CuvinUil „eseu", ;>reluai i:; Simha romană din franceza *(cssai,[1],* înseamnă, în primul rind. einlărire, încercare, evaluare. Cu acelaşi înţeles esie folosit in limba engleză *(cssav). in* spaniola *(tnsx-y-)},* in limba, italiană *(saggi'j).* Germanii apelează ia ui! ci: mit special.

l'ir;iic}i,'ăay cu aceeaşi semnificaţie de ,,încercare"'. Acesta csU" intr-adevâr, înţelegi:! etin'olosie al noţiunii de ..es-ju". a.şa cum ni 1-a transmis latinescul '.'.ys^<:!/?>? („cîntânre'M, din care deriva

f oi ni ele ucciatine. La noi, ^'asi!e Conta, pentru a sublinia cit mai

clar ir.cdi:! in care a gînclit ura du. luciânlc salo. a in;itulat-o *Inc-.<r-care tic metafisică.*

Păsî;-ir<j acest cuvint ci; stniuili-aţia lui de mai sus, am reuni:

Le piil'lkf m :mpreui;â nu r.itva'. rent: u ci sin* toate eseun. dar şi prin faptul că trataiea îuturcr ML!.ie, u-.c: se iace după *o* si;:™ur:'i metcdă, avind un triplu asp-t- losic i-:eri_ si hermeneuu

>L\"TO DUMITRU!

Anton Dumitriu

ESEURI

ŞTIINŢĂ ŞI CUNOAŞTERE «
AL&THEIA CARTEA
ÎNTÎLNIRÎLOR ADMIRABILE

1986
Editura Eminescu

i *

CVK.LEV ir ifkili-:'[1] OK
VO^|:'

,661'

-a

V* V

O

«p

*З*n

ŞTIINŢĂ ŞI CUNOAŞTERE

I

A

ftc-'^;. • . .- iK .:)H.H'.:' \W\c ţ)?, 'r.;-:.'. ^ Llm;' '•

S\l 4V\U.O*1 'nVji(' •" V.WL-i[1].)M\» •' ' • ;• î[1]:.-';',' ttt^lj ,-

ţi.Vuţt"! v;;i^.'.n %/i .«Vvirt^v*^ - ***Prefaţă*** **"K •'•*•»''• v* *<**

a. K -

Am reunit în acest volum o parte din studiile pe care le-am publicat în diverse reviste din ţară, precum si în unele reviste străine. Ordinea în care le-am aşezat aici a fost aceea cronologică, pentru că mi s-a părut cea mai firească. Această ordine ar pmea să sugereze şi modul cum s-au cristalizat unele idei de-a lungul timpului şi evoluţia lor în cercetările ce am făcut.

Cîteva din problemele cercetate sînt reluate şi reapar ca un fond comun al unora din aceste articole, dar abordarea şi tratarea lor prezintă de fiecare dată aspecte diferite. Faţă deforma apărută în reviste, cartea cuprinde unele deosebiri, care — pe Ungă mici completări sau clarificări — sînt datorate, în majoritatea lor, eliminării repetiţiilor şi necesităţii, prin aceasta, de a reface continuitatea textului, aşa incit acele elemente care se mai repetă ţin doar de enunţul problemei.

Cititorul acestei cărţi va lua contact cu unele dintre cele mai mari realizări ale ştiinţei contemporane, dar, în acelaşi timp, el va afla că marile si fascinantele cuceriri ale ştiinţei ridică probleme extrem de delicate, atît din punct de vedere logic, cît şi filosofic. Ştiinţa nu este un dat, ci se face în mod continuu. Adevărurile ştiinţifice sînt dogmatice numai pentru cine le priveşte din afara ştiinţei. Mai mult încă, adevărurile obţinute de ştiinţă apar foarte des ca fiind datorate unui travaliu mult mai amplu decîi acela explicitat în demersurile noastre experimentale sau teoretice. De unde nevoia de a le înţelege pe deplin, înţelegere care a concentrat eforturile multor gînditori conteni per ani.

In aceste eforturi de înţelegere a enigmelor relevate de înseşi succesele ştiinţei se înscriu si studiile noastre.

Am dai titlul Ştiinţă şi cunoaştere *acestei lucrări în amintirea grupării cu acest nume, pe care am format-o în preajma războiului cîţiva prieteni şi colegi, toţi de formaţie ştiinţifică: Gr. C. Moisil, Al. Mironescu, Mihail Niculcea, Ion Biberi, Ion Zugrăvescu si cu mine. Activitatea noastră s-a manifestat prin cicluri de conferinţe anuale la „Fundaţia Universitară". Au mai ţinut conferinţe în cadrul acestor cicluri profesorii: Simion Stoilov, Eugen Angelescu, M ir on Nicolescu, N. Teodor eseu si C. Noica.*

•Ideea, centrală, care stătea la baza temelor tratate, era tocmai ceea ce am mai înainte, că în drumul ştiinţei spre succesele ei impresionante, la care istăm zi cu zi, se ivesc uneori noi probleme ştiinţifice, filosofice şi logice, care ', sîm de mică importanţă şi se cer să fie soluţionate. Acum, La aproape jumătate veac de lai întemeierea acelei grupări, îmi dau seama că punctul nostru de lere este valabil si astăzi. Ştiinţa pe care o practicăm este ea însăşi o mare oblemă.

A.D.

mu'»

Asupra principiului incertitudinii

Se ştie că materia şi radiaţia prezintă o dualitate în natura lor, deoarece se comportă în experienţe cîteodată ca avînd un caracter ondulatoriu, şi altă dată ca avînd un caracter corpuscular. Experienţele lui Wilson, Debye şi Scherer asupra difracţiei electromagnetice, sau acelea ale lui Compton-Simon au fost decisive în această direcţie. Acest dualism a fost pus în lumină de Albert Einstein, în ceea ce priveşte fenomenele de radiaţie, şi de Louis de Broglie pentru materie.

Se poate stabili celebrul principiu al incertidudinii, de care voim să vorbim în acest articol, fie plecînd de la reprezentarea ondulatorie, fie plecînd de la aceea corpusculară. în cartea sa *La Physique nouvelle et Ies quanta,* Louis de Broglie stabileşte propoziţia lui Heisenberg într-un mod elementar, luînd ca punct de plecare reprezentarea ondulatorie.[1] Ne vom, sprijini pe concepţia corpusculară. Mai întîi vom observa — şi prin aceasta vom familiariza cititorul cu modul nostru de a gîndi — că unde şi corpuscule nu sînt decît imagini aproximative, pe care intuiţia noastră ni le oferă despre lumea enigmatică care se agită în domeniul subatomic. Cum spune Heisenberg: „Este clar că materia nu poate fi în acelaşi timp şi undă şi corpuscul; aceste două concepţii sînt prea diferite. Dificultatea se rezolvă dacă aceste două imagini nu sînt considerate decît ca analogii care sînt uneori valabile alteori eronate, într-adevăr, experienţa arată că electronii se comportă în unele împrejurări ca nişte corpuscule, dar ea nu dovedeşte în nici un fel că ei posedă toate atributele corpusculelor. Se poate spune exact acelaşi lucru, *mutatis mutandis,* şi în ceea ce priveşte undele. Aceste două reprezentări nu au decît valoarea unor analogii, corecte numai în cazuri-limită. Ansamblul fenomenelor atomice nu este imediat descriptibil în limbajul nostru." -

Trebuie să facem aici o rezervă esenţială. Heisenberg pleacă, pentru a stabili relaţiile de incertitudine, o dată de la concepţia ondulatorie, şi altă dată de la concepţia corpusculară (relaţia de incertitudine se stabileşte în ambele cazuri). El pleacă, după propriile lui cuvinte, de la simple analogii „care sînt uneori valabile, alteori eronate", în felul acesta rezultatele obţinute vor fi atinse de viciul acestor analogii şi nu vor putea fi considerate

[1] Nu putem face aici expunerea matematică a acestei teorii, care se găseşte în cartea **lui** Werner Heisenberg (trad. franc.): *Leş Principes physiques de la theorie des quanta* (Ed. Gauthiers-Villars, Paris, 1932).

[8] W. Heisenberg, *op. cit.,* p. 7.

: prin prisma acestor erori. Cu alte cuvinte, teoria incertitudinii nu este
; un rezultat al defectuozităţii analogiilor, şi nu-i o insuficienţă necesară
noştinţelor noastre. Ea este o consecinţă a modului cum *imaginăm* lumea
ofizică şi nu a modului cum *o cunoaştem* prin investigaţiile noastre.
Principiul incertitudinii nu rezultă, astfel, din experienţele noastre,
concluzie matematică, ci se explica prin nevoia pe care o avem de a
ie o intuiţie a lumii microfizice. Cum plecăm de la imagini imperfecte,
clar că ele vor rămîne incomplete de-a lungul raţionamentelor noastre,
ice formulă care se referă la ele va trebui să ilustreze într-un fel sau în
acest defect. Mai mult, se va putea spera că într-o zi informaţiile noastre
re lumea atomică vor deveni mai complete şi că analogiile noastre vor
ai bune. Atunci vom avea o altă intuiţie a acestor entităţi subatomice,
lisele noastre vor fi diferite şi principiul incertitudinii îşi va fi sfîrşit
;r
a.

II [CU- '

Dar ce este principiul incertitudinii ?

Să presupunem *grosso modo* că vrem să determinăm, cu cea mai mare izie, poziţia şi viteza unui electron, pe care-1 considerăm că este un corul. Să presupunem încă, pentru o mai mare simplificare, că poziţia acestui :ron este determinată de o singură coordonată *x,* care va măsura distanţa t o origine fixă (cazul în care electronul s-ar mişca în linie dreaptă), în t scop va trebui să reperăm electronul cu ajutorul unui microscop, cu o ; putere separatorie. Bineînţeles, această putere separatorie este limitată, i se va putea cunoaşte coordonata *x* decît cu o eroare *Ax.* Această eroare utea fi micşorată, dar nu va putea fi niciodată eliminată, din cauza puterii :ate a microscopului. Pentru a avea o poziţie mai bună pentru electron, l pentru a diminua eroarea *Ax,* avem două posibilităţi: 1) să utilizăm parat cu o mai mare putere separatorie (dar care rămîne totdeauna limi-|; 2) să utilizăm raze de lumină mai puternice decît lumina obişnuită,
sînt razele ultraviolete, razele X sau razele y ale
radiului etc. Aceste
sînt, ele însele, constituite din corpuscule, din fotoni, care transportă srgie mai mare. Electronul va putea fi văzut dacă este atins de cel puţin
din fotonii razei incidente, care va trebui să fie difractat de electron, >oi să parvină la ochiul observatorului. O asemenea întîlnire între elec-şi foton este analogă cu un şoc mecanic, după cum au arătat experienţele -ompton. Urmează că acest şoc va perturba poziţia electronului, cu atît mult cu cit sursa luminoasă va fi mai puternică, adică cu cît energia sportată de fotoni va fi mai puternică.
Pe scurt, cu cît se încearcă să se amelioreze condiţiile observaţiei, cu se perturbă situaţia electronului.

Este evident că şocul va perturba, de asemenea, viteza electronului apt, impulsul sau cantitatea de mişcare, produsul vitezei prin masă). iza lui Heisenberg demonstrează că nu se poate niciodată cunoaşte ia şi viteza electronului în mod exact, şi că tentativele de a cunoaşte e două mărimi în acelaşi timp nu reuşesc decît să micşoreze cunoaşterea lor.

Am notat prin Ax eroarea comisă în determinarea poziţiei electronului; însemnăm prin Ap eroarea comisă în determinarea impulsului. Heisen-

berg stabileşte că aceste două erori mi sînt independente, ci că ele sînt legate printr-o relaţie, celebra relaţie de incertitudine: ;r';t

$$A^* \&p > h,$$

uride *h* este constanta lui Planck. Această relaţie arată că cele două cantităţi A# şi Aj> sînt invers proporţionale; cu cît una este mai mică, cu atît cealaltă este mai mare. în modul acesta, dacă ajungem să determinăm poziţia *x* a unui electron cu o mai mare precizie, mecanismul însuşi al acestei determinări va perturba viteza sa şi eroarea va fi mai mare. Este deci imposibil să determinăm în acelaşi timp poziţia şi viteza unui corpuscul cu precizie. Observatorul nu poate vedea decît una din feţele lucrurilor, cealaltă îi este ascunsă de poziţia sa faţă de fenomene. „Observatorul — scrie Edding-ton— seamănă cu acel comic care are braţele pline de pachete; de fiecare dată cînd se pleacă să ridice pe unul, el scapă un altul."

Să insistăm numai asupra faptului că experienţa nu mai este, în felul acesta, independentă de observator, care intervine în actul observaţiei, şi dacă nu îşi ia anumite precauţii faţă de lucrul observat, acesta se deformează, ba poate să se distrugă. . .

Există o relaţie subiect-obiect care este pusă în lumină astăzi de teoriile fizice actuale. Această relaţie nu consistă dintr-o dependenţă psihologică, ci este de natură pur fizică, şi este exprimată prin relaţiile de incertitudine. Actul de observaţie „deformează" obiectul observat, întrebarea este dacă în aceste condiţii ne rămîne sau nu vreo speranţă să ajungem la o cunoaştere exactă a realităţii fizice.

III

Toate acestea par foarte clare, dar numai la un examen superficial fiindcă există propoziţii care par evidente, dar care sînt, în fond, propoziţi vide de sens. Heisenberg însuşi face această remarcă: „Trebuie să reamintim că limbajul uman permite formularea dfe propoziţii din care nu se poate trage nici o consecinţă, care sînt, la drept vorbind, complet vide de substanţă, cu toate că ele produc în imaginaţia noastră un fel de imagine. De exemplu, afirmaţia că poate exista alături de universul nostru un alt univers, neavînd prin natura lui nici o relaţie cu el, nu conduce la nici o consecinţă, dar face să se nască în mintea noastră un fel de imagine. Bineînţeles, o atare propoziţie nu poate fi nici confirmată, nici infirmată. Trebuie să fim în mod deosebit circumspecţi în întrebuinţarea termenului *realitate,* căci el antrenează uşor afirmaţii de acest fel." [3]

. ' Principiul Iţii Heisenberg pleacă de la faptul „evident" că noi nu cunoaştem poziţia si impulsul (sau viteza) unui corpuscul decît cu erorile respective A*'şi A^>. Dar pentru a vorbi de erori comise în evaluarea acestor mărimi trebuie sa ne imaginăm că ele au o existenţă numerică determinată. Ce sens are afirmaţia că facem o eroare în determinarea unei mărimi încă nedeterminate? Mai precis, vorbind pur şi simplu de erorile A.t si A^>, se presupune implicit că „în realitate" poziţia şi viteza electronului sînt perfect defi-

3 "W² T-T/aÏQp-nl^rPţT. *O'O. r / i- * *i*

:. Cu alte cuvinte, ideile de *A.X* şi A^> presupun în mod vag imaginea unei Lităţi asemenea „lumii în sine" a lui Kant, în care vitezele şi poziţiile aista într-un fel precis, deoarece ele nu sînt atinse de observaţiile noastre turbatoare. Acest univers „în sine" ar evolua în faţa unui sistem de axe coordonate, si numai intervenţia observatorului 1-ar deforma. Iată ipo-a implicită care s-a introdus în teoria incertitudinii.

Dar observaţiile noastre nu sînt mai bune şi nu ne dau un rezultat mai precis :ă ele se apropie de mărimi „în realitate" (ceea ce nu are sens), ci dacă ele permit previziuni mai exacte. Cum o spune Philipp Franck: „Vom fi prelat cu atît mai mare exactitate cu cît rezultatul experienţei noastre ne permite să prevedem evenimente viitoare mai numeroase" [4]. Ameliorarea ai sistem de observaţie nu se poate baza pe ideea de a ne apropia cît mai It de elementele microfizice pentru a le face vizibile fără nici o deformare, L cum ar fi în realitate, cum caută în fond Heisenberg cînd vrea să introducă umină mai puternică, un microscop mai bun etc., ci numai pe faptul că uitatele verificărilor numerice obţinute să fie mai conforme cu previziu-e şi experienţele ce se vor face. Invers, observaţiile care ne permit previ-ni mai exacte şi mai numeroase sînt acelea care ne fac să cunoaştem mai ie natura lumii atomice. Nu putem spune: dacă am face cutare experienţă L putea să cunoaştem mai bine lumea fizică, dar ea nu este eficace, fiindcă rturbă sistemul observat; această afirmaţie nu are sens ştiinţific. Noi tre-ie să spunem: cutare experienţe *realizate* ne procură măsuri mai bune; :i ele ne dau cunoştinţe fizice mai bune.

Alte propoziţii prin care se afirmă există un domeniu interzis — oricare ar fi explicaţia ce i s-ar da — în care ;cizia noastră nu poate face nimic, adică un domeniu neverificabil, sînt pro-idţii aparente, fără nici un sens ştiinţific. Pe scurt, teoria lui Heisenberg iţă că numai măsuri care nu caută să fie prea „precise" dau rezultate mai ne. Trebuie să conchidem de aici că tentativele de a căuta rezultate rnai ne, dar irealizabile din cauza relaţiilor de incertitudine, au un sens, şi că istă o limită a preciziei cunoaşterii ştiinţifice? Nicidecum. Dimpotrivă, îste tentative infructuoase ne demonstrează exclusiv că rezultatele obţi-te în felul acesta nu sînt bune si nimic mai mult. Cum să afirmăm că aveau itatea să ne dea măsuri mai precise, cînd ele ne procură rezultate mai rele? judecă o observaţie sau o experienţă după rezultate, si nu după intenţiile astre.

IV

Să continuăm analiza noastră. Nu cunoaştem sistemul observat decît .n observaţiile noastre. Putem atunci să vorbim de o interacţiune între servator şi obiectul observat? Aceasta s-ar reduce, în ultimă analiză logică, a spune că există o interacţiune între observaţiile noastre şi sistemul ob-•vat. Pentru fizician, elementele Universului nu există decît dacă ele sînt servate şi pot fi înregistrate ca atare. A spune că există un sistem observat m sistem observator este un mod de a ne exprima care nu trebuie să ne ducă un realism naiv. Nu este vorba de a nega sau de a afirma existenţa reali-

[4] Philipp Franck, *Le Principe de causalite et şes limites,* p. 219 (trad, franc., Ed.
Tnmai-inn Paris 1Q37).

taţii obiective. Această problemă nu aparţine fizicii şi pentru fizică nu are sens. Dar un enunţ fizic nu poate avea un conţinut decît în forma următoare: „în cutare împrejurări date, cutare experienţă este trăită de un subiect"[0]. Altfel vom enunţa o judecată lipsită de sens fizic. Sistemul observat nu parvine imaculat în aparate, ci presupune o serie de alte observaţii prealabile. Există un viciu în chiar separarea dintre sistemul observat şi sistemul observator fiindcă această distincţie fundamentală — care este punctul de plecare al lui Hei-senberg —• se reduce, în fond, la o analiză a modului cum primim senzaţiile noastre. De unde începe observatorul ? De la organele sale senzoriale. Instrumentele nu sînt decît prelungiri ale simţurilor omului. Heisenberg însuşi a sesizat gravitatea acestui fapt, dar, în loc de a renunţa la punctul de plecare al teoriei sale, spune că „pentru a scăpa de această indeterminare (provocată de separarea în observat-observator) ar trebui să putem fi cuprinşi în sistem pînă la ochi" [6]. Este clar că în această „separare" se introduc viziunea şi interpretarea defectuoasă a teoriei incertitudinii. Faptul că lumea este observată de către fizician prin aparatul lui vizual şi ar „deforma" obiectele, dîndu-le dimensiuni, forme, culori etc., nu poate forma un punct de vedere ştiinţific. Ochiul uman este şi el un aparat optic şi nu era nevoie de microscop de înaltă putere separatorie si de lumină mai puternică, cum sînt razele ultraviolete, razele X sau razele y, pentru a ajunge la relaţiile de incertitudine; ele pot fi obţinute aplicînd ochiului uman, punct cu punct,teoria făcută de Heisenberg. Se va putea spune, de exemplu: din cauza puterii separatorii limitate, ochiul uman nu determină decît cu eroare dimensiunile şi poziţiile; pentru a avea o determinare mai bună ar trebui să întrebuinţăm o lumină mai puternică, dar care ar perturba sistemul observat, dacă acesta ar fi de ordinul de mărime al fotonilor razelor de lumină (cînd perturbaţia devine sensibilă) etc. Se vede că aceleaşi concluzii pot fi susţinute chiar dacă se face o distincţie numai între fizician pur şi simplu, ca „sistem observator", si între sistemul observat, în teoria lui Heisenberg se neglijează ochiul observatorului, care, după acest mod de a vedea, modifică la fel lumea observabilă. Teoria incertitudinii se dezvoltă în raport cu acţiunea reciprocă dintre observator şi obiectele observate, plecînd numai de la instrumentele care sînt prelungirile ochiului, în realitate, natura problemei nu s-a schimbat, deoarece instrumentele nu sînt de natură diferită faţă de ochi, ci numai nişte ochi mai puternici. Astfel că problema se rezumă la aceeaşi întrebare: ochiul nostru deformează obiectele observate şi cum?

Pentru a scăpa de această metafizică naivă trebuie să ţinem seama că izolarea sistemului observabil este, în modul cum este făcută, complet fictivă. Schlick a pus această problemă în termeni foarte clari: „Trebuie să insistăm —• scrie el — asupra acestui fapt, că impresia sensibilă izolată *(Erleb-nis),* invocată pentru controlul unei propoziţii, nu trebuie să fie considerată,]n general, ca izolată, ci că este vorba mai ales de regularităţi, de raporturi constante. Ultimele permit controluri veritabile si evită iluziile si halucinaţiile."?

Ce se întîmplă cînd ni se vorbeşte de un sistem observat ? Acest sistem, re .evomează în faţa unui sistem de axe de coordonate, a trecut deja prin erite observaţii, nu sîntem în prezenţa unui teren virgin, ci în faţa unui

[5] Moritz Schlick, *Positivismus und Realismus (Erksnntnis,* 3 Bd, 1932),

[6] W. Heisenberg, *op. cit.,* p. 47 — 48.

[7] M Sf-ViliVl- *Imr rit*

en care a fost examinat în experienţele Iui Compton, Frank, Herz etc«, lăcînd.a ajuns.în faţa microscopului lui Heisenberg, pînă cînd a ajuns ia, această formă coiiceptualizată. Pizicianul nu poate deci vorbi de o „demare" a acestui sistem, căci acesta nu poate fi cunoscut decît prin astfel
„deformări". Aceasta este tocmai experienţa noastră din care se naşte aoasterea fizică. Pe scurt: *Daca Heisenberg defineşte în mod izolat sistemul -.ervat, el nu ţine seamă de faptul că a ajuns la această conceptualizare numai baza unor observaţii care l-au „deformat"; dacă el îl consideră în relaţiile raporturile sale constante, oferite de observaţie, atunci nu se mai poate vorbi*
o perturbare a sistemului prin observaţii, deoarece prin astfel de observaţii temui poate fi definii.

V

în sfîrşit, se poate considera principiul incertitudinii ca o expresie a litei inferioare a investigaţiilor ştiinţifice. Principiul lui Heisenberg arată
există o limită pentru puterea ştiinţei de a cunoaşte lumea microfizică, icolo de care nu poate pătrunde mai jos. Dar asemenea propoziţii nu pot admise decît dacă se pleacă de la conceptul neştiinţific că există o lume ică „în sine", o lume „adevărată" neperturbată de nici un „ochi care să vadă şi de nici o minte care să o înţeleagă". . . „A accepta că ştiinţa are lite — scrie Philipp Frank — revine la a recunoaşte existenţa, unor cu-aşteri extra-ştiinţifice."[8] Cine spune că ştiinţa are limite afirmă, în ace-.i timp, că există şi o lume „necunoscută". Dar, după cum s-a văzut, pen-i fizician ideea de „realitate", situată „dincolo" de ceea ce este observaţie experienţă, este fără interes.

Analiza noastră arată că Heisenberg ca si ceilalţi fizicieni, plecînd de
erorile A# şi *Ap* ale poziţiei şi vitezei (impulsului) unui electron făcute •n observaţii faţă de poziţia *x* şi impulsul *p,* pe care le-ar avea electronul i realitate", nu au putut scăpa unei „lumi imaginate" care ar dubla feno-;nele şi observarea lor, si care a dat loc la întreagă această teorie.

Scientia, **voi. 11-12, Milano, 1940.**

Hazard şi ştiinţă

.{*»x. -: - .-Î' '»V'KiU"

Ce este hazardul? Poincare îşi începea studiul său Dinecunoscut despre hazard printr-o întrebare, citîndu-1 pe matematicianul Bertrand.[1] într-adevăr, nu este o contradicţie să vorbim despre legile hazardului? „Hazardul nu este antiteza oricărei legi?!", scria Bertrand[2]. întîlnim aceeaşi dificultate încer-cînd să regăsim o definiţie a hazardului, cu toate că chiar Bertrand scria: „Cuvîntul hazard, inteligibil în sine, deşteaptă în mintea noastră o idee perfect clară". O definiţie a hazardului ar fi pe cît de riscată, tot atît de inexactă. O judecată care exprimă o definiţie este *'apophantică,* ea „luminează"; dar cum să luminezi ceea ce este obscuritate? Cum să atribui hazardului o proprietate— cum face o definiţie, în general—, cînd el înseamnă absenţa oricărei proprietăţi? Hazardul ar însemna imprevizibilul declanşat orbeşte; este oare posibil să găsim *o* caracteristică comună pentru evenimentele imprevizibile ?

Să privim problema dintr-uii alt punct de vedere: să considerăm un univers în care ar domni un determinism riguros, unde totul s-ar petrece în virtutea unor legi inexorabile. Faimoasa inteligenţă a lui Laplace s-ar afla acolo la ea acasă. „O inteligenţă care, la un moment dat, ar cunoaşte toate forţele care animă natura şi situaţia respectivă a fiinţelor care o compun, dacă, pe de altă parte, ar fi destul de vastă pentru a supune aceste date analizei, ar îmbrăţişa în aceeaşi formulă mişcările celor mai mari corpuri ale universului ca şi acelea ale celui mai uşor atom: nimic nu ar fi incert pentru ea, şi viitorul, ca şi trecutul, ar fi prezent în ochii ei." [3] Curba evoluţiei ignoranţei umane ar uni două puncte: la una din extremităţi s-ar găsi fiinţa bizară a lui Laplace, care ar şti totul; la cealaltă, ignorantul absolut care nu Ştie nimic. De o parte determinismul riguros, de cealaltă hazardul. . .

Este evident, pentru oricine, că prin aceste consideraţii n-am spus mare lucru despre hazard şi că el rămîne mai departe învăluit în misterul lui. Dar spiritul omenesc are bizareriile lui: el vrea să ştie ce este o lume în care nu există nici o lege; după ce reguli ar evolua evenimentele acolo unde nu există nici o regulă, în fond, nu putem scăpa acestei exigenţe a imaginaţiei noastre, care vrea să existe ceva organizat dedesubtul a ceea ce este presupus fără nici o ordine. De aceea, un savant căruia i s-ar pune aceasta problemă ar

[1] H. Poincare, *Science et methode* (Flamrnarion, Paris, 1909).

[2] J. Bertrand, *Calcul des probabilite's* (Paris, 1889).

[3] V> c T-l f.' J-7_-T - - - <-J . T -Z-_L.-7-Y.?_ /T-i .-> .. ..

răspunde: „Nu cunosc toate cauzele şi toate forţele care lucrează în acest moment în Univers, astfel că ceea ce îmi apare acum ca un fapt fortuit este datorat ignoranţei mele". Hazard si ignoranţă ar avea, astfel, aceeaşi semnificaţie.

Trebuie să observăm că o astfel de concepţie atribuie noţiunii de hazard un conţinut subiectiv. Ordinea din natură ar exista şi ar fi garantată de credinţă si nu de cunoaştere; dezordinea ar fi ignoranţa acestei ordini preexistente, 'în felul acesta Louis Bachelier ar putea spune, pe bună dreptate, că nu se poate defini în mod corect hazardul „pentru motivul că în realitate hazardul nu există" [4]. Dar nici H. Poincare nu era de acord cu o astfel de concepţie: „Trebuie deci, într-adevăr, ca hazardul să fie altceva decît numele pe care-1 dăm ignoranţei noastre, că printre fenomenele ale căror cauze le ignorăm trebuie să distingem fenomenele fortuite, asupra cărora nu putem spune nimic atît timp cît nu vom fi determinat legile care le guvernează" [5].

Revenim astfel la prima noastră întrebare: ce este hazardul?

II

înainte de a merge mai departe, să examinăm, sumar de altfel, modul cum oamenii de ştiinţă concep hazardul. Aceştia 1-au făcut prizonierul cîtorva formule, 1-au înlănţuit în ecuaţii, astfel că au putut pretinde •—în mod paradoxal — că au stabilit legile hazardului. Am văzut că acest paradox a frapat pe savanţi. Este un rezultat al curiozităţii nepotolite a spiritului omenesc de a voi să calculeze necunoscutul. Ar fi de ajuns să calculăm şi în vid pentru a conchide că am atins un rezultat material. Astfel, un savant francez afirma că calculul tensorial cunoaşte mai bine fizica decît fizicianul. Să presupunem, o dată cu Poincare, că avem un con şi, ca într-un, simplu joc de copii, încercăm să-1 facem să se ţină în echilibru pe vîrful lui, în loc să-1 aşezăm normal pe baza lui. Echilibrul realizat va fi instabil: conul va cădea în mod sigur. Dar nu putem, în nici un fel, să prevedem în ce parte va cădea. Numai hazardul va decide. Am putea spune, urmărindu-1 pe Poincare, că dacă am avea un con perfect simetric, dacă nu ar exista trepidaţii, nici curenţi de aer etc., corpul geometric ar rămîne fixat pe vîrful lui. „O cauză foarte mică, care ne scapă — scrie Poincare — determină un efect considerabil şi atunci spunem că efectul este datorat hazardului." Ajungem din nou la ignoranţa noastră, care este reprezentată de noţiunea de hazard. Dar această denumire, am văzut, nu este suficientă, şi în realitate nu spune nimic.

Să considerăm legea lui'Bernoulli. Un enunţ vulgar este următorul: cu timpul, adică într-un foarte mare număr de cazuri, evenimentele se produc aproape proporţional cu probabilităţile lor. Aceasta este faimoasa lege a numerelor mari. Să precizăm. Probabilitatea unui eveniment este raportul dintre numărul cazurilor favorabile şi numărul tuturor cazurilor posibile. Dacă într-o urnă sînt 10 bile în total,' dintre care 5 sînt negre si 5 sînt roşii, probabilitatea să scoatem din această urnă o bila neagră este de 5/10'(5 cazuri favorabile şi 10 cazuri posibile). Nu pot insista asupra arbitrariului unei atare definiţii. Dar legea lui Bernoulli o presupune, în exemplul ales mai sus, probabilitatea sau şansa de a scoate o bilă neagră este de 5/10 sau 1/2; aceeaş

« L. Bachelier, *Le Jeu, la chance ct le hazard* (Flammarion, Paris, 1926). [6] T-Ţ Poincare. *oi), cit* n fifi.

şansă o are evenimentul contrar, de a scoate o bilă roşie, deoarece numărul bilelor negre si roşii este egal. Cu alte cuvinte, în mod matematic, ar trebui să scoatem succesiv o bilă neagră, o bilă roşie, şi aşa în continuare. Din nefericire, experienţa nu ţine seamă de calculul nostru şi putem să ne găsim la un moment dat în situaţia de a fi scos una după alta 20 de bile roşii; de exemplu, Bernoulli a stabilit că într-un număr enorm de cazuri grupurile bilelor negre şi acela al bilelor roşii extrase din urnă (pentru a ne referi la exemplul nostru) vor fi aproximativ egale. Dacă scoatem de 5 000 de ori cîte o bilă din urna noastră, aproximativ 2 500 dintre ele vor fi negre şi aproximativ 2 500 vor fi roşii, în mod practic aceasta nu se întîmplă niciodată. Vom avea, putem presupune, 2 450 bile negre şi 2 550 bile roşii, diferenţa de 50 puncte formînd un *ecart.*

Desigur, este extraordinar să prevezi ce va decide hazardul, chiar într-un număr enorm de cazuri. Dar avem aici o lege a hazardului, 6 lege a ignoranţei? în fond, ştim care sînt şansele fiecărui eveniment. Aceasta este premisa noastră, punctul nostru de plecare. Ce spune legea numerelor mari? Ea afirmă că fiecare eveniment va avea loc după şansa lui şi că toate evenimentele îşi vor păstra ritmul lor uniform. Să presupunem că avem 100 de cazuri şi că negrele au ieşit de 90 de ori şi roşiile numai de 10 ori. Acesta este un *ecart,* dar legea lui Bernoulli ne va spune că nu avem un număr prea mare. Nimic nu împiedică să avem •— în mod excepţional — de o parte o tragere de 800 de bile negre şi de cealaltă numai 200 roşii (pentru un total de l 000 de cazuri). Va trebui să mergem mai departe. Această lege nu face deci altceva decît să amîne echilibrul şanselor pînă cînd se realizează. Iată întreg secretul calculului nostru: se neglijează rezultatele nefavorabile şi se consideră numai cazurile aproape exacte.

în rezumat, calculul probabilităţilor nu poate să enunţe nimic dincolo de ce s-a dat iniţial, şi posibilităţile de frecvenţe sînt date de la început. Calculul urmăreşte aceste posibilităţi teoretice pînă la momentul cînd sînt realizate. Matematicianul este satisfăcut atunci. Calculul său a ieşit victorios. Dar, în acelaşi timp, această aritmetică a trebuit să fie infirmată într-un număr extraordinar de mare de cazuri pentru a nu fi confirmată decît o singură si unică dată. Să presupunem, în continuare, că am împins tragerile pînă la 5000 de bile şi că frecvenţele s-au echilibrat, obţinînd 2 450 bile negre şi 2 550 roşii — cu un *ecart* minimum de 50 de puncte. Pînă la acest moment *ecart*-urile au fost mai mari, anume în 4 999 de cazuri diferite.

De exemplu:

Negre	*Roşii*
2 500	2 300
2501	2300
2 502	2
300	
2502	
	230
	1
	etc.

Această cantitate enormă de diferenţe nu produce însă nici o impresie. E de ajuns să existe un moment în care numerele să fie aproape egale. Dar această posibilitate nu era exclusă de la început. Hazardul avea toate libertăţile, dar avea, de asemenea, şi o morală: el putea să provoace toate *ecart*-urile. rmtea să realizeze orice număr de-o narte sau de cealaltă. Har fără să

evite numerele egale (sau aproape egale), căci atunci nu ar fi avut o libertate completă.

Să considerăm un matematician mai îndrăzneţ, care si-ar propune să urmărească aceste trageri pînă va fi obţinut — în ciuda calculului —de o parte 1/3 bile negre şi de cealaltă 2/3 bile roşii. Ei bine, într-un număr extrem de mare de cazuri acest eveniment trebuie să se întîmple pentru că nimic nu se opune ca el să aibă loc! Legile hazardului se verifică pentru că ele verifică totul. . .

III

Aceste consideraţii ne conduc la două observaţii. Prima priveşte definiţia hazardului ca ignoranţă a modului real de producere a evenimentelor. Adesea savantul introduce o imagine salvatoare, care vrea să explice neputinţa gîndirii, dar care nu poate, în nici un caz, să o facă mai eficace. Uneori este foarte dificil să demaşti iluzia pur verbală a unei astfel de experienţe, incapabilă să facă să avanseze cunoaşterea noastră. Cea mai mare parte a acestui fel de explicaţie presupune că există o *realitate exterioara,* în afara experienţei noastre, şi că deformînd această realitate* prin însuşi modul nostru de cunoaştere (simţuri, aparate care le prelungesc), ajungem la rezultate ştiinţifice. O atare viziune nu este ştiinţifică. Cunoaşterea ştiinţifică pleacă de la date experimentale" si toate conceptele şi concepţiile pleacă de la experienţă şi sînt verificate de experienţă şi observaţie. Dacă toate propoziţiile ştiinţifice veritabile sînt acelea „verificabile", atunci propoziţia: „evenimentul observat în condiţii date pare fortuit; în realitate el este determinat de legi proprii, dar încă necunoscute" nu corespunde condiţiilor generale, enunţate mai sus, şi nu este o propoziţie ştiinţifică, fiindcă nu are ca justificare o experienţă sau o observaţie. Scopul ştiinţei este de a observa faptele şi de a formula, bazîndu-se pe ele, propoziţii verificabile. Dar cum să verificăm propoziţia: „fenomenul fortuit are legile sale şi numai în aparenţă este datorat hazardului" ?

Obiectul ştiinţei nu este o realitate mai „ascunsă", care scapă observaţiei şi experienţei; o asemenea „realitate" nu poate fi atinsă, prin definiţie, de investigaţiile noastre. Schema cercetării ştiinţifice este următoarea:

1. Datele sensibile, obţinute prin observaţie şi experienţă.
2. înregistrarea unor regularităţi eventuale.
3. Verificarea si controlul continuu ale acestor date.
4. Formularea acestor regularităţi în forma unor legi.

In această schemă, ipoteza iniţială, a unei realităţi inaccesibile, nu-şi găseşte un loc. Astfel, afirmaţia savantului că hazardul este ignoranţa noastră este o pseudodefinitie, care ascunde imaginea neştiinţifică a unei realităţi pe care o vede, dar în care mi pătrunde. Omul de ştiinţă nu poate face decit observaţii şi experienţe; dacă poate observa regularităţi, atunci el formulează legi; dar dacă nu constată nici o regularitate, el trebuie să spună că are de-a face cu hazardul.

* îl facem atent pe cititor că distingem cele două accepţii ale conceptului de *realitate,*

., 11 Există, astfel, două posibilităţi de a formula teoretic observaţiile noastre: există constante; nu există constante. Aceste două răspunsuri epuizează cpmplet domeniul observaţiei. Tot ce se afirmă în afara acestor' propoziţii este produsul imaginaţiei.

' I V

Ajungem acum la definiţia pozitivă a hazardului, ceea ce va fi a doua remarcă a noastră. Am văzut că observaţia ştiinţifică se exprimă teoretic prin două eventualităţi: regularităţi şi neregularităţi. Pentru ce am avea dreptul să spunem că, în cazul neregularităţilor, cunoaştem mai puţin bine, sau nu cunoaştem deloc mecanismul naturii? Nu introducem atunci, în mod tacit, o credinţă pseudoştiinţifică, anume că ştim ceva chiar atunci cînd nu ştim nimic? Cele două constatări sînt echivalente: una nu este mai „bună" decît cealaltă. Dacă experienţa ne informează că există legi pentru nişte evenimente date, şi dacă tot experienţa ne arată că există fenomene care nu se supun nici unei legi, aceste două afirmaţii sînt expresia, bazată pe date sensibile si teoretice, a unor rezultate absolut egale în valoare din punct de vedere logic. Xu modul nostru de a încadra matematic faptele determină valoarea observaţiilor experimentale, şi mai ales nu faptul regularităţii lor le dă drept de cetate în ştiinţă. *Putem spune că a ajunge la concluzia că unele fapte sînt fortuite este tot atît de important pentru cunoaştere ca si a afla că ele sînt -perfect determinate.*

Este adevărat că preferinţa noastră se îndreaptă spre fenomenele dominate de legităţi, pentru că este mult mai armonios un Univers condus de legi, în care totul, trecutul ca şi viitorul ar fi înscrise în memoria fiinţei de care vorbea Laplace. Dar situaţia fizică a fenomenelor, ca şi valoarea observaţiilor lor nu depind de preferinţele noastre, în fond, determinismul şi inde-terminismul naturii, certitudinea şi hazardul în sine sînt indiferente; ceea ce este important este să cunoaştem comportamentul fizic efectiv. Ce este atunci hazardul? Nu ia el, oare, semnificaţia unei cunoştinţe? Fie că evenimentele sînt determinate, fie că ele nu sînt, a afla sistematic acest lucru înseamnă a face ştiinţă, şi a face ştiinţă înseamnă a dobîndi cunoştinţe.

- • • V

Concluziile noastre pot fi ilustrate, în fizica cuantică, particulele elementare nu mai sînt guvernate de legi rigide, ci de legi statistice, de probabilităţi. W. Heisenberg a arătat că în domeniul microfizic lumea nu mai este deterministă (în mod clasic) şi previziunile noastre nu pot fi enunţate decît într-o formă probabilistică şi în anume limite. Nu aş putea defini mai bine diferenţa care există între ştiinţa clasică şi ştiinţa actuală, decît în modul cum a făcut-o Louis de Broglie[6]: „în lumina teoriilor cuantice, mecanica şi fizica clasică apar, astfel, ca nefiind riguros exacte, dar inexactitatea lor este mascată, în condiţiile obişnuite, de erori experimentale, aşa că ele consti-

[6] T.onis de Broclie. *La Phvsiauf: aouivlle ft Ies numita* (Flammarion. Paris. 1937). .

tuiesc pentru fenomenele la scara noastră aproximaţii excelente". Cu alte cuvinte, idealul lui Laplace, care pretindea să ne apropie de fiinţa fantastică care cunoştea totul, nu poate fi realizat decît prin inexactităţi. Veritabilele legi ştiinţifice sînt acele legi care ţin seama de inexactitatea inerentă experienţei umane, si care se exprimă prin probabilităţi. Să luăm un exemplu. Legile lui Kepler, care obliga planetele să se mişte în jurul Soarelui descriind elipse, sînt expresia unei armonii perfecte. La scara la care facem observaţiile, utilizînd numere foarte mari, erorile sînt mici şi prin urmare neglijabile, şi preciziunea destul de bună. Izolăm, astfel, sistemul Soare-planetă pentru a obţine legea mişcării. Dar ar fi suficient să introducem acţiunea atracţiei unice a unei planete (sau a tuturor planetelor) asupra sistemului considerat, pentru a constata că această armonie nu este decît o iluzie care se bazează pe erorile comise. Astfel, în mecanica clasică, se comit inexactităţi pentru a se obţine o concepţie mai precisă si mai armonică despre lume. Cum procedează fizica actuală? Ea rezervă un loc şi erorii în teoriile pe care le face: acestea sînt necunoscutele care figurează în ecuaţiile omului de ştiinţă. Necunoscutul are funcţia lui matematică în cunoaşterea ştiinţifică a naturii. Legile probabilistice ţin seama de această funcţie: ele nu mai exprimă certitudini, ci, avînd un loc pentru orice eventualitate, ele reprezintă un Univers mai elastic, angajat într-un joc mai liber, în fond, calculul probabilităţilor guvernează lumea. Numai în cazuri-limită, cînd operăm cu numere astronomice, erorile sînt neglijabile şi putem să ne imaginăm Universul supus exigenţei clasice de armonie şi de perfecţie.

Dar dacă hazardul s-a insinuat în inima ştiinţelor contemporane, dacă legile ştiinţei clasice nu sînt decît cazuri particulare ale legilor mai generale probabilistice, nu este evident că cunoştinţele procurate de ştiinţa clasică şi cele oferite de ştiinţa actuală nu sînt de natură diferită, ci că reprezintă o cunoaştere de acelaşi ordin?

VI

Să conchidem. Am văzut că hazardul ştiinţific nu poate însemna ignoranţă. Astfel, ne găsim în faţa dilemei următoare. Dacă legile hazardului ne dau o cunoaştere de aceeaşi natură ca şi aceea oferită de legile clasice ale ştiinţei, sau chiar mai amplă, atunci: sau, într-adevăr, „hazard-ignoranţă" înseamnă cunoaştere ştiinţifică; sau „hazard-cunoaştere" înseamnă o ştiinţă ignorantă. Nu ne vom mai pune atunci întrebarea „ce este hazardul?", ci „ce este ştiinţa?", dar ştiinţa înţeleasă în cel mai larg sens al cuvîntului. Legile hazardului sînt legile universale, care, în cazuri extreme, iau forma clasică, şi atunci erorile pot fi lăsate deoparte. Ştiinţa clasică formulează deci mai puţin precis ignoranţa noastră. Barca sa va da totdeauna peste stîncile erorii şi teoriile ei se vor modifica în mod indefinit. Ştiinţa actuală are meritul de a formula mai precis ignoranţa noastră, adică ceea ce rămîne de cunoscut. Ea o prevede. De aceea ea are să se teamă mai puţin de infirmările experienţei. Scopul ştiinţei nu poate fi, în ultima analiză, de a ne da cunoştinţe definitive; dimpotrivă, el ar consta din organizarea demersului nostru, de a găsi limitele ignoranţei, şi, prin aceasta, mica noastră putere. Nu spunea Hegel că a cunoaşte limitele cunoaşterii înseamnă mai mult decît ar Dermite aceste limite? ..Cunoaşterea existentei unor asemenea limite —

scria el — cuprinde o contradicţie, fiindcă, dacă ştim ceva asupra acestor limite, aceasta înseamnă că le-am şi depăşit." Curios proces este acela al ştiinţei. Ea stabileşte continuu cercul ignoranţei noastre şl îl măreşte sau îl micşorează prin determinarea frontierelor ignoranţei noastre. Iată cursul progresului veritabil al ştiinţei. Această depăşire efectuată în fiecare moment de savanţi reprezintă, în fond, adevăratul succes al ştiinţei. Astfel, nu doar faptul de a construi teorii fizice extraordinare contează şi face să avanseze cunoaşterea; ea progresează mai ales indirect, prin căderea teoriilor. Ruina ior, faptul că ele sînt găsite inexacte şi că trebuie înlocuite este momentul progresului gîndirii. Cunoaştem atunci mai bine natura. Ştiinţa exemplifică astfel ceea ce se petrece în natură tot timpul: distruge, pentru a construi. Nu marile construcţii, nu edificiile teoretice contează, ci funcţia de a dărîma şi a crea. în această funcţie se revelează destinul dramatic al omenirii şi, în acelaşi timp, puterea geniului uman.

Scientia, voi. 9—10, Milano, 1942

Paradoxele în Evul Media

I. INTRODUCERE

)gica Evului Mediu, considerată secole de-a rîndul drept un material fără ci o valoare decît aceea, ca să spunem aşa, arheologică, a început în zilele •astre a fi studiată din nou. Interesul acordat în ultimul timp problemelor • logică de care s-au ocupat logicienii scolastici se datoreşte, în primul rînd, sicii moderne, logicii matematice, care a constatat că multe din rezultatele acoperite astăzi erau deja cunoscute de logica acestei epoci şi chiar de logi-snii şcolii stoice, într-adevăr, o mare parte, în orice caz partea esenţială logicii propoziţiilor ipotetice — ceea ce numim astăzi teoria funcţiilor de Lev ar sau calculul propoziţiilor —, era bine cunoscută în Evul Mediu, iar dacă socotim că această parte nu era decît moştenirea lăsată de Anti-dtatea stoică.

Una dintre problemele care au preocupat în cel mai înalt grad pe logi-3nii scolastici este problema sofismelor şi, în strînsă legătură cu ea, problema : care o numim astăzi „problemaparadoxelor" şaua „antinomiilor logice".

Tratatele scolastice de logică urmează, în general, o împărţire pe cărţi ipă o tradiţie bine stabilită şi, bineînţeles, toate conţin o carte despre sofisme.

în directă legătură cu problema generală a sofismelor apar două pro-.eme noi:

1) Problema particulelor logico-gramaticale numite *syncategoremata-*
au *syncategoreumata).*

2) Problema unor paradoxe numite *insolubilia.*

Acestea ajung, cu vremea, probleme independente, cîştigîndu-şi o im-îrtanţă autonomă în raport cu alte sofisme, pentru că nu pot fi rezolvate miai prin regulile simple ale ultimei cărţi a *Organon-ului, De sophisticis enchis.* •

Pe scurt, în nenumăratele tratate de logică ale Evului Mediu găsim trei ipitole distincte asupra sofismelor care devin, pe măsura înaintării cerce-trilor, tratate separate:

1. tratatul intitulat *Sophismata,* în care sînt repetate la infinit, cu vari
ate neaşteptate, problemele şi clasificarea Stagiritului;

2. tratatul despre *Syncategoremata,* cuprinzînd probleme noi, care nu
iseseră examinate de Aristotel;

3. tratatul despre *Insolubilia,* unde sînt discutate unele paradoxe analoge
;lor logico-matematice descoperite în zilele noastre şi în centrul cărora se
isea paradoxul mincinosului cu toate variantele lui.

într-adevăr, celebrul tratat de logică al lui'Petrus Hispanus (1226—1277), devenit mai tîrziu papa loan al XXI-lea, tratat care a făcut autoritate în toată această epocă, intitulat *Summulae logic ales,* conţinea un capitol (scolasticii spuneau *Tractatus)* asupra sofismelor—*Tract atus VI: Sophistici elenchi* —, dar conţinea şi toată teoria particulelor numite *syncategoremata,* care apărea, în unele ediţii din *Summulae,* ca un tratat separat. Astfel, în ediţiile din Colonia, tratatul este intitulat *Copulata omnium tractatuum Petri Hispani, etiam Sincathegoreumatum et parvorum logicalium cum textu. ..* Acest capitol, care este adăugat ca al optulea tratat din *Summulae,* face apoi parte din toate tratatele şi compendiile de logică ale timpului.

în ceea ce priveşte problemele *insolubilia,* apar şi ele la Petrus His-panus, dar se detaşează net, ajungînd să ocupe la logicienii de mai tîrziu spaţiul unui tratat întreg şi independent, aşa cum îl găsim la Buridan, Pierre d'Ailly, Albertus de Saxonia, Paulus Nicolettus Venetus etc.

Ne vom ocupa numai de ultimele două tratate, întrucît primul, cel asupra sofismelor, nu ne interesează deocamdată.

Problema particulelor *syncategoremata* a fost complet neluată în seamă de logicienii moderni şi contemporani, fiind considerată probabil o problemă pur gramaticală. Dar, aşa cum se va vedea, tocmai prin studiul acestei probleme logicienii scolastici au ajuns la o soluţie remarcabilă a paradoxelor lo-gico-matematice actuale. O excepţie la această omisiune, dar numai pînă la un anumit punct, o constituie apariţia unei traduceri în engleză a tratatului despre *syncategoremata* de Petrus Hispanus, sub titlul: Peter of Spain, *Tractates syncategorematum,* urmată de traducerea unor mici tratate anonime, dintre care unul asupra insolubilelor (Milwaukee, Wisconsin, 1964). Dar din *Introducerea* acestei traduceri nu aflăm decît că e foarte important să ştim exact ce rol a jucat acest tratat în Evul Mediu; nu se face însă nici o apreciere asupra acutei probleme de logică pe care o include.

, Tot neglijate au fost şi problemele *insolubilia,* deşi au fost evocate uneori de către istoricii logicii, dar numai sub aspect istoric, adică fără a se tace aplicare la paradoxele logico-matematice cunoscute actualmente.

Singurul care a făcut unele observaţii comparative este Bocheriski.

Obiectivul prezentului studiu este de a trece în revistă soluţiile logicienilor scolastici, de a lumina, prin aceste soluţii, soluţiile date antinomiilor de către logicienii contemporani si, mai ales, de a arăta că existau în Evul Mediu soluţii logice şi simple date prin teoria *syncategoremata,* teorie complet ignorată de logica actuală, şi care ar fi fost suficientă pentru rezolvarea contradicţiilor întîlnite în teoria mulţimilor sau în logica matematică.

II. PROBLEMELE „INSOLUBILIA"

Problemele aşa-ziselor *Insolubilia* au fost ridicate de paradoxul minci nosului cu toate variantele sale, la care se ataşează şi alte antinomii de acelaşi "P- Pentru a putea aprecia aportul logicienilor scolastici, vom f ace un expozeu succint al moştenirii antice asupra acestui paradox, aşa cum a fost primit

[d]« Evul Mediu. ' .

, TEYAOMENOS-ul **grecilor** ;1:

.r,;/,.

Se ştie că tradiţia atribuie lui Eubulide din Milet, care aparţinea şcolii lin Megara, paternitatea paradoxului mincinosului. Cel puţin aşa pretinde)iogenes Laertios în lucrarea sa bine cunoscută *De vitis, dogmatihiis et apoph-e[a]matibus clarorum philosophorum.*

Nu vom enunţa antinomia sub toate formele sale cunoscute în Antichi-:ate, care se găsesc în monografia lui A. Riistow, *Der Liigner (Theorie, Ges-•Mckte und Auflosung, Dissertationen,* Erlangen, 1910) şi care sînt destul de Dine sintetizate în *Formale Logik* de Bochenski; ne mărginim să dăm vari-mtele principale şi soluţiile generale ale paradoxului mincinosului.

Paradoxul se reduce la problema următoare: un mincinos care spune ;ă minte, minte si cînd spune că minte, sau nu minte? Nu există în această problemă decît două răspunsuri, *tertium non datur:* 1. minte, 2. nu minte.

1. Dacă acela care spune că minte, minte, atunci nu e adevărat că minte,
deci el nu minte.

2. Dacă acela care spune că minte, nu minte, atunci el minte.

Oricare ar fi poziţia luată de mincinos, ea se distruge prin ea însăşi.

O altă variantă a acestui paradox este cunoscută sub numele de Epimenide: Epimenide Cretanul spunea că toţi cretanii sînt mincinoşi. Dar, dacă această propoziţie este adevărată, atunci Epimenide, cretan el însuşi, minte, deci propoziţia nu este adevărată; dacă această propoziţie este falsă, atunci Epimenide, fiind cretan, afirmă în mod necesar o propoziţie falsă, si deci propoziţia este adevărată.

Această formă a paradoxului pune în evidenţă principiul lui Russell—-*vicious circle principle* — după care nici o colecţie nu poate conţine un membru care să fie definit prin ajutorul colecţiei însăşi, cum este cazul lui Epimenide, un element al clasei mincinoşilor cretani.

Alte paradoxe citate aici şi care nu sînt altceva decît o formă mai dezvoltată a antinomiei mincinosului sînt argumentele numite dvTKTtps<povTa, pe care latinii le numeau *reciproca.* Astfel erau, de pildă, argumentul crocodilului sau binecunoscuta argumentaţie din procesul intentat de Protagoras discipolului său Eulathus şi încă alte multe variante. Subliniem că, aşa cum scrie Aulus Gellius, această speţă de sofism era considerată ca una dintre cele mai dificile sau cele rnai vicioase. „Printre argumentele vicioase cel mai vicios e cel pe care grecii îl numesc dviicripscpcov *(Inter vitia argwnentorurn longe maximum esse videtur eorum. . .).* La noi, unii îl desemnează pe drept prin cuvîntul *reciprocum.* Cădem în acest sofism ori de cîte ori argumentul desfăşurat poate fi întors, îndreptat cu aceeaşi forţă, împotriva autorului lui. Acesta este argumentul celebru de care s-a slujit Protagoras, cel mai redutabil sofist, împotriva elevului său Eulathus." *(Noctes atticae,* V, 10 J

Vom regăsi în Evul Mediu acest argument atît de înrudit cu argumentul mincinosului sub o formă simplificată. Această înrudire a fost semnalata şi în zilele noastre de către F. Gonseth în cartea sa *Leş Fondements des maM~ maiiques* (Blanchard, Paris, 1926), în care istoria amuzanta a procesulu[1] Protagoras-Eulathus e transformată în „Legenda uriaşilor cruzi şi subtili".;

Toate aceste paradoxe, care sînt dezvoltări ale

„mincinosului", pot ^ schematizate după cum urmează:

Fie *a şi b* două obiecte, două propoziţii (sau conţinutul acestor prop[0]' zitii) sau chiar două acţiuni; lui *A* îi vom aplica (sau „va primi") pe *a* dacă -4

spune adevărul şi îi vom aplica (sau „va primi") pe *b* dacă spune neadevărul. *A* declară însă: „primesc pe *b*" . Dar această propoziţie nu poate fi decît adevărată sau falsă, *tertium -non datur.* Dacă această propoziţie: „primesc (sau mi se aplică) *b* este adevărată, *A* trebuie să primească pe *a,* fiindcă a spus un lucru adevărat ; dar, dacă primeşte pe *a,* a spus un lucru fals, deci ar trebui să primească pe *b* ; dar în cazul acesta a spus adevărul, deci ar trebui să primească pe *a* etc. Dacă această propoziţie e falsă, atunci, conform condiţiilor problemei, *A* trebuie să primească *b,* dar în acest caz a spus adevărul, deci ar trebui să primească *a* etc. Ajungem la o contradicţie oricare ar fi afirmaţia lui *A,* adevărată sau falsă.

Această schemă formală poate primi orice conţinut posibil şi se va ajunge mereu, sub aspectul amuzant al unei anecdote, la un paradox de genul examinat în procesul Protagoras-Eulathus.

Importanta pe care cei vechi o acordau paradoxelor, şi în special celui al „mincinosului", reiese din nenumăratele studii şi chiar tratate care s- au ocupat de aceste probleme. Aristotel însuşi s-a ocupat de acest sofism în *De sophisticis elenchis* (§ 25) şi în *Etica la Nicomah* (VII, 3) etc., iar discipolul său Theophrast s-ar părea că a scris trei tratate despre v(reu86jievo^ . Celebrul dialectician Chrysippos din şcoala stoică ar fi scris 28 de tratate asupra acestei probleme, iar poetul si filosoful Philetas ar fi murit din pricina eforturilor infructuoase pentru a găsi soluţia problemei. O seamă de alţi autori antici, printre care Cicero, Plutarh etc., menţionează „mincinosul" iar Seneca scrie într-una din scrisorile lui *(Scrisoarea 45)* despre subtilităţile şcolii şi, mai ales, împotriva acelor subtilităţi pe care le califică drept „odioase" — *nil sapientiae odiosius acumine nimio :* „De ce să mă opresc atît de mult asupra acestui argument pe care tu însuţi îl numeşti «mincinosul» şi asupra căruia s-au scris atîtea lucrări".

Ceea ce ne interesează aici nu-i atitudinea lui Seneca — • atitudine de înţelept dispreţuind subtilităţile vane — , ci confirmarea lui că asupra „mincinosului" s-au scris atîtea cărţi. ' [

Să trecem acum la soluţiile date de logicienii vechi paradoxului mincinosulu i.

Aristotel dă acestui sofism o soluţie nu destul de clară, într-adevăr, m *Respingerile sofistice* (§ 25), Aristotel vorbeşte de sensul absolut si sensul relativ, care, dacă sînt confundate, provoacă un anumit tip de sofism. Avem textul următor : „Raţionamentul este acelaşi cînd spunem că acelaşi om poate în acelaşi timp să mintă şi să spună adevărul. Dar, cum nu-i uşor de văzut dacă sensul absolut se aplică lui « a minţi » sau lui « a spune adevărul », cazul pare dificil de rezolvat. Nimic nu împiedică pe cineva să nu mintă într-un chip Absolut şi să spună adevărul într-o anumită chestiune şi asupra unui lucru eterminat. Cu alte cuvinte, să spună adevărul în unele aserţiuni, dar nu în absolut."

problema nu era aceasta, în orice caz nu în felul în care era prezen-de către Aristotel. Problema pentru care murise Philetas era dacă un min-[n]°s, care s-a hotărît să mintă mereu şi într-un mod absolut consecvent, rn+ [s]^ [ex]Pri[me] poziţia pe care şi-a ales-o (prin propoziţia „eu mint") fără [L]°ntradicţie.

[a], , Examinînd soluţia de mai sus, Bochenski, fără să conteste ceea ce de ^ minteri au susţinut şi vechii logicieni, că problema mincinosului" nu-î [°c] atacată de răspunsurile lui Aristotel, constată totuşi

r.ă Stap-i-

ritul a exprimat o idee genială în acest răspuns. Această idee ar fi, după el, ceea ce de altfel au găsit şi logicienii Evului Mediu, ca şi logicienii moderni, cu privire la acest paradox, ideea „gradelor" care trebuie deosebite în antinomia mincinosului (sau, cum ar spune Russell, distincţia de „nivele" de limbaj).

Părerea noastră este că soluţia cea mai interesantă a problemei este aceea dată de Chrysippos si regretăm că fragmentul pe care-1 posedăm este destul de deteriorat, în interpretarea lui Bocheiiski *(Formale Logik,* p. *15S),* soluţia lui Chrysippos are următorul sens: „eu mint" nu este o propoziţie, ci un sunet fără nici un sens, ceea ce ar corespunde integral cu concluziile noastre de mai jos. Propoziţia „eu mint", fiind contradictorie, se distruge prin ea însăşi şi nu reprezintă nimic.

Iată, aproximativ, cunoştinţele pe care logicienii scolastici le puteau avea despre problemă. Le-am menţionat pentru a putea aprecia progresul realizat în Evul Mediu în această direcţie şi pentru a arăta de asemenea, prin critica ce urmează, unde era exact nodul problemei, fapt care va permite o mai bună înţelegere a soluţiilor scolastice.

Importanţa problemei

Problema era destul de importantă în concepţia celor vechi, dacă atîţia gînditori s-au ocupat intens de ea. Dar de ce era considerată atît de gravă problema mincinosului? Fiindcă pentru gîndirea greacă în general, şi pentru gîndirea lui Aristotel în particular, un asemenea paradox ar fi ruinat complet gîndirea însăşi şi posibilitatea de sesizare a adevărului. Iată cum defineşte Aristotel principiul contradicţiei: „Este imposibil ca acelaşi atribut să aparţină şi să nu aparţină in acelaşi timp aceluiaşi subiect si sub acelaşi raport" *(Metafizica,* 3, 1055, c 19). Nu trebuie să uităm că pentru Aristotel acest principiu este un principiu logic, sesizat de intelectul activ direct din inima realităţii. Contradicţia nu este posibilă, fiindcă însuşi principiul logico-meta-fizic al existenţei o împiedică să se producă. Şi dacă apare, contradicţia nu poate fi decît o eroare.

Un paradox nu e deci decît o eroare de logică, şi nu implică nimic, el nefiind decît un vid al gîndirii. De unde necesitatea ele a găsi toate speciile posibile de sofisme, de a le clasifica şi de a găsi în mod tehnic soluţiile lor, problemă de care se ocupă într-o manieră exhaustivă ultima carte a *Organonului, De sophisticis elenchis.*

E bine să intervenim aici cu o observaţie pentru a clarifica unele consideraţii ce vor urma.

Aristotel s-a preocupat, printre alte probleme privind sofismele, şi de chestiunea clasificării lor. Dintr-un foarte general punct de vedere, sofismele pot fi împărţite în două mari categorii: 1. Sofismele de limbaj, numite *in dictions* — oi raxpu ifyv Xs^vv; 2. sofismele de gîndire sau logice, numite *extra dictionem* — oî sţo> iffe Xs^sco;. De unde s-a tras concluzia că aceste două categorii de sofisme trebuie să aibă tot două categorii de soluţii; ceea ce e fals şi ceea- ce nu e, în nici un chip, de acord cu cele scrise textual de Aristotel. într-adevăr, găsim în *De sophisticis elenchis* (§ 10) textul următor:

„Distincţia pe care unii o fac între argumente, spunînd că unele dintre
ele se referă la iimbaj iar altele Ia gîndire, nu e adevărată. E absurd să presu-
------*r** ^ referă la cuvinte şi altele la eîndire şi deci

că ele n-ar fi. identice." Concluzia lui Aristotel e clara: sofismele pot fi clasi-'
ficate în mai multe feluri, dar toate au o singură soluţie, soluţia logică.

Deşi textul lui Aristotel e suficient de clar, vom adăuga totuşi unele observaţii pentru a sublinia de ce logicianul grec nu putea să ajungă la vreo altă concluzie, într-adevăr, principiul principiilor, principiul contradicţiei, aşa cum e enunţat de însuşi Aristotel, e un principiu de ordin formal. Dacă uîi sofism se., prezintă sub forma unei contradicţii, atunci el infringe însuşi principiul contradicţiei, adică principiul formal şi logic al întregii realităţi; prin urmare, eroarea este una şi aceeaşi eroare, indiferent de materia la care argumentul se aplică — *in dictione* sau *extra dictiomm.* Gravitatea apariţiei unei contradicţii este aceeaşi fie că e generată de întrebuinţarea cuvintelor, fie de întrebuinţarea noţiunilor pur logice sau matematice, fiindcă această contradicţie infringe principiul formal al gîndirii şi al existenţei care este unic.

Acest punct de vedere a fost neglijat de logicienii contemporani, care au crezut că pot aranja noncontradicţia unor teorii deductive prin „circumscrierea materialului" acestor teorii, şi, neglijînd unele paradoxe care prin această „circumscriere" nu mai pot apărea în teoriile vizate (conţinutul lor fiind străin „materialului" teoriilor considerate), ei au crezut că asigură astfel noncontradicţia de care aveau nevoie. Punctul lor de vedere este însă principial eronat, deoarece *atît timp cît principiul contradicţiei este compromis undeva în lume, el este compromis, în însăşi esenţa sa, în toată lumea.*

., Lipsa de înţelegere a principiului fundamental al logicii a dus la împărţirea antinomiilor în „antinomii logice" şi „antinomii semantice" sau la părerea că relaţiile logice sînt funcţie de obiectul însuşi la care ele se aplică. Dar. dacă principiile şi relaţiile logice sînt pur formale, adică independente de conţinut, atunci conţinutul, obiectele la care ele se aplică nu pot determina aceste relaţii si nici nu pot să le înfrîngă. De aici rezultă că concluziile unor. fizicieni, Paulette Fevrier, Jean L. Destouches etc., care cred că obiectul este „în funcţie de ambianţă" şi că relaţiile sînt, la rîndul lor, funcţie de obiect,, nu pot fi aplicate la relaţiile logice de ordin pur formal.

E adevărat că logicienii contemporani au deplasat accentul de gravitate al problemei, făcîndu-1 să alunece de la principiul contradicţiei la principiul terţiului exclus, gîndind că ceea ce este înfrînt într-o problemă de acest gen, de exemplu în paradoxul mincinosului, este principiul din urmă, care se:enunţă: un lucru este sati nu este, *tertium non datur.* Sau încă: o propoziţie este adevărată sau falsă, *tertium non datur.* Dar acest joc pentru a ascunde contradicţia adevărată e iluzoriu. Propoziţia mincinosului „eu mint" nu poate fi declarată nici adevărată (fiindcă atunci e falsă), nici falsă (fiindcă atunci e adevărată). De unde logicienii au tras în mod imprudent concluzia că ea nu poate fi declarată nici adevărată, nici falsă şi că ea scapă principiului ter-ţiului exclus. Dar concluzia apare nejustificată chiar de la început. Iată ce ^e1(Pet^ecewîn realitate cu propoziţia „eu mint": dacă e adevărat, atunci e aa daca e falsă, atunci e adevărată; deci e falsă, deci e adevărată şi aşa la ' - alte cuvinte> rezultă din raţionamentul făcut cu propoziţia „eu

, ca ea are valoarea de „adevăr" şi valoarea de „fals" în mod simultan;

l c.ontrac^ctorie' deci că ea nu respectă principiul contradicţiei. Rezul-

/°§lc al acestei aventuri dialectice trebuie să fie: propoziţia „eu mint", ea * ^ ac?^aŞ* timp Şi adevărată şi falsă, este

contradictorie şi d'eci se distruge $_{Oc}$ ^{insa}Şi si rm afirmă nimic. Dar, în locul concluziei de mai sus, 'cei care s-au Pat-de problemă au gîndit că ar mitea exprima contradicţia obţinută

traducînd-o prin echivalenţa a două propoziţii contradictorii *p* şi ~ *p* şi, diluînd astfel dificultatea, au legat problema'de principiul terţiului exclus. Contradicţia, e adevărat, nu apare direct şi imediat în propoziţia „eu mint", cum apare, de exemplu, în propoziţia „un cerc este un pătrat". Vom arăta totuşi că echivalenţa care se obţine în paradoxe între două propoziţii contradictorii, *p* = ~ *p,* este în fond o contradicţie, într-adevăr, după teorema *5.23 din *Principia Mathematics, o* echivalenţă între două propoziţii *p şi g* este echivalentă cu o disjuncţie logică, formulă care e o tautologie:

*5.23 *p = q • = : p • q \/ .—. p • ^ q.*

Să înlocuim cu ~ *p* pe *q* şi să ţinem seama de principiul tautologiei: *p = ~p • = : ~ p • p.*

Echivalenţa a două propoziţii contradictorii este echivalentă cu afirmaţia lor simultană. Iată rezultatul pe care 1-am întrezărit în propoziţia „eu mint" încă de la începutul acestei discuţii.

Formularea insolubilelor

Problema aşa-ziselor „insolubile" apare mai tîrziu, în cursul Evului Mediu. Urme ale acestei probleme, care gravitează în jurul faimosului \|/6i)56nevo<; al grecilor sau, altfel spus, în jurul ideii de adevăr — paradoxul stoic aA,T)0EÜ(ov — se găsesc chiar în *Summulae logicales* ale lui Petrus Hispanus. într-adevăr, Petrus Hispanus se ocupă de acest sofism: *A* spune adevărul, *B* spune adevărul, dar *A* şi *B* afirmă în mod simultan falsul. Spun ei amîndoi adevărul sau nu ?

Paradoxul se găseşte sub diverse variante la toţi logicienii de mai tîrziu, dar problema este complet înfăţişată de către Ockam.

Vom rezuma aceste variante după tratatul lui Albertus de Saxonia (m. 1390), intitulat *Perutilis logica.*

Albertus de Saxonia enumera H variante ale „mincinosului", dar mai adaugă încă 5, care *se* referă nu la adevăr, ci la unele acte interioare. Iată aceste forme diverse ale paradoxului.

1. *Propono illud insolubile: „Ego dico falsum" supposito quod nihil*
zliud dicam nisi istam propositionem „ego dico falsum" ; et quaeritur, utrum
propositio prolata a me sit -oera vel falsa.

Propun această insolubilă: „Spun falsul" presupunînd că nu spun altceva decît această propoziţie „spun falsul" şi se pune întrebarea dacă propoziţia pronunţată de mine este adevărată sau falsă.

Bineînţeles că, dacă încercăm să determinăm adevărul sau falsul pro-Doziţiei: *„Ego dico falsum",* ajungem la paradoxul mincinosului.

2. *Propositio, quam profera, est similis propositions quam proferi Plato,*
^osito quod Plato proferat unam propositionem falsam et nullam aliam, se.
,Homo est asinus" et sit ista B; et propositio quam ego profera sit ista „Nulla
ilia, quam ego profera est similis propositioni, quam proferi Plato", et sit ista
1. *Turn quaeritur, utrum A sit_ verum vel falsum.*

Propoziţia pe care o exprim este asemănătoare cu

propoziţia pe care o exprimă Platon, presupunînd că Platon enunţă o singură propoziţie

falsă şi numai una, de exemplu: „Omul este un măgar", şi fie această (propoziţie) *B*; şi propoziţia pe care o exprim este „Nici o altă (propoziţie) pe care o exprim nu este asemănătoare cu propoziţia exprimată ?r> de Platon", si fie această (propoziţie) *A.* Apoi ne întrebăm dacă *A* este adevărată sau falsă.

Se vede că această formă de paradox este una dintre formele argumentelor *reciproca* (Procesul Protagoras-Eulathus).

3. *„Haec propositio est falsa", posito quod per litter am „liaec" demon*
strativ illamet propositio ei vocetur B. Quaeritur utrnm haec propositio B sit
vera vel falsa.

„Această propoziţie e falsă", presupunînd că prin cuvîntul „această" indicăm această propoziţie în ea însăşi si că o numim *B*. Ne întrebăm dacă această propoziţie *B* este adevărată sau falsa. Această formă a paradoxului mincinosului este bine cunoscută în timpul nostru.

4. *Ponatur, quod Socrates dicat illam „Plato dicit falsum" et Plato dicat*
illam „Socrates dicit venim". Quaeritur, utrum propositio dicta a Socrate
sit vera vel falsa.

Să presupunem că Socrate spune această (propoziţie) „Platon spune falsul" şi Platon spune această (propoziţie) „Socrate spune adevărul". Ne întrebăm dacă propoziţia spusă de Socrate este adevărată sau falsă-.

5. *Ponatur, quod nou sit nisi tres propositiones, se. „Homo est a s in us",*
„Deus non est", „Omnis propositio est falsa". Tune quaeritur, utrum tertia sit
vera.

Să presupunem că nu există decît trei propoziţii, de exemplu, „Omul e un măgar", „Dumnezeu nu există", „Orice propoziţie e falsă". După aceasta ne întrebăm dacă a treia propoziţie e adevărată.

6. *Ponatur, quod Socrates dicat, Platonem dicere falsum, et Plato dicat,*
Ciceronem dicere falsum, et Cicero dicat Socraiem dicere falsum. Tune quaeritur,
utrum Socrates dicat venim.

Să presupunem că Socrate afirmă că Platon spune falsul şi că Platon afirmă că Cicero spune falsul şi că Cicero afirmă că Socrate spune falsul. După aceasta ne întrebăm dacă Socrate spune adevărul.

7. *Dicat Socrates ,,Deus est", et Plato „Solus Socrates dicit verum", et*
non sint alii loquentes in mundo. Tune quaeritur, utrum Plato dicat verum.

Să spună Socrate „Dumnezeu există" şi să spună Platon „Numai Socrate spune adevărul" şi să nu mai fie nimeni pe lume care să vorbească. Ne întrebăm apoi dacă Platon spune adevărul. Mecanismul *reciprocum* funcţionează aici într-o manieră evidentă: dacă propoziţia lui Platon este adevărată, atunci numai Socrate spune adevărul, deci propoziţia lui Platon e falsă, deci nu e adevărat că numai Socrate spune adevărul, ci şi Platon (fiindcă nu mai sînt alte persoane *loquentes in tnundo),* deci ceea ce spune Platon e adevărat, deci numai Socrates spune adevărul, deci ceea ce spune Platon este fals etc.

8. *Sint tanium tres propositiones in mundo, sc. „Homo est animal", „Dens*
est *, „Omnis propositio praeter exceptivam est vera". Quaeritur utrum tertia*

sit vera.

Să fie doar trei propoziţii pe lume, de ex., „Omul este un animal", „Dumnezeu exista, „Orice propoziţie afară de (propoziţia) exceptivă

este adevărată". Xe întrebăm dacă cea de-a treia (propoziţie) este adevărată.

9. *Dictlt quililict homo excepio Socrate „Dens cat" , c t Soerettes dicat „Omnis hfinio hractcr mc dicii vcrmn" .*

Oricare om în afară de Socratc să spună *„Zt'iil există"* si Socrate să spună „Orice om în afară de mine spune adevărul".

10. *D i cii t Socrates „Dens est'' , et Plato d ic at „Homo est animal" , et Cicero dii'.tt ,,Homo est asinns" , et .Marcus dicat „Tot dicnnt venim qiioi dicnnt falsum" . QuacrUur nîrnm queirla- sil -cerii.*

Să spună Socrate „Zeul există" si să spună Piaton „Omul este un animal", şi să spună Cicero „Omul esto un măpar" şi să spună Marcu „Citi (oameni) spun adevărul, atîţia (oameni) spun falsul". Ne întrebăm dacă cea de-a patra (propoziţie) este adevărată.

11. *,,Di.i!s est el aliqita copi/laii'ca t st falsa", et sit sie, iinud i mila alia copulativa sit in niundo, qnam Imec i psn. Inm quaentu-r , ntru-m sil vera.*

„Dumnezeu există si orice altă (propo/iţie) copulativă e lalsă" şi să presupunem că nici o altă (propoziţie) copulativă nu mai există pe Sume decît numai aceasta. Se pune apoi întrebarea dacă e adevărată.

12. *,,lloin<> est asinns -eel aluţna disiitncli'i'a- est falsa", ef s>.t nnlla aha disinuetira -in- inund».*

„Omul este un mă^ar sau oricare altă (propoziţie) disjunctivă *c* falsă" si presupunem că nici o altă (propoziţie) disjunctivă nu mai există pe lume.

13. *„Si Dens est, aliqita conditionalis est falsa" el sit null a alia condi- fio-nalis.*

„Dacă Zeul există oricare altă propoziţie condiţională e lalsă" si să presupunem că nu mai e:sistă nici o altă (propoziţie) condiţională.

H. *„Dens est, i^itnr ista eo/iseqnentia non v alei" .*

,,Zeul există, deci această consecinţă nu este valabilă".

La aceste „insolubile", care sin t construite cu ajutorul noţiunilor de adevăr şi fals, Albei' t u s de Saxonia mai adaugă cinci, care apar in actele noastre interioare, cum sînt acţiunile exprimate prin verbele *a înşela, a greşi-, a se îndoi, a se preface: „Nune videnditm est de insolnbilihits, qnae venrnnt ex actibnr, nostris intcrioribns, si cut, decipi, errarc, dnbitarc, fingere".*

15. *Posito, quod in mente Socratis sit ista „Socrates decipititr" ci nulld alia, ei Socrates cred at, i Ham propositionem csse verani, qnaeritnr, an Socrates e-rcdendo, cam esse veram, decipiatnr.*

Să presupunem că în mintea lui Socrate este această (propoziţie) „Socrate se însală" şi nici o altă propoziţie, iar Socrate crede că această propo- ziţie e adevărată si ne întrebăm dacă Socrate, crezînd (acest lucru), se însală.

16. *Socrates fingit se esse sop/iistam, positio quod fingcre sit osi talan qnalis non est.*

Socrate se preface că e sofist, considerîncl că a te preface înseamnă a te arăta aşa cum nu eşti in realitate.

17. *Possibitc est Socratcmse scire err are, frosilo qnod errarc sit false assert'*

' ------ j.-„„, ,,./,•„., .,,7 ,.„,.,/,-jv *l'alsnni esse -eerum.*

£ posibil ca Socrate să ştie că el comite o eroare considerînd că a comite o eroare înseamnă a afirma sau a TIU nega ceva într-o manieră falsă sau a crede că falsul este adevăr.

18. *Posito quod ilia propositio „Rex sedet vel aliqiia disiitnctiva in hoc folio est Socrati dubla' sit scripta in ill o folio et nitlla alia, posito qu-od Socra-'teni lateat, an r e x şedeai vel -non, posito ulterins quo d Socrates sit doctissimus i;i arte ft ins pici at liane proposition-em in hoc folio, tuuc qitaeritur, an illa pro-j^ositio sil scita a Soc f aţe esse vera vel scita esse falsa vel dubia.*

Să considerăm că această propoziţie „Regele stă jos sau orice (propoziţie) disjunctivă (scrisă) pe această foaie este îndoielnică pentru Socrate" este scrisă pe această foaie şi nici o altă (propoziţie); să presupunem că aceasta e ascunsă lui Socrate (adică dacă regele este aşezat sau nu); să mai presupunem că Socrate ar fi cel mai doct în ştiinţă şi că el examinea/ă această propoziţie (scrisă) pe această foaie; apoi să ne întrebăm dacă propoziţia e cunoscută ele Socrate ca fiind adevărată sau ea e cunoscută ca fiind falsă sau îndoielnică.

19. *'Posito quod Socrates sit talis condition'-* qnod nou vuit invadcre Plalonem, si Plato no n itivadif eum, ei Plato sil talis coiid-i-tionis, quod non velit invadt-rc Socratem si Socrates vuit invadcrc cum, ct si Socrates tio», vuit invaderc eai:i, ipsc velit uivadere Socratem, tune quaeritur, ulritm Socrates invadit Plutoi'.eiii vel non.*

Să presupunem că Socrate ar fi într-o astfel ele condiţie incît nu vrea sâ-1 atace *pe-* Plafon, dacă Plafon nu-1 atacă ; şi Plafon ar fi într-o astfel de condiţii' incît nu vrea să-l atace pe Socrate. dacă Socrate vrea să-! atare iar dacă Socrate nu vrea să-1 atace pe Platou, acesta vrea sâ-1 atace *pe* Socrate ; ne întrebăm atunci dacă Socrate atacă pe Platon sau nu.

Acestea sînt principalele forme sub care se prezintă „mincinosul" în tratatele scolastice.

în ceea ce priveşte „insolubilele" care sînt generate de „acţiuni interioare", ele erau cunoscute încă din Antichitate şi socotite drept sofisme si argumente înşelătoare.

Găsim un astfel de argument sofistic la Aulus Gelîius *(Nodes c'tticae,* XVIU *2 i* extras clin satirele lui (J. Ennius şi care nu se referă direct la mincinos, ci la cel ce se decide să înşele mereu — *frusîra'or* — înşelătorul:

> .Vi?;;,' *qni lepide postulat alternai-frustrări Qne'in fnistratar, frustra eum dicit frustra esse Nani si se, frustrări qnem fnistras sentit Qni frustratul' frustraşi, si nou iile est frustra,*

C°l ce pretinde să înşele cu viclenie pe altul se înşeală spunind că cei ^, care-l înşeală este înşelat, pentru că cel^pe care-1 înşeli simte că e înşelat, care înşeală se înşeală, pentru că celălalt nu e înşelat.

Mai există şi alte variante ale acestui sofism, unele simplificate, altele complicate, dar fondul lor comun rămîne acelaşi: antinomia mincinosului. Ca ţn realitate, toate aceste variante se reduc la următoarele trei forme, 0 «uit in

acelaşi timp formele logice ale paradoxelor:

'• *..1:^i'i d ico falsi/m" : 2. ,,Propositio script a in Ulc, folio est falsa";*

3. Forma dvTiCTTps(pcov: : Socrate pronunţă o singură propoziţie *„Plat$_0$ dicit falsum",* şi Platon pronunţă o singură propoziţie *„Socrates dicit ventm"* Care din aceste două propoziţii este adevărată şi care falsă?

Poziţia generală a logicienilor scolastici

Care este atitudinea logicienilor scolastici faţă de aceste probleme „insolubile" ? Importanţa acordată acestor probleme, care nu se confundă cu problema sofismelor, este subliniată de numărul mare de scrieri care s-au ocupat de ele, de spaţiul care le-a fost atribuit în tratate şi, în fine, de numeroasele discuţii şi soluţii propuse pentru aceste „insolubile". O problemă de tipul acesta nu era considerată drept un amuzament logic, fiindcă punea prin ea însăşi problema dificilă a principiilor logice şi prin aceasta punea sub semnul îndoielii posibilitatea filosofici de a se constitui ca *ancilla theologiae.*

Atitudinea aceasta este evidentă în toate tratatele epocii.

Iată cum enunţă dificultatea logică cuprinsă într-o „insolubilă" Jean Buridan (m. 1358) în tratatul său de logică *Summula,* apărut ulterior sub titlul *Per utile compendium totius logicae Joannis Buridani. . .* (Venetiis, 1499). Pentru Buridan, o „insolubilă" pune problema dacă două propoziţii contradictorii pot fi simultan adevărate: *„Quacritur utrum ambae contradictoria e possint esse simul verae. . . Si cădem propositio est simul vcra ct falsa, ambae contra-dicloriae sunt simul verae."*

Concluzia lui Buridan e că „insolubila" este o propoziţie contradictorie, care e adevărată şi falsă în acelaşi timp.

Analizînd paradoxul sub forma mai sus-citată: *„Socrates dicit falsum"* si: *„Plato dicit vcrum",* Buridan trage concluzia că propoziţia lui Socrate este adevărată şi falsă: *„quod propositio Socratis erai vera et falsa",*

Cu alte cuvinte, problema „insolubilelor" era în mod general, aşa cum am arătat încă de la începutul acestui studiu, problema universalităţii principiului contradicţiei, nodul problemei antinomiilor. Şi cu toate că ea părea să-1 conteste, nimeni n-a îndrăznit să atace acest principiu, nici în Antichitate, nici în Evul Mediu.

Există oare în Evul Mediu opinia că o astfel de problemă este insolubilă? Putem afirma că, deşi această poziţie a fost uneori susţinută, ea n-a avut nici o influenţă doctrinală asupra concepţiei generale a logicii. Atitudinea aceasta era consecinţa naturală a moştenirii greceşti şi a concepţiei lor asupra logicii. Grecii au văzut clar că în aceste probleme era în joc principiul con-

•4-«-„ ,li „.i-.! ^___l_ *-._" ' _i". i ~| 'i т т • i • * . _" _ - - - 1 j- ,-,.-•»- 4 .-.l-.-l-î jnv^lll ^

contingenţi —/ „

într-un tratat anonim descoperit de Prantl la Paris si datînd de pe /[a] mijlocul secolului al XIV-lea citim că numele *insohibilia* are o triplă aplicaţie-

1° o „insolubilă" nu poate fi rezolvată în nici un fel — *quod i mii o modo potest solvi*;

2° cu toate că am putea s-o rezolvăm, ea nu e rezolvată din cauza vreunei piedici oarecare ;

y în sfîrşit, din cauza dificultăţii problemei, ea se rezolvă dificil -— *difficile solvitur.*

în conformitate cu prima aplicaţie a termenului „insolubilă", aceste «aradoxe sînt numite *vox invisibilis;* în conformitate cu a doua aplicaţie a termenului „insolubilă", aceste paradox e sînt numite *lapis absconditus in terra inmsibilis;* în conformitate cu a treia aplicare, aceste paradoxe sînt numite *sol invisibilis.*

Autorul anonim se opreşte la concluzia că o „insolubilă" este o problemă care se rezolvă logic, dar cu dificultate.
.;. Această opinie e exprimată şi în celebrul tratat al lui Ockam (m. 1347) *Summa totius logicae.* Unele ediţii ale acestui tratat conţin un „tratat" întreg despre *insolubilia,* despre care Prantl crede că e adăugat mai tîrziu (părere la.care s-a raliat şi Ch. Thurot în Franţa), în acest capitol al tratatului lui Wil-helm din Ockam este exprimată clar opinia generală asupra „insolubilelor". Unele sofisme se numesc *„insolubilia'* nu pentru că nu pot fi rezolvate în nici un mod, ci pentru că sînt rezolvate cu dificultate. Sau textual: *N on idea dicuntur sophismata aliqua insolubilia, quia nullo modo possunt solvi, şed quia cum difficultate solvunîur.*

Putem afirma că aceasta e poziţia tuturor logicienilor din Evul Mediu şi toate manualele şi compendiile ulterioare, de la Albertu s de Saxonia ^i. pînă la Paulus Nicolettus Venetus au susţinut această atitudine. De altfel, poziţia potrivit căreia o „insolubilă" n-ar putea fi rezolvată în nici un fel — *vox invisibilis* — nici nu e citată de Paulus Venetus (m. 1428) în a sa *Logica magna,* unde face un bilanţ al tuturor soluţiilor şi despre care vom vorbi mai departe.

Am mai putea cita un autor scolastic, Hentisberus (m. 1380), cunoscut mai tîrziu sub numele de Tysberus şi care, între altele, a scris două „tratate" asupra sofismelor în care se ocupă de *insolubilia.* Acest autor citează o opinie (Prantl bănuieşte că ar fi opinia unui oarecare Sui:set) potrivit căreia ar fi posibil ca într-o „insolubilă" două propoziţii contradictorii să fie în acelaşi timp false: *Scribii una opinia, quod in insolubilibus satis est possibile, quod duo contradictoria sini simul falsa.*

Această poziţie n-a avut însă nici o importanţă în Evul Mediu şi concepţia dominantă în această problemă rămîne că. o „insolubilă" este o problemă dificilă care se rezolvă cu dificultate.

Soluţiile principale

Găsim în autorul anonim, citat mai sus, o clasificare generală a soluţiilor problemelor *insolubilia* in trei categorii:

1. O soluţie e obţinută prin *cassatio,* după care orice judecată de genul
acesta este nulă şi nu spune nimic (soluţia lui Chrysippos).

2. O a doua soluţie e obţinută prin *restricţia,* printr-o justă *suppositio* uvintelor „adevărat" sau „non-adevărat"; cuvîntul „fals" nu poate fi *(suppositum)* pentru propoziţia întreagă, din care el nu e decît o parte.

3. Obţinem a treia soluţie prin *fallacia secundum quid .et simpliciter,*
[ac]easta soluţie este soluţia lui Aristotel.

Iată textul: *Est autem triplex oppositio circa insolubilia, se., cassatio, cştrictio, soLutio secundum quid et simpliciter. Cassantes autem • dicunt, quod i-cens se dicere falsum, nihildicit. Restringentes dicunt, quod littera falsum non*

•*fiotest supponere pro hac oratione, cuius est pars, nee similiter pars pro totr, ,* i Cea de-a treia soluţie este *per fallaciam secundum quid et simpliciter* a lui
• Aristotel).
• înainte de a enumera cele cincisprezece soluţii citate de Paulus Venetus,
vom examina mai de aproape trei din soluţiile scolastice, anume soluţia lui
j Jean Buridan, soluţia lui Albertus de Saxonia şi soluţia lui Pierre d'Ailly.

Soluţia lui Buridan. Să considerăm, o dată cu Buridan, paradoxul sub ; forma sa reciprocă, aşa cum 1-am citat mai sus şi aşa cum îl găsim într-o altă lucrare a lui Buridan, pe care Prantl o citează în ediţia din Paris (1518), *I'ii Metaphysicen Aristotelis Quaestiones argutissimae Magistri Buridani:*

Socrate afirmă o singură propoziţie: *Plato dicit falsum* si Platon afirmă o singură propoziţie: *Socrates dicit venim* şi nici unul dintre ei nu mai afirmă vreo altă propoziţie.

Ştim ce rezultat absurd decurge din aceste propoziţii, dar iată raţionamentul lui Buridan: *Si ergo dicamus, quod Socrates dicit venim dicendo quod Plato dicit falsum sequitur, quod Socrates dicit venim*; *et tamen dicebat, quod Plato dicit falsum; ergo Socrates dicebat falsum*; *et sic sequitur quod Jiaec pro-positio Socraiis erat vera et falsa.*

Care-i soluţia lui Buridan? El analizează îndeaproape cuvîntul *simul* = în acelaşi timp, împreună, simultan, şi constată că numai prin întrebuinţarea imprudentă a acestui cuvînt putem ajunge la contradicţii, într-adevăr, spune Buridan, să considerăm propoziţiile contradictorii *Socrates currit* şi *Socrates non currit;* este evident că aceste propoziţii nu pot fi simultan *(simul)* adevărate, cu toate că fiecare din ele poate fi adevărată într-un interval oarecare de timp, să zicem, într-o zi întreagă *(totum diem).* într-un chip analog să considerăm propoziţiile *Socrates est vivus* şi *Socrates est mortuus,* cărora li se aplică exact cele spuse mai sus.

Să considerăm timpul prezent ca un interval fie mic, fie mare; oricum ar fi „timpul", trebuie să-1 plasăm „înaintea" prezentului sau „după" prezent ; deci timpul real are o parte anterioară şi o parte posterioară şi trebuie să specificăm de fiecare dată în ce parte a timpului este plasată fiecare propoziţie afirmată. Dacă considerăm timpul numai într-o accepţie generală, fără a face nici o distincţie, putem ajunge uşor la contradicţii. Sau, cum spune Buridan: *Loquendo de tempore simpliciter et absolute nullum tempus prae-teritum est tempus praesens et nullum futurum est tempus praesens, quia o'inm tempus praesens est.* Prin urmare, timpul trebuie împărţit în intervale si o propoziţie poate fi declarată adevărată sau falsă numai după ce am precizat cînd, în ce timp. Astfel propoziţiile: *Socrates est vivus* şi: *Socrates est mortuus* încetează de a fi contradictorii dacă nu mai confundăm intervalele de timp^. fiindcă una din ele aparţine unui anumit interval al trecutului şi cealaltă unui interval determinat de timp posterior acestuia.

Cu alte cuvinte, fiecare propoziţie de acest gen, adică a cărei valoare de adevăr este stabilită empiric, trebuie să fie legată de un moment $t_{„}$, cînd e adevărată (sau falsă). Cele două propoziţii citate de Buridan pot fi exprimate corect în modul următor: *Socrates est vivus* e adevărată în momentul t_m; *Socrates est mortuus* e adevărată în momentul t_n; pentru t_m ^ t_n contradicţia este inexistentă. E clar că t_m trebuie să fie diferit de $t_{„}$ după datele problemei. Dar paradoxul dispare dacă alăturăm „timpii" lor celor două propoziţii ale paradoxului *Platon dicit falsum* şi *Socrates dicit verum,* cînd ele

Soluţia lui Buridan e legată de o teorie logică a Evului Mediu, teoria ^obligaţiilor", despre care vom vorbi mai tîrziu.

Soluţia lui Albertus de Saxonia. L-am menţionat pe acest logician scolastic si atitudinea sa cu privire la problema *insolubilia.* Să considerăm, cu Albertus de Sixonia, unul dintre paradoxe, de exemplu: *Ego dico f ahum.* După ce a analizat contradicţia binecunoscută, el conchide că semnificaţia unor astfel de judecăţi poate fi în general obiectivă, dar în acelaşi timp se poate depărta de starea obiectivă a lucrurilor. Mergînd mai în adînc pe această cale, Albertus de Saxonia stabileşte o regulă de o specială importanţă pentru istoria acestei probleme. Făcînd teoria a ceea ce era numit atunci *impositio,* el spune că „nu e permisă nici o caracterizare al cărei sens să fie caracterizat prin judecata caracterizantă". în felul acesta, el vorbeşte de o *impositio depen-dens* care nu poate fi aplicată în mod necondiţionat, sau în termenii săi proprii: *Nunquam impositio est admittenda, ubi significatio illius, quod imponitur, dependet ex veritate et falsitate propositions, in quaponitur', est enim e contra, quid veritas et falsitas dependet ex significatione impositorum. . . Impositio dependes dicitur, quae dependet ab aliquo actu utentis; circa quam est regula, quod non est admittenda nisi sub conditione.*

Prin urmare, *impositio* (a da nume, a da calificative) nu se poate face decît după anumite reguli, dintre care una este în mod cert aceasta: partea nu poate niciodată să reprezinte întregul din care ea este parte, *nun-quam pars potest significare totum, cuius est pars.* Prin această regulă, spune Albertus de Saxonia, se rezolvă sofismul. Să presupunem că *A* reprezintă acest tot *(hoc totum): A significat falsum',* ne întrebăm atunci dacă *A* reprezintă adevărul sau falsul. Dacă *A* reprezintă adevărul, atunci *A significat falsum e* falsă; dar am stabilit că *A* reprezintă acest tot (întreg) *A significat falsum* dacă *A* semnifică falsul, atunci propoziţia *A significat falsum* e adevărată şi *A* reprezintă aceasta, deci *A* reprezintă adevărul.

Acest sofism nu-i posibil dacă n-am comite eroarea de a lua partea drept întreg, şi Albertus de Saxonia afirmă că multe sofisme pot fi rezolvate prin această regulă.

Soluţia lui Pierre d'Ailly. Petrus de Allyaco (1350—1420?) e una dintre personalităţile proeminente ale Evului Mediu. Dintre scrierile sale ne interesează pentru dezbaterile de aici un tratat special asupra problemei *Insolubilia,* publicat împreună cu alte două tratate: *Destructiones modorum significandi* şi *Conceptus.* Titlul complet era: *Destructiones modorum signifi-candi. Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium magistri Petri de Allyaco.* Chiar titlul spune că Petrus de Allyaco era ockamist, adică nominalist, indiferent dacă această parte a titlului *(secundum viam nominalium)* este adăugată de editor, cum presupune Prantl, sau nu.

în tratatul său despre *Insolubilia,* Pierre d'Ailly începe prin a spune: '•Asupra aşa-ziselor insolubile sînt foarte mulţi care au avut opinii diferite, ^autînd o cale de ieşire şi de înlăturare a dificultăţii *(viam evadendi et eva-cuendi difficultatem),* n-am putut găsi nici o cale care să mă conducă la o de-^onstraţie complet satisfăcătoare pentru mintea mea *(meae menti).* De r?f.^a v°i încerca o explicaţie probabilă prin care să apară rădăcina dificul-^W *(radix difficultatis)* şi o soluţie radicală a problemei."

Dificultăţile de care s-a izbit i-au părut a fi de două categorii: 1; o difi-Cuitate generală relativă la adevărul si falsul propoziţiilor: 2. o a doua difi-

c uitate de natură specială cu privire la propoziţiile de un gen special care au reflecţie asupra lor însele, *propositiones habentes reflexionem supra se.*

Pierre d'Ailly acceptă împărţirea ockamistă a propoziţiilor în trei categorii :

1. *propositio mentalis*;
2. *propositio vocalis;*
3. *propositio scripta.*

(Această diviziune îşi are originea în *Analiticele* lui Aristotel.) „Ultimele două categorii de propoziţii sînt subordonate direct şi imediat propoziţiei mentale, dar ele nu sînt subordonate între ele, aşa cum pretind unii."

Cele două dificultăţi menţionate de Pierre d'Ailly se reduc astfel:

1. Dificultatea privind în general noţiunile de adevăr şi fals revine la a stabili care e propoziţia mentală propriu-zisă *(proprie dicta),* care e propoziţia adevărată şi care e propoziţia falsă;
2. Cu privire la cea de-a doua chestiune, trebuie să stabilim care e propoziţia care se reflectă asupra ei însăşi *(propositio habens reflexionem supra se)* si în aceste condiţii modul în care ele apar în „insolubile" şi ceea ce trebuie să răspundem.

Propoziţia mentală propriu-zisă este un discurs adevărat sau fals, în-tr-o manieră naturală *(naturaliter).* Dar o astfel de propoziţie nu e adevărată sau falsă prin aceea că reprezintă adevărul sau falsul din afară. Altfel spus, adevărul sau falsul unei propoziţii mentale propriu-zise se găseşte în „esenţa mentală a judecăţii", adică în aprehensiunea mentală a unei stări obiective a lucrurilor. Aici apare ideea fecundă a lui Pierre d'Ailly, după care numai *propositio mentalis,* care se găseşte deasupra diferenţelor lingvistice, are .un sens esenţial, care îi dă posibilitatea de a fi adevărată sau falsă.

Şi acum care-i propoziţia *habens supra se reflexionem* şi prin ce se distinge de *propositio mentalisl* Pierre d'Ailly stabileşte o distincţie foarte subtilă, pe care o vorn sublinia pentru a-i releva importanţa. Propoziţiile vocale sau scrise reprezintă ceva; reprezentarea unui lucru poate fi făcută în două moduri: obiectiv sau într-un mod formal — *obiective et formaliter.* De exemplu, imaginea regelui îl reprezintă pe rege într-un mod obiectiv *(obiective),* dar conceptul rnental pe care-1 avem despre rege îl reprezintă pe rege într-un mod formal sau ideea de „rege". Nici un lucru creat nu poate să se constituie în propria sa cunoaştere formală şi distinctă. Nici o propoziţie vocală sau scrisă nu poate să se reprezinte pe ea însăşi şi încă ceva într-un mod formal-—*Nulla. res creata potest esse propria et distincta cognitio formalis sui ipsius. Nulla propositio vocalis vel scripta potest significare se ipsam vel aliquid aliud formaliter.*

Pe scurt, Pierre d'Ailly face această distincţie naturală: propoziţia mentală poate fi adevărată sau falsă, după cum ea reprezintă o stare reală de lucruri sau nu, dar ea nu poate afirma ceva asupra ei însăşi; ea nu poate deci să se declare ea însăşi .adevărată sau falsă. Sau cum o spune textual autorul nostru: *Nulla propositio mentahs proprie dicta potest significare se ipsam esse veram. . . nec potest habere reflexionem supra se.* Dar, dimpotrivă, putem scrie sau pronunţa orice propoziţie care poate atribui

o valoare de adevăr unei propoziţii mentale, de exemplu: *AU qua. propositio mentalis est jalsa.*

Pierre d'Ailly crede că a rezolvat problema „insolubilelor" bazîndu-se

,-,,-ITYIO; r>o o^oc-t-ă rlicKr^iJo fiindcă *3.* găsit T)roDO7.i t ii l p rare nnt <;ă s;e falşi"

ice ele însele *(falsificări se ipsas)* şi explică apoi care-i confuzia pe care o i'acem cînd cădem pe o astfel de contradicţie. După el, această *insolubilitas* nu alterează cu nimic judecata mentală, dar ea poate apărea în propoziţiile mentale improprii şi mai ales în propoziţiile scrise sau pronunţate. Soluţia pentru *insohibilia* rezidă atunci în observaţia că, „în urma unui paralelism făcut între o judecată orală sau scrisă şi judecata mentală corespunzătoare, asa-zisa insolubilă ne pare a fi uneori adevărată şi alteori falsă, şi cu toate acestea [contradicţia] este numai aparentă". Confuzia propoziţiilor mentale cu propoziţiile orale sau scrise este cauza apariţiei problemelor *insolubilia.* Soluţia dată de Pierre d'Ailly arată deci că valorile de adevăr ale unei propoziţii mentale nu pot fi exprimate în însuşi sistemul propoziţiilor mentale, ci într-un alt sistem care se ocupă de aceste propoziţii mentale, cum ar fi sistemul propoziţiilor orale sau scrise.

Cele cincisprezece soluţii ale logicienilor scolastici

Vom prezenta acum bilanţul tuturor soluţiilor date problemei *insolubilia* de către logicienii scolastici, bilanţ pe care îl găsim gata făcut în lucrările lui Paulus Venetus. Acesta ne dă o listă completă a soluţiilor scolastice în tratatele *Logica magna, Quadratura* (care e o explicaţie a sofismelor) şi, în sfîrşit, în *Sophismata.* în *Logica magna,* tratatul VI e intitulat *Insolubilia.* Pentru Paulus Venetus o „insolubilă" este o judecată care se repliază asupra ei însăşi, care se reflectează pe sine însăşi *(reflexia supra se)* şi care se falsifică parţial sau integral, concepţie foarte apropiată de aceea a lui Pierre d'Ailly asupra naturii acestor probleme şi asupra soluţiilor lor. Pentru el toate aceste probleme sînt sofisme numite *insolubiha, sophisma quod insolubile nuncupatur.*

Lista celor cincisprezece soluţii e dată şi de Bocheriski în *Formale Logik* (p. 280), dar el dă numai traducerea. Dăm o dată cu textul latin şi comentariile pe .care le socotim necesare.

- 1. *Prima opinia ponit, quod insolubile solvendum est per fallaciam figurae dictionis.*

Prima opinie consideră că insolubila trebuie să fie rezolvată prin *jallacia figurae dictionis.*

Ştim că acest gen de sofism a fost discutat de Aristotel şi se numeşte astfel fiindcă eroarea comisă rezidă într-o confuzie gramaticală—*fallacia flgurae dictionis* —, confuzie provocată de faptul că două lucruri diferite au nume cu inflexiuni gramaticale identice. Argumentul acestei soluţii este următorul: cînd tragem concluzia propoziţiei „Socrate spune ceva fals, deci ocrate spune falsul", vom nega concluzia, fiindcă aceasta constituie un sofism e mod de vorbire —*fallacia figurae dictionis*; în antecedent termenul „fals" e PUS pentru *dictum,* dar în consecvent pentru un alt lucru.

2. *Secunda opinia ponit quod insolubile solvendum est per fallaciam ec undum non cäuş am.*

Cea de-a doua opinie presupune că o „insolubilă" trebuie să fie rezolvată *per fallaciam secundum non*

causam.

s- Acest sofism a fost analizat de Aristotel în *De sophisticis elenchis* (§ 29) •este sofismul în care luăm drept cauză (logică) a unui lucru ceea ce mr este Uz a sa.

Antecedentul („Socrate spune ceva fals") e luat drept cauză (logică) a propoziţiei consecvente („Socrate spune falsul în mod general") a cărei cauză nu este.

3. *Tertia opinia dicit, quad Socrate dicente „Socrates dicit falsum" hoc verbum „dicit" licet sit praesentis temporis, tamen debet intelligi de tempore immediate praecedente tempus prolationis.*

A treia opinie afirmă ca, Socrate spunînd „Socrate spune falsul", acest verb „spune", chiar admiţînd că se referă la timpul prezent, trebuie totuşi înţeles ca referindu-se la un timp precedînd imediat timpul pronunţării sale.

E poziţia despre care am mai vorbit şi care cere să ataşăm fiecărei pro-, poziţii un tirnp *t* cînd ea are o valoare de adevăr determinată. Am văzut că aceasta era şi poziţia lui Buridan.

Argumentul reprezentanţilor acestei poziţii este: cînd spunem „această propoziţie e falsă" şi Socrate spune această propoziţie, deci „Socrate spune falsul", verbul „spune" din propoziţia antecedenţă şi verbul „spune" din propoziţia consecventă se referă la timpi diferiţi.

4. *Quarto, opinia ponit, quo d nullus potest dicere, se dicere falsum, ne c aliqua propositio potest esse, ex qua insolubile posset generări.*

Cea de-a patra opinie consideră că nimeni nu poate spune că spune falsul, şi nu există propoziţie din care să poată fi generată o „insolubilă".

5. *Quinta pomt, quod Socrates dicens se ipsum dicere falsum, nihil dicit.*

A cincea consideră că Socrate, spunînd că el însuşi spune falsul, nu spune
nimic.

Am văzut că în Antichitate Crysippos a susţinut această opinie remarcabilă, anume că mincinosul nu spune nimic.

6. *Sexta ponit, quod insolubile nec est venim nec falsum, şed medium indifferens ad utrumque.*

A şasea presupune că „insolubila" nu e nici adevărată, nici falsă, ci e
la mijloc, indiferentă faţă de unul sau de altul (de adevăr sau de fals).

Bocheriski crede că această soluţie este o tentativă de a rezolva *insolu-bilia* printr-o logică trivalentă, dar aceasta depăşeşte cu mult ideea partizanilor ei scolastici.

Putem conceda, cel mult, că partizanii acestei soluţii concepeau propoziţia insolubilă ca pe o propoziţie analogă acelora din *futura contingently,* care nu pot fi declarate adevărate sau false din cauza incertitudinii pe care o avem asupra evenimentelor viitoare contingente.

7. *Septima ponit, quod est solvendum per fallaciam aequivocationis.*

A şaptea (opinie) consideră că ("insolubila") trebuie să fie rezolvata
prin *fallacia aequivocationis.*

Acest sofism a fost studiat de Aristotel în *De sophisticis elenchis* (§ 19) şi consistă în faptul de a confunda două sensuri diferite. „Tot ce are un dubiţi sens — scrie Aristotel — e sau adevărat sau fals, potrivit contextului."

8. *Octava ponit, quod nullum insolubile est v e rum vel falsum, quia millW'[1] tale est propositio.*

A opta (soluţie) presupune că nici o „insolubilă" nu e adevărată sau falsa, fiindcă nici o propoziţie de felul acesta nu e o propoziţie. Cunoaştem o poziţie contemporană care susţine aceasta: este concep-; tia neopozit'ivistă, după care o propoziţie nu e o propoziţie decît num»[1]

dacă poate fi declarată adevărată sau falsă, altfel ea nu reprezintă decît o aglomerare de sunete fără conţinut semnificativ. Or, o „insolubilă" este tocmai o propoziţie care nu poate fi declarată nici adevărată, nici falsă, deci ea nu *e o* propoziţie, ci un *flatus vocis.*

9. Nona ponit, quod insolubile est verum vel falsum, şed non est venim
nec falsum.

A noua (soluţie) consideră că „insolubila" *e* adevărată sau falsă, dar
nu este adevărată şi nu este falsă.

Bochenski crede că partizanii acestei opinii admit alternativa *„A* este adevărat sau fals", dar refuză afirmaţiile separate *„A* este adevărat" şi *„A* este fals".

Am putea deci concepe, potrivit acestei soluţii, că „insolubila" este un fel de a exprima principiul terţiului exclus, adică ne-am găsi într-o „insolubila" în faţa unei disjuncţii logice, *p* sau *q,* dar nu putem determina valorile de adevăr ale lui *p* şi *q,* care ar fi, în limbajul lui Russell, numai considerate.

10. *Decima solvit per fallaciam secundum quid.*

A zecea (soluţie) rezolvă „insolubila" prin *f all aci a secundum quid.* Aşa cum am văzut, e soluţia dată de Aristotel paradoxului mincinosului.

11. *Undecima ponit, quod omnis propositio insolubilis significat, se essş*
v eram et se esse fals am, intelligendo de adacquato significato.

A unsprezecea (opinie) consideră că orice propoziţie insolubilă semnifică ea însăşi că e adevărată şi ea însăşi că e falsă, dar e vorba de semnificaţia ei adecvată.

Această soluţie e o variantă a soluţiei date de Albertus de Saxonia. după care semnificaţia adecvata consistă în primul rînd în a plasa cuvintele exact pentru obiectul pe care ele îl semnifică, nici mai mult, nici mai puţin.

12. *Duodecimo, opinio, quae jam communiter ab omnibus sustinetur, est*
ista, quod insolubilis est propositio, de qua fit mentio in aliquo casu, quae, si
cum eodem casu praecise signified, sicut termini praetendunt, sequitur, ipsam
esse v eram et ipsam esse falsam.

A douăsprezecea opinie, care în general este susţinută de toţi la ora actuală, este aceea că „insolubila" e o propoziţie menţionată în unele cazuri fortuite, propoziţie care — dacă ar semnifica în acelaşi caz fortuit ceva precis, aşa cum pretind termenii — rezultă că ea însăşi e adevărată şi ea însăşi e falsă.

Explicaţiile date acestei soluţii arată că propoziţia „insolubilă" este o propoziţie empirică care nu poate fi adevărată sau falsă în afara timpului, ci numai în intervale limitate de timp.

Sînt două lucruri interesante cu privire la această soluţie. In primul rînd, informaţia preţioasă că această opinie e susţinută de "toţi la ora actuală".

Dar care e în fond această soluţie? Este soluţia lui Buridan, care face [Sa] depindă valorile de adevăr ale unei propoziţii de timpul în care această Propoziţie are aceste valori, însă, spun partizanii acestei soluţii, o propoziţie empirică declarată la un moment dat adevărată sau falsă duce direct la o ^insolubilă" dacă vrem să vedem care-i valoarea ei de adevăr în afara [u]mpului.

Această soluţie face parte dintr-o teorie mai amplă — şi acesta-i al ^ea punct interesant relevat de soluţie —, aşa-zisa teorie a obligaţiilor care se să ocupe un capitol întreg *'(tractatus)* în manuale. După această

teorie, există un timp de obligaţie -— *tempus obligationis* — pentru orice poziţie empirică, în intervalul căruia cel ce afirmă este legat de afirmaţia sa şi în afara acestui interval de timp este eliberat de orice obligaţie faţă de propoziţia sa.

Teoria *obligatoria* apare încă din secolul al XII-lea şi se dezvoltă în legătură cu tehnica discuţiei — *ars dispuiandi.* Astfel, găsim la un logician bine cunoscut din Evul Mediu, Radulphus Strodus (care scria prin jurul anului 1370), şi de la care posedăm un tratat întreg asupra teoriei *obliga-liones,* definiţia lui *Obligaţia* : „Obligaţia este o enunţare la care cel ce răspunde *(respondens.)* consimte sau trebuie să fie obligat să răspundă". Teoria obligaţiilor — pe care Strodus o numea o *„miliţia sclwlastica"* — defineşte şi durat-timpului unei obligaţii: *Tempus obligationis durat ab instanti, quo caş adnultitur, quousque dicat opponens „Cedat tempus obligationis" vel se trans* fert ad disputandum in alia materia vel penitus dimittit disputationem.* Adi timpul obligaţiei durează din momentul în care ai admis propoziţia empirică, şi pînă cînd opozantul — *opponens* — spune: „Timpul obligaţiei încetează" . ..

Teoria obligaţiei stabileşte de asemenea diverse situaţii — *status* — care sînt definite într-o manieră precisă şi obligaţiile respective, care decurg din aceste situaţii în cadrul discuţiei şi răspunsurile care trebuie date în fiecare *status.*

Nu putem intra în detaliile acestei teorii destul de interesante, dar arn văzut că soluţia lui Buridan este bazată pe această concepţie.

13. *Tertiadecima ponit plura puncta: Nulla res creata potest distincte*
repraesentare se ipsam formaliter, şed bene obiective: nulla propositio mentalis
proprie dicta potest significare, se ipsam esse veram, nec, se ipsam esse falsum;
pars propositions mentalis non potest supponere pro ipsa propositione; *o-iniiis*
propositio insolubilis est propositio vocalis, scripta vel mentalis improprie dicta]
cuilibet insolubili corrcspondet aliqua mentalis proprie dicta vera et aliqv.n
falsa.

A treisprezecea opinie pune mai multe puncte: Nici un lucru creat nu poate să se reprezinte el însuşi în mod distinct într-o manieră formală; dar (el poate să se reprezinte el însuşi) cu totul obiectiv; nici o propo-1 i ziţie mentală propriu-zisă nu poate semnifica că ea însăşi este adevă-| : rată sau că ea însăşi e falsă; o parte a unei propoziţii mentale nu poat fi pusă în locul propoziţiei însăşi; orice propoziţie insolubilă e o pr poziţie vocală, scrisă sau mentală impropriu-zisă; oricărei „insolubile îi corespunde o propoziţie mentală propriu-zisă adevărată sau o (pi"[c]' poziţie mentală propriu-zisă) falsă. Aceasta e soluţia lui Pierre d'Ailly, căreia i s-a mai adăugat şi punctul de vedere al lui Albertus de Saxonia *(Nulla res creata potest distincte rep>'^*
sentare se ipsam formaliter . . .).

Am discutat mai sus aceste soluţii, aşa că nu ne mai oprim la acer-
„opinie".

14. *Quartadecinza opinia, quae est fiindamentum rnuliarum praeceden:'*
et ideo. . . plus subterfugere quam respondcre, conaiur, ponit insolubilia
v end a penes fallaciam accidentîs.

A paisprezecea opinie, care e fundamentul multor (soluţii) precede şi pentru. aceasta face efortul de a evita, mai ales, decît a rezo-; presupune că insolubilele trebuie

rezolvate prin *fallacia accidci.*'-

Acest gen de sofism *fallacia accidentis* a fost amplu tratat de Aristotel • *T)e sophisticis elenchis* (§ 20), cu toate să nu în modul acesta rezolvă el ^fisroul mincinosului . Eroarea comisă într-un astfel de paralogism consistă ?° ipoteza, admisă implicit, că subiectul şi predicatul au toate atributele !^{h} j_{n} comun. Comitem cel mai des acest sofism în formulele scurte, cînd expresie poate fi întrebuinţată, în rnod eronat, în mai multe sensuri. De •enrplUi spun partizanii acestei soluţii — după cum explică Paulus Vene-$_{ms}$ _ cînd Socrate spune „Socrate spune falsul", el spune ceva fals; dar $;_{n}$ argument noi avem „Socrate spune ceva, şi acest ceva este fals, deci Socrate spune falsul" ; atunci partizanii acestei soluţii *(quartadecima)* refuză concluzia, spunînd că avem aici un sofism prin accident, prin schimbarea termenului „fals", într-adevăr, în antecedenţă termenul „fals" e pus pentru un anumit lucru pe care Socrate îl declară fals, dar în consecventă termenul e plasat pentru tot ce spune Socrate, inclusiv propoziţia declarată de el. Să presupunem că în nici o propoziţie partea nu e pusă pentru un întreg din care ea face parte — raţionează partizanii soluţiei — şi nici pentru un întreg echivalent. . . Rezultă atunci, cu toată evidenţa, că propoziţia *Socrates dicit falsum* înseamnă că Socrate spune ceva fals sau că ceea ce spune el : însuşi e fals, dar ceva fals diferit de ceea ce spune el."

15. Cea de-a cinsprezecea soluţie e cea a lui Paulus Venetus. El trece în revistă soluţiile date înaintea lui, discutîndu-le amplu, ceea ce-1 duce la unele concluzii care sînt, în fond, distincţii relative la soluţiile precedente. Să vedem mai întîi ce spune despre aceste distincţii.

Pro declarations quintadecimae opinionis infertw. . . .Omne insolubile aut oritur ex actu nostro aid ex proprietate vocis. . . Propositionum quaedam habent reflexionein supra se, quaedam non ; . . . habentium reflexionem supra se quaedam habent immediate, quaedam mediate ; . . . et quaedam se ipsa ponunt, quaedam se destruunt; significatium, se esse falsa, quaedam hoc significant «c *per se, quaedam de per accidens ; quaedam sunt totaliter illativae suarum j (ilsitatem , quaedam partialiter. . . Propositio habens reflexionem supra se non insolubilis est illa, quae non est totaliter nec partialiter illativa suae falsitatis. . . "- wpositio insolubilis est propositio habens supra se reflexionem suae falsi-taits totaliter vel partialiter illativa,. . . Multae p'/opositiones insolubilis nomi-natur,* $_{uae,\ non}$

Pentru expunerea celei de-a cinsprezecea opinii, se spune: . . . Orice „insolubilă" e generată sau de unul dintre actele noastre, sau de o proprietate a discursului. . . Unele propoziţii au o reflecţie asupra lor însele, unele (propoziţii) nu o au ; unele (propoziţii) dintre acelea care au reflecţie asupra lor însele o au de o maniera imediată, altele de o manieră mediată ; . . . şi unele se impun ele însele, altele se distrug ele însele; unele (propoziţii) din cele ce semnifică ele însele a fi false, semnifică prin ele însele, unele „prin accident" ; unele (propoziţii) sînt mod total cauzele falsului lor, altele în mod parţial. . .

ziţia avînd reflecţie asupra ei însăşi noninsolubilă este aceea ^{u} e nici total, nici parţial cauza falsului său. . . Propoziţia inso-f^i $^{e?te}$ ° propoziţie avînd reflecţie asupra ei însăşi, ceea ce provoacă Caisul ei total sau parţial. . . Sînt numite insolubile multe propoziţii care nu sînt insolubile.

p_{r}; $_{r}{}^{u\ v}$oni urmări toată această discuţie pe care Paulus Venetus d face ire la cele paisprezece soluţii şi care de altminteri nn a dure mar<=>

lucru, în afara cîtorva delimitări, de unde reiese poziţia sa eclectică în raport cu acest subiect. Vom spune numai că poziţia lui Paulus Venetus nu e ori, ginală; este o poziţie bazată pe soluţia lui Albertus de Saxonia şi pe teoria. obligaţiilor.

Observaţii asupra soluţiilor date problemelor insolubilia de logicienii scolastici

Să facem acum un bilanţ al acestor tentative de a rezolva paradoxul mincinosului şi diversele lui variante de logicienii scolastici.

1. O primă observaţie care se impune este asemănarea tuturor acestor soluţii sau mai ales principiul logic comun care le fundamentează pe toate. Faptul e subliniat chiar de Paulus Venetus cînd observă că opinia a paisprezecea e fundamentul a mai multe soluţii precedente. Dar această soluţie *(quartadecima)* rezolvă paradoxul mincinosului *per fallaciam accidentis.* Altfel spus, logicienii scolastici constataseră, în fiecare dintre soluţiile date, ci într-o „insolubilă" se consideră „prin accident" un lucru ca si cînd ar fi un alt lucru. Chiar dacă logicienii scolastici s-au pierdut printre alte consideraţii asupra paradoxelor, au avut grijă să pună în relief confuzia de sensuri făcute prin accident. Putem rezuma în trei categorii de sofisme *per fallaciam accidentis* toate soluţiile logicienilor scolastici:

— Se ia prin accident partea drept întreg, adică falsul unei expresii parţiale drept falsul expresiei întregi;

—- Se ia prin accident un interval de timp determinat, cînd o propoziţie este adevărată sau falsă, drept un interval de timp nedeterminat;

—>• în sfîrşit, se ia prin accident o propoziţie mentală *proprie dicta* drept o propoziţie orală sau scrisă.

Această eroare făcută „prin accident" reprezintă nodul logic al problemei.

E de remarcat că nici unul dintre logicienii contemporani n-a considerat acest punct de vedere — singurul logic de altminteri — că numai „prin accident" se pot confunda două lucruri diferite şi astfel toată problema paradoxelor intră în cadrul sofismelor. Vom vedea mai departe că soluţia logică este în mod precis *per fallaciam accidentis.*

2. în toate aceste soluţii distingem unele situaţii: deosebirea momeli'
telor ataşate propoziţiilor cînd ele sînt adevărate sau false; deosebirea părţw
de întreg; deosebirea făcută între propoziţiile mentale, vocale sau scrise
etc. Dar toate aceste deosebiri nu sînt altceva decît deosebirile găsite de
logicienii contemporani, utilizate în scopul de a rezolva paradoxele şi numite
actualmente „niveluri de limbaje", „logică şi metalogică", „limbaj şi meta
limbaj" etc.

3. Comparînd soluţiile scolastice cu cele moderne ale „mincinosului^,
o remarcă se impune de la sine: pe cînd logicienii scolastici vor să arate &

c e c o n s i s t ă e r o a r e a d e l o g i c ă f ă c u t ă ş i s ă a i b ă î n a c e l a ş i t i m p o e x p l i c a t ^ a p a r a d o x u

lui, logicienii contemporani, în prezenţa paradoxului, stabile[5.0].
ce convenţii trebuie făcute pentru a evita apariţia paradoxelor. Logicie""
actuali nu' doresc clarificarea logică a paradoxelor şi nici măcar nu-şi p
întrebarea pînă la ce punct sînt adevărate regulile date pentru a elimi»
contradicţiile unei teorii deductive, într-adevăr, iată ce scrie Hans Reiche»'

•u în lucrarea sa *Elements of Symbolic Logic* (New York, 1948): „S-a | întrebarea dacă e necesar să introducem aceste reguli (ale « nivelelor S[u] limbaj»)- Un lucru e sigur: singura raţiune pe care o putem da pentru [es]te reguli e aceea că ele exclud contradicţiile, întrebarea dacă teoria titmrilor sau teoria nivelelor de limbaj e adevărată nu se pune." Vedem deci "poziţia scolastică era mult mai logică, fiindcă dorea să lumineze contradicţia si prin această lumină, îndreptată asupra nodului problemei, să producă dispariţia contradicţiei, înţelegem, într-adevăr, foarte bine ceea ce ni se spune prin afirmaţia: Nici un lucru creat nu poate să se reprezinte distinct şi formal el însuşi *(Nulla res creata potest distincte repraesentare se ibsam formaliter ,* soluţia a treisprezecea j . E o problemă de logică si nu de convenţie prohibitivă. Şi caracterul logic al acestui răspuns a fost înţeles de un singur logician contemporan, Ludwig Wittgenstein, care, după cum vom mai menţiona, a exprimat exact şi aproape textual aceeaşi idee, fără nici o aluzie la logicienii scolastici, în concepţia lui Wittgenstein, teoria russelliană a tipurilor, care apare şi ea ca o simplă convenţie, nefiind deloc necesară, este, după el, exprimată în chip eronat de către Russell, fiindcă este evident că „nici o propoziţie nu poate spune ceva asupra ei însăşi, fiindcă semnul *propoziţional* nu poate fi conţinut în el însuşi" (prop. 3. 332). Şi Wittgenstein adaugă: *„D. îs ist die ganze* « *Theory of types* »", aceasta este întreagă teoria tipurilor.

4. Putem constata în plus că nimic esenţial din ceea ce timpurile noas
tre au spus cu privire la problema paradoxelor logico-matematice nu depă
şeşte soluţiile logicienilor scolastici.

5. în sfîrşit, dacă examinăm într-o privire de ansamblu soluţiile sco
lastice şi cele ale logicienilor contemporani, putem spune că nici unii, nici
ceilalţi n-au găsit soluţia logică şi simplă, capabilă să clarifice toate punctele
problemei, aşa cum sînt diversele soluţii date sofismelor de Aristotel în *De
sophisticis elenchis.*

Pluralitatea soluţiilor logicienilor scolastici arată că soluţia logică a „mincinosului", definită şi indiscutabilă, nu fusese găsită încă, deşi aceştia ajunseseră foarte aproape de nodul logic al problemei, în tot cazul mult mai aproape decît contemporanii noştri.

Dar nici logicienii moderni n-au găsit această soluţie, şi simţim atît în
[a], a soluţiilor actuale, cît şi în a celor scolastice aceeaşi insatisfacţie intelectuală.

/p [conc^u]zia lui Beth din cartea sa *Fondements logiques des mathematiques*
aris, 1955), deci în timpurile noastre, s-ar fi putut impune şi — *mutatis*
[//]*a.ndis* — \g, sfîrşitul Evului Mediu: „Pentru acest motiv, descoperirea
[c] [lnoir]>-iilor a compromis atît de grav şi logica generală şi teoria mulţimilor,
e^se instituise în rivală a logicii, şi constituie un pericol ameninţător pen-
in tregul edificiu al ştiinţelor deductive şi îndeosebi pentru matematici".

a Dacă în comparaţie cu noi, logicienii scolastici au avut avantajul de o se încurca de teoria rru;lţimilor, şi aceasta pentru bunul motiv că nu din Un°^eau- • • e sigur că erau perfect conştienţi de gravitatea problemei

Zc ^Unct de vedere epistemologic, şi de aici amploarea cercetărilor lor în domeniu, cercetări care nu erau deloc *Spielereien,* cum credea Prantl.

III. PROBLEMA PARTICULELOR SYNCATEGOREMATA

Am amintit de problema particulelor numite *syncategoremata* sau *synci tegoreumata.* Această problemă, importantă în Evul Mediu şi absolut ignorata în timpurile noastre, a fost probabil considerată ca aparţinînd gramaticii, Dar acest punct de vedere este absolut fals şi o vom demonstra mai departe, într-o istorie a logicii ca aceea a lui Bochenski, problema particulelor *syncategoremata* este de-abia menţionată *(Formale .Logik,* 26.01, 26.09), în paragraful „Concepte fundamentale semiotice". Manualele moderne de logică nu conţin această problemă şi ar fi interesant de stabilit cînd a dispărut acest capitol din tratatele de logică.

Problema particulelor *syncategoremata* îşi are originea în lucrările unui gramatician latin, Priscianus (care conducea o şcoală celebră la Constanti-nopole spre sfîrşitul secolului al V-lea şi începutul secolului al VI-lea), şi în special în lucrarea sa capitală *Insîitutiones grammaticae* (în XVIII cărţi), operă vizibil influenţată de teoriile logico-gramaticale ale stoicilor. Am semnalat în introducere locul important al acestei probleme în tratatele din Evul Mediu.

Să vedem, mai întîi, care sînt aceste *syncategoremata* şi cum s-a ajuns la concluzia că au o legătură strînsă cu logica.

Exista şi în Evul Mediu o clasificare a ştiinţelor şi printre ştiinţele studiate atunci exista, clasată la locul său, „ştiinţa discursivă" — *scientia sermocinalis,* un nume curent la acea epocă, — prin care se ajunge la „rezultate" în celelalte ştiinţe. *Scientia sermocinalis* era şi ea împărţită în trei alte ştiinţe, cu scopul de a învăţa să vorbim corect, să vorbim cu elocinţă si să vorbim adevărat. Găsim această împărţire la Wilhelm de Shyreswood (m. 1249):

Scientia sermocinalis

1. *Grammatica, quae docet -recte loqui*
2. *Rhetorica, quae docet ornate loqui*
3. *Logica, quae docet vere loqui.*

Logica se ocupă în mod principal cu silogismul, a cărui cunoaştere presupune cunoaşterea propoziţiilor care-1 compun, şi fiindcă orice propoziţie e compusă, la rîndul ei, din termeni, cunoaşterea termenilor se impune.

Nu vom urmări toate detaliile acestei probleme de logică cu aspect gramatical, ci ne vom opri direct la problema particulelor *syncategoremata*

începînd să studieze propoziţiile prin termenii lor constitutivi, logici' enii au constatat că unii sînt absolut necesari pentru construirea unei propoziţii, iar alţii nu sînt. Wilhelm de Shyreswood ca şi Petrus Hispanus şi ceilalţi logicieni spun precis că propoziţia are numai două părţi, substantiv^ şi verbul, celelalte părţi sînt numite *syncategoremata: Sciendum autem & quod logica duas tantum ponit paries orationis, scilicet nomen et verbum', cetera autem partes appellat syncategoremata.*

Sau, altfel spus, există cuvinte care au un sens autonom prin ele însele» acestea sînt numai substantivul şi verbul şi ele se numesc *categorematt'* alte cuvinte, ca prepoziţii, conjuncţii, adjective nedeterminate, particule o[e] legătură, particule de flexiune etc. nu au un sens determinat şi autonoiD; dar primesc un sens determinat în propoziţie în raport cu *categoremata, Ş*[1] de aceea se numesc *syncategoremata.*

Termenul *syncategoremata,* care se găsea şi la stoici şi, bineînţeles, Priscianus, e compus în felul acesta (şi logicienii scolastici aveau grijă •• l explice) : *„syncategoremata* e un cuvînt grec, *syn* înseamnă *cum, syn* = ˢ— *cum* si *categorare* însemnînd *praedicare,* de unde *categoriae,* care în limba Mină se spune *praedicamenta ;* de unde apoi, dacă spunem că *praedicari* " seamnă *significari princip aliter,* atunci *categoremata* pot fi numite *signi-f cânţi a* = semnificativele şi *syncategoremata* pot fi numite *consignificantia* = "L consemnificativele ".

Chiar Priscianus defineşte în tratatul său *syncategoremata: Par ţes iaititr orationis sunt secundum dialecticos duae, nomen et verbum, quia hae solae etiam per se coniunctae plenam tăciuni orationem, alias autem paries syncategoremata hoc est consignificantia appellabant.* Cu alte cuvinte, particulele *svncategoremata* nu sînt cuvinte „semnificative", ci cuvinte „consemni-ficative", care primesc un sens numai într-un context.

Thomas d'Aquino este chiar mai „categoric" în caracterizarea particulelor *syncategoremata: „Syncategoremata,* care prin ele însele nu reprezintă nimic precis, ci numai felul de a fi al cuiva sau al altcuiva.

Sau cum se exprimă Duns Scotus: *Syncategoremata non sunt dictiones per se significantes.*

Locul acestor particule este evident nu numai în gramatică, dar şt în logică şi cu ele se face un gen special de predicaţie. Pentru a clarifica acest punct, ne vom adresa lui Abelard, care, în vastul său tratat *Dialectica,* arată apartenenţa acestor particule la problemele de care se ocupă logica. Cum vede 'el rolul acestor particule în propoziţie? El atribuie particulelor *syncategoremata* capacitatea de a caracteriza, dar numai într-un chip particular, ceva analog cu caracterizarea prin care modalităţile (posibil, imposibil, necesar etc.) caracterizează propoziţiile, ceea ce, în sfîrşit, se reduce la o modificare de fapt a lucrurilor. Iată textual ce scrie Abelard cu privire la acest subiect: „Ia seama că legătura gramaticienilor, pur «constructivă », este diferită de legătura atributivă pe care o au în vedere dialecticienii" *(Oeuvres cho'is'ies* de Abelard, traduse de M. de Grandillac, Paris, 1945).

. Cu acestea, cele două roluri ale gramaticii şi ale logicii sînt perfect delimitate: unul se referă la construcţii corecte şi celălalt la predicaţii corecte. icaţiile făcute de *syncategoremata* fac deci obiectul logicii.

Abandonînd gramaticii problema particulelor *syncategoremata,* logica rnă a restrîns total cîmpul predicaţiei şi nu-i de mirare că tocmai prin Predicaţii imprudente s-a ajuns la contradicţii.

• . ^ rezumăm cele spuse anterior: particulele *syncategoremata* pot fi Pnvite sub două aspecte : l . unul de construcţie gramaticală corectă ; 2. altul atribuţie corectă, şi logica are rolul de a studia acest aspect.

Observaţii asupra problemei predicaţiei în Evul Mediu

Problema predicaţiei era în Evul Mediu mult mai vastă decît aceea *syncategoremata.* în afară de

interesul pur logic pentru această
Pred ' ma* era ^ interesul tehnic de a se preciza în fiecare caz- modul sofi lcat*ei- întinderea şi valabilitatea sa, ca prin aceste preciziuni să se evite

începînd cu studiul proprietăţilor termenilor — *De terminorum pro tatibus* — logicienii scolastici au construit mai întîi teoria „supoziţiei", *su^ sitio* fiind acceptarea unui termen în locul altuia. S-a ajuns în această pVţ| blemă la precizări uimitoare, care ar merita un studiu separat.

în afara teoriei *suppositio* şi în strînsă legătură cu ea, găsim şi alte probleme legate de predicaţie, anume „supoziţia" termenilor relativi *suppositio relativorum,* în fine teoria *ampliatio, appelatio* şi *restricţia* şi special teoria *distribuţia.*

Ampliatio este o lărgire printr-o „supoziţie" a unui termen comun şi *restricţia* e o restrîngere printr-o „supoziţie" a unui termen comun.

în fine, *appelatio* consistă în acceptarea unui concept ca si cum el reprezenta un lucru real existent: *appelatio est acceptatio termini pro se existente.*

Teoria *distribuţia* e si mai interesantă, şi această noţiune e definita astfel: *distribuţia* e multiplicarea unui termen comun, realizată prin semnul universal *omnis.* De exemplu, cînd spunem *omnis homo,* termenul *homo* e „distribuit" sau e confundat cu oricare din termenii săi inferiori. Şi e de remarcat că un termen singular nu poate fi „distribuit": *terminus singulara non potest distribui.*

Se vede că prin astfel de *suppositiones, significatio* unui termen poate fi accidental lărgită, restrînsă, interpretată cu o semnificaţie de existenţa sau chiar „distribuită" în mod eronat. Pentru a evita sofismele care decurg din „supoziţii" eronate, logicienii scolastici au dat multiple reguli pentru fiecare caz. Toate regulile ajung în cele din urmă la regulile privind particulele *syncategoremata,* despre care vom vorbi imediat în detaliu.

Principalele syncategoremata şi diviziunea lor

înfăţişăm acum aceste particule clasificate pe categorii, aşa cum găsim în manuscrisul lui Wilhelm de Shyreswood: *Syncategoremata Guilelmi de Shireswood.*

Găsim mai întîi o diviziune generală în trei clase: l. particulele plasate; aproape de subiectul unei propoziţii; 2. acelea care fac legătura între subiect; şi predicat; 3. în fine, cele care sînt plasate lîngă predicat.

Să ne ocupăm de toate aceste categorii.

1. Particulele *syncategoremata,* care sînt plasate lîngă subiectul propoziţii:

, ,,A) Particule *distributives:* ;..j a) afirmative:

(• ... • *omnis] totus, infinitus] qualislibet] quantuslibet] uterque.* b) negative:

nullus] neuter.

B) Particule *exceptives: praeter.*

C) Particule *exclusives: solus; tamen.*

2. Particulele *syncategoremata,* care fac legătura între subiect si p^re/ dicăt: *est; non.*

3. Particulele *syncategoremata,* care sînt plasate lîngă predicat:

în afară de aceste particule, Wilhelm de Shyreswood enumera şi alte , *porema**ta* care fac legătura între două subiecte, două predicate sau •ntrTdouă propoziţii, anume conjuncţiile:

1. consecutive: *si; nisi; quin;*
2. copulative: *d;*
3 *disiunctives: vel; an; ne; sine.*

Ace=tea sînt aşa-zisele constante logice sau functorii logicii matematice

Fără a intra în toate detaliile manuscrisului lui Shyreswood asupra tuturor acestor particule, vom spune numai ce ne pare esenţial în această problemă. , , • • , - • , • , , i

începem printr-o chestiune prealabila : de ce s-a dat o asemenea amploare studiului particulelor *syncategorematal* în primul rînd, fiindcă era o chestiune de logică, şi toate problemele care se legau de logică erau studiate pînă în cele mai mici detalii, chiar aparent nesemnificative. Dar era şi un alt motiv, mai puternic, de a trata într-un mod exhaustiv această problemă: aceste particule, neavînd un sens propriu, autonom, primesc sensuri accidentale, care duc uşor, prin confuzia lor, la sofisme. Şi am văzut că sofismele sînt amplu analizate în tratatele epocii. Vom arăta acum mecanismul de principiu al acestor sofisme.

Aceste particule pot avea, în mod general, două sensuri: unul *cate-gorematic* şi altul *syncategorematic.* Confuzia acestor două sensuri provoacă, natural, o eroare de raţionament.

Să luăm, de exemplu, particula nedeterminată *omnis:* cuvîntul „tot"-poate fi luat într-un sens *categorematic.* într-adevăr, *omnis* poate fi întrebuinţat în sensul pe care-1 are în propoziţia *mundus est omne,* şi aici sensul este *categorematic, omne* avînd un sens prin el însuşi, fiindcă semnifică universalitatea lucrului pe care-1 determină ; dar, în propoziţia *omnis homo currit, omnis* semnifică numai dispoziţia subiectului, în măsura în care e subiectul unei acţiuni, şi deci aici particula este întrebuinţată într-un sens *syncategorematic.*

Să luăm acum un alt cuvînt interesant: *infinitus.* Iată constatările pe care le face Petrus Hispanus în *Summulae logicales* cu privire la diversele semnificaţii ale acestui cuvînt: „Infinitivul e luat în sens *categorematic* cînd ttf Ii^men^ comun Şi atunci înseamnă cantitatea lucrului subiect sau predicat ; 6 ^Ua^ *n- SenS *s y^ncai_e Ş^orema ^c > cmd el nu spune cantitatea lucrului aU P^rec^cat' °i numai în ce categorie (sau raport) se găseşte subiectul • P^rec^cat; ?i astfel nu este un termen comun, ci o dispoziţie a subiec-pent Ş1 Un Semn distri but iv"- însfîrşit, Petrus Hispanus dă următoarele reguli

u a stabili semnificaţiile confuze ale cuvîntului *infinitus.* ş j *ft* ' InfinituHuat *syncategorematic* face ca termenul comun care-1 urmează este î C on^u^' ca in propoziţia *infiniţi homines cununi,* unde termenul *homines Aistrih* f-6 uiñîat într-o manieră confuză şi este un semn distributiv *(signum ' ou*

.

este în' f r°P°zHia m care cuvîntul *infinitus* este luat în sens *syncategorematic*

pentru o propoziţie copulativă, a cărei primă parte afirmă predicatul a d0u Un subiect, luat într-o oarecare cantitate continuă sau discretă, iar

unii oameni care fug şi apoi introducerea particulei *infiniţi* face ca predicatul să nu mai fie determinat.

3. A treia regulă se referă la *infinitus* luat în sens *categorematic.* ¡sau ;, semnificativ şi care se exprimă printr-o propoziţie copulativă a cărei primă parte afirmă o cantitate a subiectului, iar a doua neagă limita acestei cantităţi, aşa ca în propoziţia *Unea est infinita,* adică *Unea est quanta et non habet terminum suae quantitatis.* Această formă apare dacă infinitul este în predicat. Dar dacă este în subiect, prima propoziţie afirmă predicatul drept cantitate a subiectului, iar a doua neagă limita acestei cantităţi, ca de exemplu în propoziţia *aliquod corpus infinitum est album,* adică un corp oarecare de o mărime oarecare este alb, şi acest corp nu are termen (sfîrşit) pentru cantitatea sa.

Sînt multe distincţii subtile pe care doctorii Evului Mediu le făceau între diversele sensuri ale cuvîntului „infinit", dar nu putem intra în detalii. Vom spune numai că, dacă acestea ar fi fost cunoscute de matematicienii contemporani, multe probleme nu s-ar mai fi pus.

Pe scurt, închidem analiza infinitului cu regula lui Paulus Veneţus:

Infinitum tenet categorematice quando principale verbum determinare non potest; syncategorematice quando determinat.

Tot astfel distingem două sensuri pentru celelalte *syncategoremata.* Să examinăm cîteva care intervin ca functori în logica matematică.

Nullus. Această particulă are cînd sensul unei diviziuni după genuri, cînd pe acela al unei diviziuni după numere.

Praeter. Această particulă, întrebuinţată astăzi de logicieni ca un functor special, „în afară de", are mai multe sensuri, anume: 1. un sens aditiv, ca în propoziţia: *sex viri sunt hic praeter magistntm,* un sens exceptiv, şi acesta de două feluri, cînd diminutiv, cînd momentan (instantiv), ca în propoziţiile: *Socrates habet undecim digitos praeter unum* (diminutiv) şi: *omnis homo praeter Socratem currit* (instantiv).

Să examinăm îndeaproape ultima propoziţie: se exceptează o parte a întregului predicat complet, fiindcă această propoziţie înseamnă că Socrate este exclus din acest tot *omnis homo* şi aceasta *non secundum rem şed rations praedicati,* prin considerarea predicatului şi pentru aceasta particula *praeter* este aici o *syncategorema.*

Si. Sînt două situaţii pentru conjuncţia „dacă": ea arată cînd ordinea lucrurilor *secundum rem,* cînd ordinea lucrurilor *secundum sermonem*-în primul caz, *dacă* are sens *categorematic,* ca în propoziţia: *si Socrates currit, Socrates movetur;* în cel de-al doilea caz, *dacă* este o *syncategorema.*

Est. Copula este foarte discutabilă, şi logicienii Evului Mediu nu sînt complet de acord asupra faptului ca această particulă să fie considerata sau nu o *syncategorema.* Ideea îşi găseşte originea la Aristotel, care afirmase *(De Interpretatione,* l, 21a) că „este" semnifică o oarecare compoziţie şi ca fără compoziţie nu e posibil de înţeles. Cei ce credeau că „este" are un sens *syncategorematic* susţineau deci că afirmaţia lui Aristotel are sensul de *con-significare* şi *simul significare* şi că, prin urmare, aceasta primeşte un sens accidental, consemnificativ, şi 'deci *este* e o *syncategorema.*

Ne oprim aici cu analiza particulelor *syncategoremata.* Adăugăm nuniai că fiecare *syncategorema* a fost complet analizată, sensurile ei diferite clasate si se dădeau

nenumărate sofisme drept exemplu pentru fiecare sens. -

Operatorul „Omnis" . . . . . .

Ne vom ocupa acum mai îndeaproape de cuvîntul *omnis,* care e numit operatorul de generalizare, şi care a dat loc unei crize profunde în logică şi în matematica.

Gele două sensuri găsite de Petrus Hispanus pentru *omnis* sînt:

1. sensul *colectiv,* cînd are semnificaţia *universale,* ca în propoziţia *omnes apostoli dei sunt duodecim* şi cînd sensul lui *omnes* are puterea de a strînge într-o colectivitate pe toţi apostolii, construind astfel clasa apostolilor;

2. sensul *distributiv,* ca în propoziţia cu care începe *Metafizica* lui Aristotel: *omnes homines naturaUter scire desiderant,* şi unde *omnes* „distribuie" predicatul *desiderant scire,* ceea ce s-ar putea traduce, în acest mod distributiv, prin echivalentul său corect: „Fiecare om doreşte să cunoască într-un mod natural". Se vede că aici cuvîntul *omnis* nu-i întrebuinţat *universale,* ci *universaliter* (adică adverbial, nu predicativ).

Dacă nu se ţine seama de aceste diferenţe de sens, se cade în sofisme bine cunoscute, ca paralogismul:

. *Omnes apostoli dei sunt duodecim;*
Petrus et Jacobus sunt apostoli;
Ergo: Petrus, et Jacobus sunt duodecim.

Eroarea consistă în faptul de a confunda sensul „colectiv" cu sensul „distributiv"; prin semnificaţia sa colectivă, din prima premisă, unde *omnes* e luat în sens *universale, omnes* formează clasa, dar, cum nu e „distributiv", el. nu atribuie predicatul, *sunt duodecim,* la fiecare membru al ei.

în acelaşi fel, în propoziţia „toţi oamenii doresc să cunoască într-un mod natural", *omnes,* neavînd un sens „colectiv", nu formează o clasă, clasa tuturor oamenilor care ar avea proprietatea exprimată de predicat. Această clasă nu e formată, fiindcă *omnes* e luat aici în sens *universaliter; omnis* face doar ca un termen general să fie plasat în locul tuturor termenilor săi inferiori. Şi atunci se întreabă Petrus Hispanus, ce semnifică acest semn *(signum) omnis?* Iată raţionamentul său:

„S-ar părea că nu semnifică nimic, fiindcă orice lucru este universal sau particular, dar *omnis* nu semnifică nici un lucru universal, nici un lucru particular. Deci *omnis* nu e predicabil nici pentru unul, nici pentru mai mulţi."

Găsim apoi şi argumentaţia *contra,* aşa cum era obiceiul pe atunci:

„Dar dacă *omnis* nu semnifică nimic, a introduce acest cuvînt într-o propoziţie sau a-1 retrage nu poate să provoace adevărul sau falsul acestei propoziţii; propoziţia adevărată « *animal est homo* » nu trebuie să-şi schimbe valoarea sa de adevăr prin introducerea particulei *omnis,* deci « *omne homo est animal»,* ceea ce-i fals".

. Soluţia lui Petrus Hispanus constă în distingerea a două sensuri ale ui *omnis,* despre care am mai vorbit: sensul „colectiv", cînd cuvîntul *omnis* ste întrebuinţat în mod *universale* şi cînd însuşi sensul său creează o mulţime |o clasă); sensul „distributiv", cînd cuvîntul *omnis* este întrebuinţat în sens niversal — *universaliter* — , ceea ce face ca termenul comun de care e legat "e plasat pentru toţi termenii săi inferiori *(quia facit*

terminum communem

[u]m stare pro omnibus siiis inferiores).

într-un mod analog explică celebrul logician si operatorul *nullus,* pe a.re-1 reduce la echivalentul lui *omnis* cu negaţia plasată după: *nullus —'omnis* [1]°w. De unde rezultă imediat că *nullus* urmează calea lui *omnis.*

Se vede deci, din cele ce precedă, că atitudinea logicienilor şi maticienilor contemporani a fost extrem de imprudentă cînd au nes voit problema cuvîntului *omnis,* fiindcă se acceptă prin accident unul cele două sensuri şi se poate cădea uşor într-un sofism, dacă se ignorează act sensuri. O vom arăta imediat.

Paradoxul lui Burali-Forti şi soluţia sa scolastică

în examinarea problemei particulelor *syncategoremata* n-am avut un scop pur istoric; de altminteri, pentru acest motiv nici n-am intrat toate detaliile problemei, ca şi în cazul problemei *insolubilia.* Am voit n' să atragem atenţia asupra soluţiei unei probleme de mare importaiv subtilitate, apărută în zilele noastre, aceea a paradoxelor logico-mate; la care logicienii scolastici aveau deja răspunsul. Dar răspunsul lor e necunoscut în zilele noastre. Logicienii Evului Mediu posedau soluţia L şi simplă, care poate da deplină satisfacţie intelectuală tuturor spirii chiar celor mai pretenţioase. Şi această soluţie rămîne soluţia incom cea mai inteligibilă, cea mai clară, cea mai simplă şi, pentru aceasta, mai logică, am putea spune chiar cea mai aristoteliciană dintre toate soluţi date pînă în prezent.

Paradoxul. Matematicianul italian Burali-Forti a publicat în 1897 antinomie pe care a întîlnit-o în teoria mulţimilor, în articolul său *Una qtiestm sui numeri transfiniti* (Rendiconti del Circolo Matematico di Palern» voi. XI), Burali-Forti a expus acest paradox utilizînd mijloace pur formal adică aparatul logicii simbolice, aşa cum era constituit la vremea aceeai Giuseppe Peano şi şcoala sa.

Bertrand Russell îl formulează în *Principia Mathematica* (voi. I)' felul următor:

Se demonstrează în teoria mulţimilor că: 1. orice serie de numere ori nale defineşte un număr ordinal; 2. acest număr ordinal e mai mare cu unitate decît cel mai mare număr ordinal al seriei considerate; 3. seria ord nalelor (în ordinea mărimii lor) e bine ordonată. Să considerăm acum set tuturor numerelor ordinale; această serie defineşte un număr ordinal, notăm D, care e cel mai mare dintre toate numerele, în acest caz, seria tutu" numerelor ordinale conţine numărul ordinal Q, si deci numărul ordinal de prin această serie (a tuturor seriilor) nu este Q, ci £î + 1. Contradicţia frapantă: dacă Q este numărul ordinal definit prin seria *tuturor* ordinale>°| atunci O nu e numărul ordinal definit prin seria *tuturor* ordinalelor, ci w-r

Soluţie. Se poate rezolva acest paradox bazîndu-ne pe concepţia """ tică a particulelor *syncategorematice.* f

Să considerăm *toate* numerele ordinale posibile, definite mai sus p, seriile respective de numere ordinale. Pentru a evita această „jucărie log[1] cum spunea Poincare, să scriem pe o foaie de hîrtie propoziţia:

(1) „Am considerat *toate* numerele ordinale posibile şi afirmăm că # omis nici un număr ordinal, fiindcă numai cu această condiţie avem drel să spunem că le-am considerat pe *toate,* şi printre ele se găseşte cel mai *v*-ordinal posibil, O".

Această propoziţie (1) constituie, de altfel, angajamentul că n-a[1]

Să enunţăm acum propoziţia:

2| Să considerăm seria *tuturor* numerelor ordinale posibile, inclusiv Q, i rnare ordinal; atunci această serie defineşte un alt număr Q -f- l, i ai rnare ordinal, care nu e cuprins în seria *tuturor* numerelor ordinale ibile, determinată prin angajamentul (1)".

P Contradicţia exprimată prin propoziţia (2) nu-i posibilă. Nu există n alt număr ordinal în afara *tuturor* numerelor ordinale considerate de VI" nozitia (!)• Dacă am putea gîndi un alt ordinal, numărul O + l, atunci ^f fi trebuit ca acesta să se afle deja printre *toate* ordinalele posibile, fiindcă, rf data aceasta, nu considerăm că *toate* n-ar avea semnificaţia de *toate,* în acest caz, cel mai mare ordinal considerat de (1) ar fi O -f l şi nu Q.

Prin urmare, în propoziţia (2) „să considerăm seria *tuturor* numerelor ordinale posibile, inclusiv O, cel mai mare . . .", cuvîntul *tuturor* nu are sensul colectiv" sau „categorematic"; cuvîntul *tuturor* în propoziţia (2) nu poate avea decît sensul distributiv sau *syncategorematic* şi e luat *universaliter.* Propoziţia (2) are deci exact sensul: „Să considerăm fiecare din toate numerele ordinale posibile, inclusiv £2, cel mai mare . . ." şi în această propoziţie termenul comun (numere ordinale) este plasat pentru toţi termenii săi inferiori fără a realiza o nouă serie care nu există conform angajamentului nostru (1)

Prin urmare, cuvîntul *toate,* întrebuinţat o dată în sensul său colectiv şi, adunînd *toţi* termenii săi inferiori într-o unitate închisă, nu poate fi întrebuinţat, relativ la aceiaşi termeni, într-un sens colectiv (sens epuizat prin prima întrebuinţare), ci numai în sens distributiv, în acelaşi fel în care *toţi* este întrebuinţat în propoziţia *omnes homines naturaliter desiderant scire,* termenul general fiind pus *(suppositum)* pentru fiecare element inferior, fără a le putea aduna într-un grup nou, fiindcă *omnes* nu are şi nu mai poate avea decît sens „distributiv".

Soluţia altor paradoxe

E de remarcat în soluţia scolastică a paradoxului lui Burali-Forti că aceasta e valabilă ca soluţie a tuturor paradoxelor „logice" construite cu *yiicategorema „omnis".* în acest scop reamintim propoziţiile principale ale cestor paradoxe.

a- *Paradoxul lui Cantor asupra celui mai mare număr cardinal.*

cel m mulţimea *tuturor* mulţimilor şi *Ne* numărul său cardinal: *Ne* este
no^cur niare număr cardinal posibil. Pe de altă parte, o teoremă bine cu-sub-mV^ ^eor*e* mulţimilor spune: numărul cardinal al mulţimii *tuturor* -l/' *r* ^muor lui *M* este mai mare decît numărul cardinal A/c' al mulţimii ' ^tradiţia e frapantă.

S0i'ernatfr ?ara.doxul dispare imediat dacă ţinem seama de sensul *syncate*-al lui *omnis.* Intr-adevăr, să presupunem că am determinat *toate* iKiiQ. atunci nu mai există vreo altă mulţime în afara *tuturor* propoziţia „mulţimea *tuturor* mulţimilor" nu poate crea o a.Cea-stă 'Ilne:. 9peratorul *„tocte"* are un sens distributiv, şi, prin urmare, ţioiea tJf Poz*t-ie semnifică „fiecare din toate mulţimile". Neexistînd mul-
b pUror mulţimilor, nu există nici sub-mulţimile sale. *Se conţi™ ara d°x ul lui Russell asupra mulţimii tuturor mulţimilor care~ nu 'n °a element.*

Să formăm mulţimea *tuturor* mulţimilor care nu se conţin ca element şi să căutăm dacă această mulţime se conţine ca element sau nu; ajungem .la o contradicţie.

Vedem că şi aici apare *syncategorema „omnis".*

c. Paradoxul lui Richard

Paradoxul e bazat pe aceste două propoziţii care definesc două mulţimi ' cu aceeaşi *syncategorema „omnis":* „mulţimea *tuturor* numerelor reale care pot fi exprimate printr-un număr finit de cuvinte". Nu mai e nimic de adăugat.

d. *Paradoxul lui Zermelo-Konig*

Acest paradox e bazat pe aceste două propoziţii care definesc două mulţimi cu aceeaşi *syncategorema „omnis" :*

„mulţimea *tuturor* numerelor reale care pot fi exprimate printr-un număr :finit de cuvinte";

„mulţimea *tuturor* celorlalte numere".

e. *Paradoxul lui Skolem*

Această antinomie apare într-o axiomatizare a teoriei mulţimilor care ar trebui să ne conducă la existenţa unei „mulţimi infinite Z şi a unei mulţimi *UZ* a *tuturor* sub-mulţimilor lui *Z".* Aici apare o dublă imprudenţă a matematicienilor cu privire la două *syncategoremata: infinitus* şi *omnis.*

f. *Paradoxul lui Go del*

Deşi paradoxul lui Godel are un alt aspect, care îl apropie mai curînd de antinomia mincinosului (observaţie făcută de Hilbert şi Bernays în lucrarea lor *Grundlagen der Mathematik),* se află cel puţin o propoziţie în teoria sa care conţine în acelaşi timp două *syncategoremata.*

într-adevăr, propoziţia centrală a teoriei lui Godel este bazată pe definiţia unei clase *K,* definită astfel: clasa *K* este clasa *tuturor* numerelor naturale *n* pentru care formula *[R(n); n]* este nondemonstrabilă.

Nu intrăm în detaliile acestei chestiuni pentru a. explica formula *|R(n); n],* fiindcă ceea ce interesează aici este faptul că paradoxul e construit cu două *syncategoremata: omnis* şi *non.* Aceasta ar fi de ajuns pentru a explica apariţia paradoxului, dar facem şi o observaţie suplimentară;. chiar verbul „a demonstra" poate avea semnificaţii „categorematice" şi „syncate-gorematice". într-adevăr, am văzut că conjuncţia *dacă* şi verbele *incipiţ* (începe), şi *desinit* (încetează, sfîrşeşte) sînt „semnificative" şi „consemni-ficative" şi scolasticii au dat multe exemple pentru a arăta sensurile lor diferite. Se poate vedea, în mod similar, că verbul „a demonstra" nu poate avea mereu acelaşi sens. Evident, a demonstra o propoziţie de geometrie este altceva decît a demonstra o tautologie logică sau, mai ales, de a demonstra o pr»' poziţie empirică. Mai mult, Godel consideră cuvintele „demonstrabil" Ş[1] „nondemonstrabil" ca predicate pe care le putem atribui propoziţiilor, ceea ce-i lipsit de sens. Dacă propoziţia demonstrabilă ar avea ca predicat ciivîntu» demonstrabil, predicat pe care 1-am putea distinge ca atare examinînd semnele constitutive ale propoziţiei sau celelalte proprietăţi ale propoziţiei, în rnod evident altele decît demonstraţia sa propriu-zisă, atunci propoziţia ar f[j] adevărată sau falsa fără demonstraţie, cu alte cuvinte propoziţia este *de-*

IV. CONCLUZII GENERALE TÎ ,:.-»/r

Am trecut în revistă problemele paradoxelor în Evul Mediu şi soluţiile? i t- făcînd aplicaţii la paradoxele logico-matematice contemporane. Ştim " 'acestea au fost împărţite în două clase de către F. P. Ramsey, în cartea Ca *Foundations of Mathematics* (Londra, 1931, anume: A) antinomiile care Sfnt construite cu noţiuni matematice şi logice, ca acelea de mulţime (sau. clasă) si de număr şi care apar cu necesitate în orice sistem matematic sau logic ' B) antinomiile în care se găsesc referinţe asupra gîndirii, limbajului sau asupra simbolismului şi care pot fi neglijate, fiindcă nu-i pericol ca ele cg. apară într-un sistem matematic sau logic.

Cele două grupe de antinomii au fost numite, respectiv, antinomii lorice şi antinomii semantice. Am văzut însă că această distincţie fusese făcută chiar de Aristotel, care precizase că aceste antinomii au aceeaşi soluţie. .

Din analiza precedentă rezultă că pretinsele paradoxe logice (paradoxul lui Burali-Forti, al lui Russell, Cantor, Skolem, Zermelo-Konig) sînt rezolvate prin teoria particulelor *syncategoremata* a logicienilor scolastici. Dar teoria. noastră a arătat că şi paradoxul lui Richard, care e considerat ca o antinomie semantică, precum şi paradoxul lui Godel îşi găsesc soluţiile lor cu ajutorul. aceleiaşi teorii ; de unde rezultă că împărţirea în antinomii logice şi semantice este fictivă. Această împărţire poate fi considerată ca o simplă indicaţie a domeniului în care ele pot fi întîlnite, dar din punct de vedere logic ele au, aceeaşi soluţie, exact aşa cum afirmă Stagiritul.

Un singur paradox n-a fost rezolvat în mod satisfăcător de logicienii Evului Mediu : paradoxul mincinosului. Am văzut însă că ei au găsit tot ceea ce au imaginat logicienii contemporani şi chiar mai mult, fără ca totuşi să dea o soluţie satisfăcătoare.

N-am intenţionat să dăm aici soluţiile tehnice ale paradoxelor, am vrut sa arătăm numai pînă la ce punct au făcut logicienii scolastici să avanseze soluţia acestor probleme. Un lucru e cert : dacă teoria mulţimilor ar fi apărut MI Evul Mediu, paradoxele generate de ea n-ar mai fi constituit o dificultate.

Cum se explică faptul bizar că, deşi mecanismul logic al paradoxelor este acelaşi, şi ele fiind deja rezolvate prin teoria particulelor *syncategoremata,* n;a fost găsită — *ipso facto* — şi soluţia pentru „mincinos" ? Nu-i decît o , singură explicaţie: mecanismul logic al paradoxelor se găseşte la un nivel °gic mai general, mai înalt decît acela unde funcţionează distincţiile pre- L icative ale particulelor *syncategoremata.* Am văzut că toate aceste particule Primesc sensuri accidentale. Ceea ce este deci comun la toate aceste *synca-cgoremata e* că, datorită lor, avem în propoziţie . o predicaţie accidentală,. ^ pgicienii scolastici au accentuat acest fel de atribuţie, făcînd chiar o mcţie^ între *praedicatio accidentalis* şi *praedicatio essentialis.* Credem că. a această cale trebuie căutată soluţia generală a tuturor paradoxelor, inclusiv bin gajr-a '.mincinosului", într-adevăr, o predicaţie accidentală poate foarte-cîn j u constatată, legitim permisă, dar ea nu poate defini nimic ; în momentul deft ve Servim de o propoziţie exprimînd o predicaţie accidentală, obiectul. JLPrintr-o astfel de propoziţie nu este definit şi deci aici nu avem o predicaţie.. inţuj , . Xstă totuşi în epoca noastră cel puţin doi matematicieni care au avut Unv,i la acestei idei, fără să fi făcut nici o aluzie la logica Evului Mediu:

este Richard, celălalt Poincare.

Jules Richard, în articolul său *Leş Principes des mathematiques et l*$_e$ *probleme des ensembles (Revue generale des Sciences pures et appliquees,* voi. 16 *1905),* după ce a construit paradoxul care-i poartă numele, îi dă şi soluţia'. El arată că mulţimea *tuturor* mulţimilor definite printr-un număr finit de | cuvinte nu este definită, fiindcă n-ar putea fi decît printr-un număr infinit de cuvinte. E ceea ce am spus mai sus.

Pe de altă parte, Henri Poincare, examinînd soluţia lui Richard rr *Science et methode* (Paris, 1908), se declară de acord cu el şi scrie: „Astfel, l definiţiile care trebuie privite ca nonpredicative sînt acelea care conţin un cerc vicios". Celebrul matematician sesizase esenţialul problemei, dîndu-şi seama că nu există predicaţie în aceste probleme, fără ca totuşi să o fi exprimat într-un mod tehnic-logic.

Observaţiile acestea ne par fundamentale pentru soluţia unică a tuturor l paradoxelor prin metoda predicaţiilor accidentale, pe care am menţionat-ol mai sus. Dar lucrul acesta 1-am făcut în altă parte.* Credem totuşi că arai atras suficient atenţia asupra interesului pe care-1 prezintă, pentru logical în general şi pentru problema paradoxelor în special, cunoaşterea acestorl două teorii scolastice, a problemei *insolubilia* si a particulelor *syncategoremata*| cărora nu li s-a dat destulă importanţă în zilele noastre.

Revue Roumaine des Sciences Societies,
serie de Philo sophie et Logique,
3,Bucureşti, 1965.

* Vezi mai departe în volum: *Problema paradoxelor logico-matematice.*

Gradele de libertate ale determinismului

Evoluţia ştiinţelor fizice în ultimele decade, a cărei rapiditate este mai mult decît surprinzătoare, a repus în discuţie conceptele fundamentale ale acestor ştiinţe. Această dezbatere a început în lumea ştiinţifică treptat, pe măsură ce progresau cercetările în domeniul subatomic, unde s-a constatat că ideile noastre familiare, ca şi intuiţiile noastre obişnuite nu ne mai ajută în interpretarea acestui domeniu. Noţiunile de determinism, de cauzalitate şi chiar de individ pierd sensul lor cunoscut şi domeniul subatomic rămîne, în fond, guvernat în mod exclusiv de calculele de probabilitate.

Relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg, trasînd o limită exactitudinii cunoştinţelor noastre fizice, pun în acelaşi timp o barieră intuiţiei noastre, care nu poate fi depăşită, tot aşa cum fluviul Styx nu putea fi depăşit de Jupiter.

Există, în timpul nostru, „determinişti" şi „nedeterminişti", de exemplu indeterminiştii şcolii de la Copenhaga •— N. Bohr, W. Heisenberg etc., şi există de asemenea determinişti, şi chiar „indeterminişti" apostaţi, cum este Louis de Broglie. Diferenţele care opun aceste două partizi ne pare că se datoresc unei înţelegeri greşite, provocată de o idee prea elementară despre determinism, acceptată aşa cum a fost ea moştenită de la Antichitatea greco-romană, fără să fie supusă nici unei analize critice.

In cele ce urmează, vom examina mai îndeaproape ideea de determinism, [a] cărei clarificare va arăta că tocmai această idee familiară, am putea spune [c]"iar naivă, adică intuitivă, despre determinism, este cauza acestor dispute.

Să vedem ce se înţelege în general prin determinism. A. Eddington [C1]-ează trei definiţii ale determinismului, care par într-adevăr să epuizeze ^° ce se înţelege de obicei prin acest nume.* Prima definiţie este aceea dată *bab* -7[a]P^[ace m] celebrul pasaj din lucrarea sa *Essai philosophique sur Ies pro-*stă [S ;'] "Trebuie deci să privim starea prezentă a Universului ca efectul Iig-[ril]f5[a]^[e] anterioare şi ca, în acelaşi timp, cauză a celei care va urma. O inte-este -[Care' P]entru [un momen]t dat, ar cunoaşte toate forţele de care natura fi d [anirna]tă şi situaţia respectivă a elementelor care o compun, şi dacă ar formi- °^ [vasta P]entru [a] supune aceste date analizei, ar cuprinde în aceeaşi uJ-a mişcarea celor mai mari corpuri din Univers şi acelea ale celui mai rf~[0ni' mrrnc n_ar] fi incert pentru ea, şi viitorul, ca şi trecutul, ar pentru ea."

Nouveaux sentiers de la science, p. 96 (Hermann, Paris, 1936).

Noi considerăm această definiţie ca fiind de natură metafizică şi ea poate fi găsită Ia toţi oamenii de ştiinţă clasică. Dar ea conţine o extrapolare necorectă, căci extinde facultăţile unei inteligenţe finite la o inteligenţă infinită. Marcel Boli scrie, referiiidu-se tocmai la această fiinţă „dotată cu facultăţi j nelimitate": „Ansamblul psihologiei conduce la a afirma că inteligenţa creşte în acelaşi sens cu complexitatea sistemului nervos, de la fiinţele cele mai elementare, pînăla om. Dar dincolo de acesta? Avem noi dreptul de a extrapola? Noi nu vom putea decide dacă inteligenţa creşte dincolo de om, sau dacă curba nu trece dintr-un maximum, în aşa fel că o complexitate infinită a j unui sistem nervos ar conferi posesorului său o inteligenţă nulă." [1]

Mecanismul acestei asimilări nelimitate şi nejustificate, în ceea cel priveşte fiinţa fantastică a lui Laplace, constituie de altfel o proiecţie psiho-l logică în lumea exterioară a omului de ştiinţă, a propriului său eu, obişnuită l si aproape inconştientă pentru el. în acest caz, ne imaginăm că efectul decurge! din cauza sa, chiar mai mult, că el este secretat de cauza sa, de aceeaşi manieră în care noi am face ceva. Dacă constatăm numai că anumite lucruri sau l anumite evenimente sînt în legătură, ne grăbim să decretăm că unele sînt ţ cauzele celorlalte şi în acest caz aplicăm, fără să ştim, o schemă antropologică, după care imaginăm cauza unui fenomen sau unui lucru, în acelaşi fel cum un om este cauza lucrului făcut de el.

Determinismul şi cauzalitatea sînt aşa de strîns întrepătrunse, că nu se face în general nici o distincţiune între ele.

Dar această confuzie a fost criticată în mod judicios de P ii. Frank: „Legătura cauzală nu este singura posibilă, dar ea are o importanţă practică" [2]. Şi Frank ajunge la fiinţa perfectă de care vorbea Laplace, care ar cunoaşte tot: „Cinci gîndim că toate legile naturale sînt cauzale, aceasta nu ar avea sens decît dacă aceste legi ar exista în afara şi deasupra inteligenţei omeneşti."

Astfel, determinismul, conceput ca simplu lanţ cauzal al fenomenelor, este o concepţie metafizică, din acelea pe care ştiinţa le numeşte „lipsite de sens".

Conflictul născut din problema determinismului este deci o consecinţă inevitabilă a conceperii sale vagi, datorat unei metafizici naive, pe care experienţa nu putea întîrzia ele a o infirma.

Să trecem acum la a doua definiţie, citată de Eddington. Ea este enunţată de către un poet veritabil, poetul *Rhubay aţelor,* Omar Khayyam: „Cu prima Argilă a pămîntului ei au făcut Ultimul Om Şi ei au semănat Grăuntele Ultimei recolte Şi prima Dimineaţă a Creaţiei a scris Ceea ce va citi Ultima aurora a zilei Judecăţii din Urmă".

Această definiţie a determinismului este privită de către _ Eddington ca definiţia sa *standard* şi el explică preferinţa sa astfel: „Fără nici o îndoiala, aceste cuvinte exprimă ceea ce noi avem în spirit cînd ne gîndim la determinism. Cînd spunem că universul fizic, aşa cum este reprezentat în prezent, nu este universul unde *prima dimineaţă de creaţie a scris ceea ce va citi ultwn-Q-aurora a zilei judecăţii de apoi,* noi arătăm în mod clar că abandonarea deter-

tf. ei şes limites (Kd. Flammarion. Paris, 1937}-

•Asinului nu este o şicană tehnică, ci o schimbare radicală de punct de

v ' Prin aceasta, Eddington confirmă ceea ce am spus la începutul acestui diu . jjeea de determinism (în sens clasic) se datoreşte unei acceptări lipsite *sA* orice control logic, definită de o manieră simplistă, sau mai bine, nede-f'nitâ, „pe care o avem în minte cînd ne gîndim la determinism".

Să trecem,' în fine, la a treia definiţie citată de Eddington, şi care se datoreşte filosofului C. D. Broad: *„Determinismul* este numele dat doctrinei următoare. Fie 5 o substanţă, <|> *o* caracteristică şi *t* un moment. Să presupunem că 5 este de fapt în starea *a* în raport cu ^ şi *t.* Este atunci imposibil de-a face această dublă ipoteză că tot restul Universului ar fi putut fi exact ceea ce el era în mod efectiv, şi că S, din contră, ar fi putut lua una din celelalte două stări posibile în raport cu <|*i.* (Cele trei stări posibile — *a* fiind una din cele -două — : a avea caracteristica <|*i,* a nu o avea, şi a fi in curs de a o schimba.)"

Eddington nu acordă mare credit definiţiei lui Broad, care, după el, ascunde o capcană. Dar definiţia lui Broad nu spune alt lucru, decît că un element oarecare din univers are o funcţie precisă în mijlocul realităţii fizice. Ea nu face nici o aluzie la natura acestei funcţionalităţi. Definiţia lui Broad este o concepţie mai justă a determinismului; ceea ce i se poate reproşa este că nu ţine cont de natura experienţei, care nu este niciodată exactă în sensul teoretic al cuvîntului. Pentru Broad, un element este o rotiţă angrenată în mecanismul horologeriei universului, o piesă avînd rolul său precis şi în mod exact stabilit în funcţionarea acestui mecanism. Dar el ştie că nu va ajunge niciodată să cunoască cu precizie absolută funcţionarea exactă a acestui element în univers. Deci concepţia determinismului lui Broad presupune că în realitate lucrurile se petrec exact, dar numai observatorul le cunoaşte în mod aproximativ, poziţie care nu are un caracter ştiinţific. Afirmaţia că există o astfel de înlănţuire perfectă între elementele universului depăşeşte infor-Jnaţia experienţei şi constituie în fapt o *idealizare* platonică a ideii determinismului, la care ar participa într-un mod imperfect lucrurile materiale. jJefmiţia lui Broad, mai corectă decît aceea a lui Laplace sau aceea a lui Omar ^«ayyam, trebuie să primească un amendament pentru a avea un sens fizic (pentru^ că ea are un sens metafizic).

, Să explicităm definiţia lui Broad: să considerăm un element *x;* starea a m momentul *t* depinde de starea universului în momentul *t.* Cu alte cuvinte, ea elementului *x* la un moment dat este în funcţie de starea universului ^ moment: $x=f(L^r)$, deci *x* este în funcţie de univers. Dar, fiindcă *Uncţie a unei variabile poate fi considerată de asemenea ca funcţie j chiar dacă noi nu putem s-o explicităm, rezultă că *U* depinde el dep e' nrj J' ceea ce nu este altceva decît consideraţia raportului invers de f"11^ ^unc ţională între *x* şi *U.* Altfel spus, dacă *x* este funcţie de o i ar^ ' atun ci variabila *U* este ea însăşi funcţie de *x.* Aşadar, $x = /(L^T)^a$ *U = -o(x),* respectiv:

$$x=f(u)-+u=ş(x).$$

e?jte (jp ^asi-a concluzie, cu toate că pare paradoxala ia prima vedere, nu at*nuă °it con secinţa imediată a oricărei definiţii a determinismului care Versul\i-: ^ ^"area unui element *x* al universului depinde de însăşi starea uni-

Este evident că oamenii de ştiinţă nu au în minte această

idee, ci

numai dependenţa lui *x* faţă de variabila *U,* dar dependenţa *U = y (x)* e. în mod implicit enunţată în definiţia lui Broad, sau în alte definiţii ana!0J

Este evident, acum, că definiţiile determinismului, chiar cele care o formă mai controlată, nu pot fi acceptate, fiind mai degrabă idei simpija moştenire a unei metafizici naive sau populare. Determinismul nu poate conceput sub forma unui angrenaj ale cărui piese sînt perfect îmbinate. Fe„ menele şi obiectele pot fi grupate în familii, genuri, clase, sisteme, gaW Un element oarecare *x* are un oarecare rol în familia sa particulară, dar *' un rol complet diferit în universul din care el face parte. El nu intervine dire decît în familia de elemente care îl înconjoară imediat, şi nu intervine univers decît prin intermediul acestei familii considerate ca individ. Da(Becquerel spune că atunci cînd el mişcă degetul său, gravitaţia pe Sirii a suferit o schimbare, el enunţă exact determinismul naiv al definiţiilor citai mai sus, după Eddington. El exagerează cînd crede că există o legătu directă între degetul său şi steaua Sirius, căci Sirius nu ia contact cu deget
; său decît prin sistemul solar; numai în cazul cînd mişcarea degetului 1;
' Becquerel schimbă ceva în sistemul solar se poate vorbi de o schimbare tuală pe Sirius. Dar, aceeaşi problemă se pune relativ la raportul degetul' lui Becquerel cu Soarele: nu este un raport direct.

Cînd Becquerel ridică degetul său, el schimbă ceva în fluxul electr magnetic imediat vecin cu degetul; acesta rămîne, luat global, acelaşi, pent că nimic nu se creează, nimic nu se pierde şi, în consecinţă, nu se poate voi de o modificare a fluxului electromagnetic terestru, şi cu atît mai puţin a un modificări a gravitaţiei pe Sirius. Astfel, determinismul unui lucru se intim individual pînă la o oarecare limită, numai dincolo de care cîştigă o anumi! libertate, şi nu mai contează decît prin grupul din care face parte.

Undele făcute la suprafaţă de apele unui lac, de cîte o piatră, se întii pe o distanţă oarecare, şi dincolo de această distanţă apa lacului doaml liniştită, fără nici o legătură cu faptul considerat, în consecinţă, Broad l are în întregime dreptate cînd afirmă că „este imposibil de-a face aceas! dublă ipoteză, că tot restul universului ar fi putut fi exact ceea ce el era mod efectiv, şi că *S,* din contră, ar fi putut lua una din celelalte două st posibile". Degetul lui Becquerel nu schimbă nimic pe Sirius şi aceasta' pentru că acţiunea sa este prea mică sau neglijabilă, dar pentru că ea
. există, în fapt, decît pînă la o oarecare limită. Determinismul enunţat Broad este un determinism absolut şi poate avea loc într-un domeniu ţ°* restrîns, care poate fi numit *determinismul de ordinul zero sau fără grad de libertate.*

,

Apoi, mai găsim un *determinism de primul ordin, cu un singur g*il®-
libertate, cînd un element oarecare, cu toate că este supus unui riguros în cadrul unei aceleiaşi familii, într-un grup mai vast cîştigă u»» de libertate, starea sa puţind fi schimbată, fără ca universul sa reflj(această schimbare sau, pentru a vorbi în limbajul lui Broad, univers^ mînînd acelaşi. Şi, la fel, găsim un *determinism de ordinul al II-lea,* c'*-grade de libertate* etc. Putem astfel concepe natura constituită dintr-un an? perfect, rămînînd totuşi în ipoteza deterministă, piesele angrenajului nîndu-se cu precizie şi

gradele de libertate ale acestor piese ar permite t jocul şi mişcarea acestui angrenaj.

Ceea ce Broad nu menţionează în definiţia sa este, de exemplu, electron nu are acelaşi rol funcţional în univers ca acela pe care îl [a]

o nebuloasă. Determinismul depinde de chiar elementul considerat astru s.a entele între care el funcţionează. Alta este legătura între doi atomi şi de e e arbore, de exemplu, si alta este legătura între doi atomi, unul la
ai aCe rS si altul la Roma.

Bucur , £junea determinismului este mult mai complicată decît o for-stiinta clasică, care o voia simplă şi liniară, aşa cum o vedea concepţia

- Tificatoare a simţului comun.

SUB? „ezuită(din cele expuse, că fiecare element are determinismul lui . jar după rolul pe care el îl joacă în universul întreg. Dar acest rol îi Par \- Q libertate funcţională specifică în mecanismul naturii. Fiecare corp aCdividualizat are astfel determinismul său, care depinde de „personali-Mea" sa, ceea ce ne autorizá a spune că el are „destinul său". Nu există deci Determinism în general", ci „determinisme", funcţii particulare ale elementelor care constituie universul, care pot să aibă unele grade de libertate. Sensul determinismului cu un grad de libertate şi acela al determinismului cu două grade de libertate, de exemplu, sînt două lucruri diferite, două noţiuni diferite, care indică comportamente fizice diferite. Aşadar, nu putem vorbi de determinism ca de o singură legătură generală între elementele universului fizic cunoscut, ci ca de funcţiuni particulare ale lucrurilor, de destine individuale, care depind de chiar natura acestor lucruri.

Este deci evident că ecuaţiile diferenţiale care exprimă legăturile dintre elementele universului trebuie să conţină diferiţi parametri arbitrari, în raport cu numărul de grade de libertate ale elementelor considerate. Cînd fac aici un gest, nimic nu se schimbă pe Sirius, şi aceasta nu pentru că la o astfel de distanţă acţiunea mea este neglijabilă — ar fi un mod naiv de a exprima lucrurile — , ci pentru că degetul meu are mai multe grade de li-~5rtaTe î?[1] raport cu Sirius, şi în cadrul acestei libertăţi eu pot face gestul tara ca nimic să se schimbe pe acest astru, în acelaşi fel, cînd voim să urmărim evoluţia unui electron cu ajutorul unui microscop, trebuie să ne aşteptăm
a unele libertăţi ale electronului în raport cu microscopul — şi aceasta din Principiu, pentru că el nu face parte din aceeaşi familie de elemente ca aparatul

o* ru. Electronul poate „să-şi permită" unele gesturi libere în raport cu Cr°v°PUl' fără ca nimic să se schimbe, la fel cum degetul lui Becquerel schimbă nimic pe Sirius, prin mişcarea sa.

astăzi d aC-St m°-^' aProximaţn^e' incertitudinile, probabilităţile introduse sau d G catr.e Ştiinţă nu exprimă un oarecare grad al ignoranţei noastre, °ntolop' lnc*:Ftitudine subiectivă a observatorului, ci perceperea unor stări in natur^ p rite>. avţnd ° natură diferită, şi prin aceasta o funcţie diferită 'n raport' ma* m*c e^emen^ al universului are un determinism absolut, in raport °d el^mentele aceleiaşi familii cu el, dar el cîştigă un grad de libertate 5paţiu si ve emen tele care nu fac imediat parte din familia sa în timp şi aparţin' a^apata P.a\ multe grade de libertate în raport cu alţi indivizi care ~e grade d^l K^^ m^imp şi în spaţiu, pînă cînd el cîştigă un număr imens ^ ar u t 6 .. rtate, în raport cu cea mai mare familie, universul. Cu toate

^ fentele U Par^le sale- De aici urmează că relaţiile deterministe dintre 'Chitîibate ju^lversului nu sînt simetrice, adică aceste elemente nu pot fi ntre ele în funcţiunile lor. Elementele legate prin relaţia deter-

la limită l 6S'te-ma* jmP°rtant:> cu atît mai *mult* libertatea sa diminuează 1"1Port „ univei"sul însuşi, considerat ca unitate, este perfect determinat

minismului nu sînt comutative decît în interiorul unei aceleiaşi familii, enunţăm legea lui Newton, determinismul înţeles în spiritul acestei l face nici o distincţie între rolurile particulare dintre funcţiile diferite-corpurilor celeste în raportul lor reciproc. După cum s-a văzut, însă, dintre erorile determinismului conceput în mod clasic este aceea că el face, niciodată, nici o distincţiune între elementele care se determină recip Noi am văzut: dacă elementul *x* este în funcţie de univers, *% =*/(£/•), dar şi invers, *U = <p(x),* universul nu este funcţie de elementul *%,* pentru (această relaţie nu este simetrică. Aparenţa de simetrie între elementele versului este provocată de concepţia naivă a determinismului, aceasta <|-tribuind roluri funcţionale identice lucrurilor celor mai diferite, care au, mod evident, „destine" diferite.*

Scie'ntia, voi. *7 — 8,* Milano, 19j?

* *Notă* (din 1985). Dezbaterile asupra determinismului şi indeterminismului şi '^^a^v lor cu cauzalitatea aduc la iveală mereu noi nuanţări şi preciziuni. Problema a fost P^roin.°J mai ales de faptul că în domeniul microfizic nu avem decît o cunoaştere probabil' j

O dezbatere întreagă a fost închinată acestei probleme sub titlul *Detertna*'.<• *indeterminism,* la care au participat unii dintre cei mai mari fizicieni contemporan reticieni ai fizicii: W. Heisenberg, O. Costa de Beauregard, A. Matveev, J. Uimo, B. d -J. P. Vigier, D. Dubarle, J. L. Destouches. Această dezbatere a fost publicată în *Science et Synthese* (Gallimard, Paris, 1967), volum apărut şi în limba română sub titlu -*şi sinteză* (Editura Politică, 1969). în această lucrare cititorul poate găsi o serie de utile pe marginea ideii de determinism. Voi cita numai afirmaţia lui Heisenberg (trad- ! p. 245): „Termenii de *determinism şi nedeterminism* pot fi utilizaţi în diverse feluri Ş[1] sensul lor nu este foarte bine definit".

"» CC *it l*

/ °*

Definiţie şi

•••.r? • ••-";! •[1]-.[1]'. x.•.•>':•»••:• ;;; i-.

I. DEFINISABIL ŞI GÎNDIBIL

Q[um] definim? Iată întrebarea care va face obiectul studiului nostru. Nu vom încerca să descriem toate tipurile de definiţie, deoarece nu acesta este -copul acestor pagini. Sînt într-adevăr mai multe feluri de definiţii: nominale, reale, implicite, explicite, prin recurenţă, definiţii w *use* etc. (Le putem găsi, de .exemplu, în lucrarea lui *W.* Dubislav, *Die Definition,* Leipzig, 1931.) Voi. vom insista aici îndeosebi asupra *condiţiilor* definiţiei, aşa cum le găsim menţionate în tratatele de logică tradiţională. Iată o listă a acestor condiţii: 1) Definiţia trebuie *să se facă prin genus pro ximum şi differentia specifica.*

... .2). Definiţia se face prin caractere esenţiale şi nu prin accidente.

3) în orice definiţie trebuie să existe posibilitatea de a substitui defini-santul, definitului — *definiens* lui *definiendum* (Condiţia pascaliană).

. 4) Definiţia trebuie să convină întregului definit şi numai definitului — *toto et soli definita.*

_ . 5) O definiţie nu trebuie să fie construită *idem per idem,* ea nu trebuie sa. ţie tautologică. Nu se poate defini definitul prin definit — *definiendum <[J]f''. definiendum.* O formă mai dezvoltată a definiţiei *idem per idem* este ^*reitlus in definiendo* sau *diallela:* un lucru este definit printr-un altul, dar -[e]care din ele este definit prin elementele celuilalt.

j-, ^ .^ definiţie nu trebuie să conţină o contradicţie, nici o *'contradicţia - terminis,* nici o *contradicţia in adjecto.*

*i s f [m] [s]P[une] de la bun început că aceste condiţii sînt necesare, dar nu ca [lciente] pentru ca să avem într-adevăr o definiţie. Este posibil, de exemplu, s[iu] ^P/opoziţie prin care vrem să definim să nu fie construită *idem per idem* -a^nu fie [o] contradicţie şi totuşi să nu fie o definiţie.

două feluri de definiţii eronate care nu respectă regulile necesare suficiente) pentru construirea unei definiţii: *[s]pecifl[c]' • [e]fi[n]tf™]*[e] *Donate, prin care noi gîndim ceva, dar acest ceva nu este-*

-. ?[l] propriu conceptului definit (deşi îi convine).

[er]oîiată~ [exern]P[lu]< propoziţia „cercul este o curbă plană" '•S, este o definiţie

a e^, tt.erespectînd regula nr. (4) menţionată, şi în consecinţă nu convine
l *ej niţo.* Ea este o propoziţie adevărată, dar ca definiţie este eronată
a r-u identifică cercul printre celelalte curbe plane.
etim-ţiile eronate prin care noi nu gîndim nimic.
De exemplu,
er idem „numărul 2 este ceea ce noi gmdim prin cifra 2" nu
nirmV fi'i-n^ ~ 4-„„j._i-_.-- T..:.. -- .....

noi nu am gîndit absolut nimic. Şi în acest caz propoziţia enunţată este adevărată, ea fiind identitatea:

$$2 = 2,$$

dar ca definiţie ea nu spune nimic şi noi nu gîndim nimic în momentul clnd credem că este într-adevăr o definiţie. Acelaşi lucru se întîmplă cu definiţia „4 nu este 4"; această propoziţie este falsă, dar, dacă o considerăm ca definiţie, noi nu gîndim nimic asupra naturii numărului 4.

Ne vom ocupa mai de aproape, în cele ce urmează, de a doua categorie de definiţii eronate, acelea care sînt absolut nule ca definiţii.

Observaţie. Logica simbolică a considerat ca inutile regulile clasice ale definiţiei. Russell, în *Principia Mathematica,* spune că „definiţia nu este definisabilă şi nu este nici măcar un concept definit". „O definiţie, spune el, este o declaraţie că un oarecare simbol sau combinaţie de simboluri nou introduse trebuie să însemne acelaşi lucru ca şi o oarecare altă combinaţie de simboluri al cărei sens este deja cunoscut" (voi. I, p. 11, 1910). Din aceeaşi lucrare mai citǎm şi următoarea explicaţie: „Trebuie să observăm că o definiţie nu este, strict vorbind, o parte a subiectului în care ea apare, căci o definiţie se referă în întregime la simboluri şi nu la ceea ce acestea simbolizează." Ce sînt atunci definiţiile? După Russell, definiţiile nu sînt necesare, din punct de vedere teoretic, *definiens* puţind întotdeauna fi utilizat în locul lui *definiendum (op. cit.,* p. 12). „Definiţiile sînt, strict vorbind, [. . .] simple convenţii tipografice", spune el. Cu toate acestea, deşi le găseşte din punct de vedere teoretic „superflue", Russell crede totuşi că definiţiile aduc adeseori mai multe informaţii decît conţin propoziţiile în care ele sînt folosite.

Este adevărat că unii autori au căutat să controleze într-o oarecare măsură definiţia si să elimine arbitrariul ei, care apare în sistemele logico-formale. De exemplu, R. Carnap a dat cîteva reguli pentru definiţii (în *Logical Syntax of Language,* New York, 1937). Dar dacă definiţia rămîne o abreviere *(Abkurzung),* cum crede Carnap, toate aceste reguli sînt, în fond, foarte puţin. Nu dorim să intrăm într-un examen mai amănunţit al naturii definiţiei în logica matematică. Ceea ce ne interesează aici este faptul că, aşa cum este ea concepută, definiţia nu ţine cont de condiţiile amintite. Vom mai cita totuşi un matematician francez, Arnaud Denjoy.

în *L'Enumeration iransfinie* (voi. IV, *Notes sur Ies sujets controverses),* A. Denjoy distinge: ceea ce poate fi gîndit, ceea ce poate fi definit, ceea ce există. El analizează ideea de „a gîndi", şi conchide: „A ghidi un obiec concret înseamnă să preluăm din propria noastră memorie, să fixăm *w* atenţia spiritului nostru una sau mai multe imagini relative la acel obiec şi, prin ea singură sau prin reuniunea lor, să-1 caracterizăm pentru cunoaştere
noastră. A gîndi o specie înseamnă să gîndim unul sau mai multe • _ ___ . cunoscute de noi, desprinzînd imagini sintetice care să identifice pen spiritul nostru aceşti indivizi, trăsăturile desprinse arătînd incluziunea $_{tl}$ în specie", în sfîrşit, Denjoy analizează ce înseamnă „a gîndi o operaţi[6] ^ După ce a considerat în toată generalitatea operaţia de a gîndi, autorul tre la examinarea a ceea ce poate fi gîndit în matematici. El ajunge la o p^{rl} concluzie pe care o enunţă astfel:

„în toate studiile al căror subiect se referă la aritmetică, algebra "" analiză, şi în ciuda iluziilor contrare pe care le poate crea folosirea si"

* • «- j----—;i~ „—<v,„io materialul elementelor numerice efectiv gî

, către om se compune numai, şi se va compune totdeauna, dintr-un număr fnit de numere întregi".

Trecînd la analiza definisabilului, Denjoy remarcă cu justeţe: „Multe aradoxe din cele mai cunoscute din teoria mulţimilor se bazează, de fapt, ind pe echivalenţa diverselor accepţiuni acordate cuvintelor ca *a defini, ,',M})ierabil* etc., cînd pe premisa, pusă ca evidentă, a unui postulat fals".

Analizînd mai departe noţiunea de definiţie, el găseşte o condiţie *sine mia non* a definiţiei:

„Pentru a defini un obiect, trebuie mai întîi să gîndim acel obiect (adică, aşa cum am explicat, sa reunim în spiritul nostru imaginile al căror ansamblu caracterizează obiectul si formează o noţiune)".

Consecinţa pe care o trage autorul din această concepţie este următoarea: „Din punctul de vedere arătat, termenii *definisabil si gîndibil* trebuie să fie consideraţi ca echivalenţi" *(Op. cit.,* p. 942).

Examinînd acum a treia distincţie făcută în lumea obiectelor matematice, adică „ceea ce există", Denjoy afirmă că, din punctul său de vedere: l. ceea ce este gîndibil este definisabil şi are o existenţă reală; 2. există entităţi matematice care nu sînt nici gîndibile, nici definisabile. Autorul citat se serveşte de aceste distincţiuni pentru a arăta eroarea fundamentală comisă în construcţia paradoxului lui Richard.

Ideile lui Denjoy sînt deosebit de interesante; ele delimitează noţiunile *gîndibil, definisabil* şi *existent* şi stabilesc conexiunile dintre ele şi pînă unde sînt valabile aceste conexiuni. Chiar dacă aceste idei ar trebui să fie completate, nu rămîne mai puţin adevărat că orice analiză logică trebuie să plece de la aceste trei idei: gîndire, definiţie, existenţă şi că orice sistem logico-formal de matematici, care nu ţine cont de faptul că aceste trei noţiuni sînt esenţial legate, riscă să trateze despre altceva decît despre matematici.

Vom reţine în special, din examenul făcut pînă aici, următorul rezultat:

A defini corect un lucru înseamnă a gîndi acel lucru şi prin aceasta a afirma in mod matematic existenţa lucrului considerat.

Daca, de exemplu, vom da definiţii în mod incorect, *lucrul astfel definit mi este gîndit,* şi chiar dacă am presupune — o dată cu Denjoy — că există obiecte matematice fără a fi definisabile şi ca urmare gîndibile, nu este mai Puţin corect să conchidem: dacă un lucru este dat exclusiv prin definiţia < Şi această definiţie este dintre acelea pe care noi le-am clasat în a doua tegprie de definiţii incorecte, atunci noi nu gîndim nimic prin această «miţie şi, în plus, nu avem nici un drept de a presupune că lucrul există.

II. DEFINIŢIA „IDEM PER IDEM"

sijjji "3- notăm cu *D, definiendum,* şi cu *d, definiens,* semnul = fiind ul definiţiei. Definiţia Jui *D* prin *d* se va scrie atunci:

Condit. $D = {}^{T\text{M}}d$-

ij$_{et\}l}$ _* necesară pentru ca această formulă să nu degenereze

într-o definiţie
o ;j *[er] *idem* este ca *D* să nu fie identic cu *d,* adică *D* ^ *d.*
Altfel am avea

care, *ca identitate, reprezintă o propoziţie adevărată, dar ca definiţie este'eronat,- şi prin ea nu definim nimic.* Mai mult, noi nu gindim nimic prin această 4^'' niţie eronată şi obiectul presupus a fi exprimat prin *D* şi definit prin *D* = J nu există. .Dfl

Să presupunem că avem următoarea definiţie: „mulţimea *M.. es*ţ mulţimea tuturor mulţimilor care se conţin ca elemente ele însele". Cu alt cuvinte, dacă mulţimea a aparţine mulţimii a, atunci mulţimea a aparţine mulţime! *M:*

a 6 *M* = Dfa e a. ^

Condiţia unei definiţii care nu este *idem per idem* arată că mulţimea g nu poate fi identică cu mulţimea *M,* deoarece am avea [atunci definiţia-

a e a = Df<x

e a sau

M e M = DfM e *M.*

Deci, o dată cu definiţia (1), afirmăm, în acelaşi timp, condiţia a *J= M,* pentru ca ea să nu degenereze într-o definiţie eronată *idem per idem,* prin care nu gîndim nimic, şi, deci, nu afirmăm nimic ca existent.

în consecinţă, dacă nu avem o altă definiţie pentru *M,* alta decît aceea a mulţimii a (pentru că a ^ *M),* atunci *M* nu este definit prin (1). *Aceasta înseamnă că expresia* a e a *nu este definisantă,* ceea ce se înţelege ele la sine: definiţia unei mulţimi a şi proprietăţile care decurg pentru ea din propria sa definiţie nu pot fi definisante pentru nici o altă mulţime *M,* ci nurnai pentru mulţimea a.

Russell a crezut că asemenea expresii, ca a e a sau 9(9) nu pot fi formate, neavînd sens (pentru că ele nu respectă teoria tipurilor). Concluzia noastră arată că asemenea expresii sînt legitime, dar că ele nu sînt definisante. De exemplu, întrebarea dacă mulţimea numerelor prime se conţine sau nu ca element este o problemă legitimă, care are un sens precis şi de asemenea un răspuns precis: nu, ea nu se conţine ca element. Afirmaţia are un sens determinat şi noi gîndim cu adevărat ceva prin această propoziţie. Deci, nu putem interzice formarea unor expresii de forma a e a sau 9(9) (în comprehensiune), sau cu negaţie, ~ a e a, ~ 9(9).

Rezultă din cele discutate că regula definiţiei *non idem per idem* iiU mai permite definiţia „mulţimii tuturor mulţimiloi". Si presupunem că am definit noţiunea *m* de mulţime, sau că noi o considerăm ca o noting primitivă. Sfera noţiunii *m* este mulţimea tuturor mulţimilor, şi nu există altă mulţime în afară de sfera noţiunii *m.* A încerca să definim mulţimea *M* a tuturor mulţimilor prin mulţimea determinată prin noţiunea ^ înseamnă a defini *M idem per idem,* adică a nu defini în realitate nimîC' a nu gîndi nimic şi a nu pune nimic ca existent prin *M.*

III. DEFINIŢIA CONTRADICTORIE

Să considerăm un exemplu de definiţie contradictorie. Să presupun[6]^ ca mai sus, că avem o definiţie a unei mulţimi *N:* „mulţimea *N* este multi[111]. tuturor mulţimilor oc care nu se conţin ca element". Simbolic putem sf această definiţie astfel:

Condiţia definiţiei, anume de a nu fi o contradicţie, împiedică ca mul-
. a a să fie vreodată egală cu *N,* deci a ^ *N.* în consecinţă, dacă noi nu
em pentru *N o* altă definiţie decît aceea a mulţimii a (sau a mulţimilor a),
j^ mi este definit. Deci şi aici expresia ~ a e a nu este definisantă, dar ea
te legitimă, pentru că putem totdeauna spune, de exemplu, că mulţimea
6 irnerelor prime nu se conţine ea însăşi ca element, ceea ce înseamnă că nu
cte ea însăşi un număr prim. Această expresie nu este însă definisantă,
deoarece, dacă nu respectăm condiţia definiţiei a ^ *N,* cădem în contradicţie:

$$<x.eN=_{T)l}\sim ai.ea \text{ sau } NeN =_{:Dţ}\sim NeN.$$

în consecinţă „mulţimea *N* a tuturor mulţimilor care nu se conţin ca elemente" nu este definită, întrucît expresia ^ a e a nu este definisantă ; JV nu este definită, nu este gîndită şi nu reprezintă nimic existent.

Să luăm acum un exemplu în comprehensiune. Să considerăm, de pildă, paradoxul lui Russell, construit cu *impredicabil.* Orice predicat îşi convine sieşi ca predicat sau nu, *tertium non datuv.* Dacă nu-şi convine ca predicat, vom spune că este *impredicabil (Imp).* Deci vom avea definiţia: Dacă un predicat cp nu are proprietatea cp, atunci el va avea proprietatea *Imp.* Simbolic:

$$= Df \sim \ ?(<?)\bullet \qquad (^2)$$

Conform condiţiei definiţiei, (2) nu trebuie să includă cazul în care simbolul *Imp* ar putea fi substituit simbolului cp, fiindcă atunci am avea contradicţia :

$$Imp(Imp) =_{Df} \sim Irnp(Imp\}.$$

Deci definiţia predicatelor 9 şi proprietăţile lor, care decurg din propriile lor definiţii, nu pot să definească un alt predicat *Imp,* ci numai predicatele cp. Expresia ~ co(cp) poate fi formată, ea are un sens bine determinat, ea nu este un termen definisant şi ca urmare predicatul *Imp* (impre-) nu este definit printr-o asemenea definiţie, nu este gîndit şi nu este PUS nici ca existent.

Observaţie. Amintim tentativa lui H. Behmann, de a rezolva paradoxele gico-rnatematice făcînd apel la regula pascaliană: în orice definiţie trebuie f ^^stitui *definiens* lui *definiendum.* Dar iată ce se întîmplă: pentru I nu avem simbol, sau expresie simbolică care să poată să-i fie substituită irV a. reveni la simboluri fără *Imp.* De unde regula lui Behmann, pentru nu P?e^ca paradoxele : „Expresiile care conţin semne abreviative sîiit permise boli ^ ln cazu^ ™ care substituirea acestor semne prin semnificaţia lor sim-*Aer /*a 6Ste m întregime efectuabilă" (H. Behmann : *Zu den Wi'derspnlclien* cuvin.!^ *UHd Men£enlehre- Jahreszeit. der deu.sch. Math. Ver.,* 1931). Cu alte da_r j ^' Behmann constată că nu există expresie definisantă pentru *Imp,* şi Cori 10c sa trage concluzia că *Imp* nu este definit, el dă o regulă prohibitivă interg*Venti°nală prin care doreşte să evite apariţia contradicţiilor. Este lui BS^nt de subliniat cu această ocazie dezvoltarea pe care a luat-o ideea '^«Ze lann ^n s^stemm Ini Bocivar (D. A. Bocivar: *Asupra urnii calcul* c'« W; *?i aplicaţiile lui în analiza paradoxeloY calculului funcţional extins* 'f1^ ^ate^a*ticeskii_sbornik,* nr. 4, 1939). Bocivar a dat o demonstraţie

Logicianul rus a construit un sistem formal fără teoria tipurilor, care poate să înlocuiască sistemul lui Russell. Neţmînd însă seama de teoria tipurilor antinomiile apar imediat. Autorul arată că apariţia antinomiilor $e datorează admiterii tacite sau explicite a unui postulat formal, care infirmă tocmai exigenţa lui Behmann. Dacă renunţăm la acest postulat sistemul lui Bocivar nu mai este contradictoriu.

IV. DEFINIŢIA CIRCULARĂ A NUMĂRULUI

Vom vorbi acum despre definiţia numerelor cardinale în teoria mulţimilor. Ni se spune în această teorie (a se vedea, spre exemplu, A. Fraenkel, *Abstract Set Theory,* p. 59, Amsterdam, 1961): „Numărul cardinal al unei mulţimi 5 este mulţimea tuturor mulţimilor echivalente cu *S".*

Autorul tratatului citat îşi dă seama de evanescenţa unei asemenea propoziţii, deoarece el scrie în continuare: „Această definiţie pare într-un fel paradoxală. Totuşi, asemenea definiţii sînt astăzi lucruri comune în matematici." Dar faptul că o eroare este comisă în mod frecvent şi în diverse variante nu constituie pentru nimeni o obligaţie de a o accepta. Cu atît mai mult cu cît o propoziţie circulară nu enunţă nimic, este vidă de orice conţinut şi, după cum am arătat, dacă dedesubt se ascunde o propoziţie identică (propoziţie adevărată), ea nu vehiculează nici o cunoştinţă. Dacă definiţia numărului 2 se reduce la identitatea adevărată 2 = 2, cum am văzut, trebuie să recunoaştem că ea nu ne spune nimic despre numărul 2, şi că toate acestea nu servesc la nimic altceva decît să ne ascundă ignoranţa. Ea nu introduce nimic fals, dar nici nu introduce nimic adevărat.

Bizareria acestei definiţii n-a scăpat nimănui şi Russell, de la început, a recunoscut-o, declarînd totuşi că el o preferă entităţii metafizice 2 *(Introduction to Mathematical Philosophy,* trad, fr., p. 31, Paris, 1928). El exprimă acest cerc vicios prin „definiţia" *(op. cit.,* p. 32): *„Un număr este ceea ce reprezintă numărul unei clase (mulţimi)".* Russell recunoaşte că „o asemenea definiţie are, după cum sînt folosite cuvintele, aparenţa unui cerc vicios , dar în realitate el nu crede că este aşa şi explică acest tur de *passe-passe* astfel: „Am definit numărul unei clase' date fără a utiliza noţiunea generală de număr; în consecinţă putem să definim numărul *în generat,* în funcţie *d" numărul unei clase date* fără a comite o eroare de logică". Pentru a explica vidul acestei definiţii, el scrie: „Definiţiile de acest fel sînt, de altfel,foarte frecvente. Clasa taţilor, de exemplu, ar trebui să fie definită definind n^ţ întîi ce înseamnă a fi tatăl cuiva; atunci, clasa taţilor va cuprinde pe toyi cei care sînt taţii cuiva." Am citat acest exemplu pentru a sublinia că ne-ai» obişnuit în aşa măsură cu acest fel de a pune problemele încît nu mai reuşi* să ne descurcăm în probleme elementare. Din punct de vedere logic, „*C ^A* tuturor taţilor" este sfera predicatului „tată"; dar Russell doreşte să d^ţ!' nească o nouă clasă, a tuturor taţilor, prin predicatul „tată", care deja a del£ nit (prin sfera sa) clasa tuturor taţilor! Explicaţia dată de Russell ca. ^ ' finiţiile de acest fel sînt de altfel foarte frecvente", explicaţie din neferic[11], adoptată de către mulţi matematicieni (am. văzut că Fraenkel şi-a însuşit-[0] * fii V rm are valoare loeică.

Definiţie şi existenţă

Vom arăta în mod direct lipsa de conţinut a acestei definiţii a nus
"rului- Să scriem în acest scop definiţia simbolică a numărului cardinal.
f *principia Mathematica, Ne* este numărul cardinal al clasei (mulţimii),
dică, î*[1] termeni logistici, *Nc'y,* este clasa tuturor claselor echivalente cu a.
Să notăm relaţia de echivalenţă (de similitudine) cu *Sm,* şi *s m'a.* [va] însemna
"n acest caz clasa tuturor claselor care au relaţia de similitudine:

$$Nc'y. = j\hat{}S\hat{}a$$

numărul cardinal al clasei a este clasa tuturor claselor care au relaţia de similitudine cu a".

Dar chiar Russell afirmă: „Oricare ar fi numărul termenilor pe care-i posedă o mulţime,, mulţimile care îi sînt asemănătoare vor avea acelaşi număr de termeni ca ea" *(Op. cit.,* p. 31). Cu alte cuvinte construim imaginea abstractă (numărul) a unei clase a şi apoi repetăm clasa a şi spunem că « are relaţia de similitudine cu ea. *Dar definiţia unei clase şi proprietăţile care decurg pentru ea şi numai pentru ea, din propria sa definiţie, nu pot fi definisante pentru nici o alta clasa decît* a, *deoarece numai în acest fel putem distinge clasele (mulţimile) între ele.* Definiţia

$$N\,c'OL =_{pf} Sm'«$$

este deci într-adevăr o definiţie *idem per idem,* prin care nu gîndim nimic, nu definim nimic şi nu punem nimic ca existent, cu toate că propoziţia inclusă în această definiţie, rezumată astfel de Russell: „Un număr este ceea ce reprezintă numărul unei clase" este o propoziţie adevărată. Dar această propoziţie nu spune nimic asupra naturii numărului, nefiind o definiţie, ci o identitate.

V. DEFINIŢII PRIN ACCIDENT

Logicienii matematicieni au evitat să vorbească de esenţă şi de accident, de teamă ca aceste noţiuni să nu implice teoria metafizică aristotelică. Dar putem vorbi de esenţă si de accident din punctul de vedere pur logic, fără a apela la concepţii filosofice. Să luăm un tratat de logică clasică, spre exemplu ratatul lui Alexander Bain: *Logique deductive et inductive (2* vol., trad, franc., • Compayre, Paris, 1894). Iată ce spune autorul despre accident: „Accidentul concomitentul, ca predicat, exprimă ceva ce nu aparţine esenţei sau ideea subiectului.

P dintre metale ; Aurul esie folosit ca monedă, iată pro--'t a*,, predicat poate fi considerat ca un accident sau ca un con-a d -:.". *(Op- it-,* I, 2, 17.) Propoziţiile de acest gen nu pot fi considerate de fe i- ^ sa-l urmărim mai departe pe Bain : „Cu predicate verbal- esta se f rmeaza ma i ales propoziţia reală, în opoziţie cu propoziţia p a' .esenţială, identică (propoziţia analitică a lui Kant). Vom avea atunci pozfy y sintetică a lui Kant, propoziţie în care predicatul este un adaos ubi f Subiect, nefiind în nici un fel, nici direct, nici indirect, cuprins în in p '.Afirmaţiile care se referă ia concomitentă sînt extrem

la corpuri şi care se referă la situaţia lor locală, la poziţiile lor, la întrebuinţare lor, sînt afirmaţii de concomitentă; nu putem să întrebuinţăm aceste predicate în definiţia sau în esenţa corpurilor."

Logica clasică a făcut o distincţie, rămasă tradiţională, între accidente *separ abile* şi accidente *inseparabile.* Exemplul acestei distincţii este dat de propoziţiile „Virgiliu a locuit la Roma" (accident separabil) şi „Virgiliu s-a născut la Mantova" (accident inseparabil). Se vede că dacă spunem ca „Virgiliu este cel mai mare poet latin" nu rezultă că el a locuit la Roma nici că s-a născut la Mantova, deoarece accidentul nu poate fi dedus analitic din definiţia unui lucru, nefiind o notă a acestei definiţii. Aşadar, el nu poate fi un caracter definisant.

Să trecem la examinarea noţiunii de clasă sau de mulţime, care constituie elementul fundamental al matematicilor moderne.

Cantor a definit, cum se ştie, noţiunea de mulţime astfel: „O mulţime *(Menge)* este o reuniune într-o unitate a unor obiecte bine determinate şj distincte ale intuiţiei noastre sau ale gîndirii noastre, care sînt numite elementele mulţimii". Dar cum cu această concepţie a noţiunii de mulţime s-a dat peste contradicţii, matematicienii au considerat că este mai convenabil să se ia noţiunea de mulţime nu ca o noţiune definită, ci ca un element primitiv al intuiţiei noastre. Iată ce scrie Fraenkel în tratatul citat mai înainte: „Timp de mai multe decade tentativa de *a ameliora* definiţia lui Cantor a rămas complet fără rezultat şi a trebuit *să renunţăm la definiţia conceptului general de mulţime".* Posibilităţile de a remedia situaţia sînt, tot după Fraenkel, în principal, în număr de trei:

1. Să concepem şi să definim conceptul de *mulţime* într-un sens foarte
îngust, dar atunci o mare parte a matematicilor clasice (analiză, geometrie,
teoria mulţimilor) ar deveni lipsită de sens sau inadmisibilă.

2. Să adoptăm o reformă fundamentală a logicii ca bază a materna
ticilor.

3. Să recurgem la metoda axiomatică.

în tratatul său, autorul citat alege o cale de mijloc între axiomatica formală şi expunerea intuitivă. Aflăm astfel care este noţiunea de mulţm[16]' Autorul pleacă de la relaţia de apartenenţă *(membership),* care se citeşte *„x* este un membru al lui *y"* sau *„x* aparţine lui *y",* sau încă, *„y* conţine pe -(ca membru)". Această relaţie, notată prin semnul „e", este considerată ca o relaţie primitivă şi acceptată de Fraenkel ca o relaţie nedefinită. Ea va utilizată atît cît vor permite axiomele pe care le vom alege. Iată acum ce numeşte Fraenkel o mulţime: „Vom considera, în general, un singur fel obiecte care sînt admisibile ca argumente ale relaţiei de apartenenţă; ce obiecte vor fi numite *mulţimi" (op. cit.,* p. 13). Citind acest pasaj ai i că autorului îi este frică de cuvinte.

Pentru a evita pericolul implicat de noţiunea de mulţime, alţi maticieni au luat această noţiune ca pe o noţiune primitivă, care se înţ de la sine. De exemplu, W. Sierpinski nu ne mai spune ce este o mulţii[1113]' ne indică numai modul de formare al ei:

„Mulţimi. Cu obiecte date putem forma mulţimi. De exemplu- ^ literele *a, b, c,* putem forma mulţimea acestor litere." (W. Sierpinski: *Ccif^" and Ordinal Numbers,* Varşovia, 1958). Formăm mulţimi, dar nu n

îndată ce au apărut contradicţiile în teoria mulţimilor, s-a recurs la da axiomatică, pentru a supune noţiunea de mulţime unei serii de res- m%ii axiomatice, unor delimitări matematice riguroase, şi astfel s-a ajuns ^lC'u se mai ştie în cele din urmă dacă ceea ce numim mulţime este totuşi Ca ultime! Iată ce scrie în acest sens Bourbaki *(Theorie des ensembles,* p. 60, P is 'l954)ː «-Di11 punctul de vedere naiv, multe entităţi matematice pot fi iderate dre pt colecţii sau mulţimi de obiecte. Nu vom căuta să for- C°alizăm această noţiune şi, în interpretarea formalistă care urmează, cuvîntul *ultime* trebuie considerat ca riguros sinonim cu *termen*; în particular, expresii ca *fie x ° mulţime* sînt în principiu cu totul superflue, pentru că orice literă -.ste un termen." Ceea ce seamănă cu un mic joc de logică al celor vechi, care considerau paradoxală propoziţia: „Să vorbim tăcînd", în cazul nostru: să folosim în calcule litere presupuse a fi mulţimi, dar să nu vorbim despre mulţimi".

Să vedem însă cum s-a ajuns la aceasta bizara situaţie.

Să revenim la noţiunea intuitivă de mulţime. Mulţimea este o colecţie de obiecte. Toate elementele care au o aceeaşi proprietate formează o clasă sau o mulţime. Sau, altfel spus, o clasă (mulţime) este formată din toate valorile admisibile pentru argumentul unei funcţii prepoziţionale *f (x).*

O funcţie prepoziţională *f (x)* cu un singur argument determină o singură clasă (mulţime) a, care se scrie:

$$y. = x\ (fx).$$

Toţi aceia care nu verifică o funcţie prepoziţională *f (x)* formează clasa contrară lui a (mulţimea complementară), notată — ce, şi care se scrie:

$$— a = —'\ x\ (fx).$$

Să examinăm mai de aproape aceste idei. Dacă scriem pe o foaie de hîrtie numărul l, numărul *r:* şi ecuaţia lui Pell, am format o clasă sau o mulţime din trei membri, care este perfect determinată. Aceste trei elemente au 0 proprietate comună: ele figurează pe aceeaşi foaie de hîrtie. La fel putem spune şi „mulţimea formată din toate obiectele care se găsesc în camera d-lui uPln. strada *N,* nr. *n".* Fie aceste obiecte: o masă, patru scaune, o călimară, un stilou, 24 foi de hîrtie, 1215 cărţi, un covor şi însuşi d-l Dupin. Mulţimea j ,? Perfect determinată, cu toate că aceste elemente heteroclite se află din nef'^ *n această cameră. Este clar că, în amîndouă cazurile, elementele con11? .^e£^e între ele printr-o proprietate comună care să facă parte din treb° - fiecărui element, rezultă că pentru a determina aceste mulţimi eXeirM S^ .indicăm toţi membrii. Dar dacă definim clasa mamiferelor, de defini s^uaţia se schimbă: fiecare element din colecţie este definit prin rtlamVa §eneralăa predicatului mamifer. Dacă spunem *„x* aparţine clasei cald ^r^or"' atunci vom şti precis că *x* este un vertebrat, că el are sîngele din clrf ac°Perită cu păr, că femelele nasc pui vii etc. Să considerăm unul din Ca două cazuri de care am vorbit anterior. Să notăm clasa obiectelor clasei ^ra d-lui

Dupin, strada *N,* nr. *n,* cu litera *D.* Dacă spunem *„x* aparţine scau$_{n}$ ' $^{llu\ vorn}$ Şti nimic despre *x;* poate fi chiar d-1 Dupin sau unul din âccjţj ^{c}- Aceasta se întîmplă din cauză că astfel de clase sînt formate prin lit *^{n} ^^{m}P ^{ce} clasa mamiferelor, de exemplu, este formată prin caractere

e PermprtPntp mmnnp -fiif nT-i~»-r ^1^-m^-nfplnr Qalp

în consecinţă sînt două feluri de mulţimi:

1. Mulţimi (clase) formate prin accident, şi care suit date numai d
toate elementele sînt efectiv date.

2. Mulţimi (clase) formate prin definiţii construite în mod regulat
elemente esenţiale ale conotaţiei conceptului definit, unde nu este
să se dea fiecare element.

Rezultă din cele spuse două concluzii:

A. Pentru mulţimile formate prin accident, teza mtuiţionistă
perfect valabilă. O astfel de mulţime nu este dată decît dacă elementele
sînt date fiecare în parte. Cum pentru Brouwer şi adepţii săi această te?
nu este valabilă decît in domeniul infinitului, şi cum nu putem indica efecfe
toţi membrii unei mulţimi infinite, rezultă pentru ei că mulţimea nu exista
Dar aceasta nu este adevărat; numai în domeniul colecţiilor construite
accident este cerută această condiţie. Orice colecţie, finită sau infinită, daci
este formată prin accident, are nevoie de indicaţia fiecărui membru. Cu
însă în domeniul infinitului această obligaţie nu este realizabilă, rezultă ci
mulţimile infinite definite prin accident nu sînt gîndite, nu sînt în mod reai
definite şi nu există. Am văzut, de altfel, că accidentul apare în propoziţiil
sintetice ale lui Kant, propoziţii contingente, în care predicatul nu este con
ţinut în subiect, avînd o bază de fapt şi nu una logică. Vom enunţa deci
lui Bromver astfel: „Toate propoziţiile (adăugăm noi, formate printr-ut
accident) care au un conţinut, trebuie să indice una sau mai multe stări 4
lucruri *(Sacliverluilie)* bine determinate şi accesibile experienţei noastre'

Colecţiile infinite, definite prin accident, cer această condiţie, nu fiindd ele sînt infinite, ci pentru că sînt definite prin accident; fiind infinite, aceasti condiţie nu poate fi satisfăcut ă.

B. în clasele formate prin accident, cuvîntul „toţi" nu are un sat
colectiv, ci unul distributiv : elementele unei astfel de clase nu aparţin co
lecţiei ca formînd, în mod colectiv, sfera aceluiaşi predicat, ci ele sînt element
cărora li s-a distribuit prin accident o proprietate care nu face parte dl
conotaţia nici unuia din aceste elemente, fntr-adevăr, a spune: „clasa *tuV*
obiectelor din camera de lucru a d-lui Dupin" (clasă formată prin acciden
înseamnă a indica pe *fiecare* din membrii săi, deci toţi membrii trebuie *&••*
în prealabil şi individual, în consecinţă, „clasa *tuturor* obiectelor din ^{can}-f,'
de lucru a d-lui Dupin" înseamnă efectiv „clasa obiectelor din camera *o.'*
Dupin" luate obiect cu obiect, şi aici *toate* are într-adcvăr un sens distric^.

Observaţia că particula „toţi" — *omnes* — are două

sensuri, cole
şi distributiv, a fost făcută de logicienii scolastici, în teoria privind parti°" •
syncategoremata. (A se vedea în volum studiul *Problema paradoxeJor m*
Mediu.) .
ɪɛj.;

Să considerăm, de exemplu, *toate* clasele posibile, inclusiv ultima ginabilă, pe care le vom nota:

co, , co >, 6)3 , ...; £i.

Nu avem dreptul să presupunem că există o altă clasă in afara •'• ^. claselor (1), altfel nu am fi avut dreptul să spunem că le-am luat pe -Să formăm acum o clasă *U* cu *toate* clasele posibile din (1). Este *ţ'*

Am ajuns la o contradicţie: există încă o clasă *L~* în afara *tuturor^* posibile indicate în (1). Dacă ţinem cont de sensul al doilea al *syncs^S* i

posibile din (1). >ă *l~* în afara *ti* sul al doilea al < propoziţia: ,.Să considerăm *toate* clasele posibile co,, co_2,

înţeleasă in sensul său distributiv: „Să considerăm fiecare „>3, ... O", în acest caz sensul colectiv a fost deja utilizat şi clasă wi) formarea claselor (1) şi nu mai este nici o contradicţie, pentru că

VI. PSEUDOCLASA XOX-A

în teoria mulţimilor, ca şi în calculul claselor, întiinim frecvent o clasă

A d clasa contrară non-.4 (complementul lui *A* din teoria mul-

[r] De asemenea, se consideră în calculul predicatelor im predicat cp; dacă o entitate logică *x* nu are acest predicat 9, atunci i se acordă un alt predicat *P.*

în acest capitol ne vom ocupa de clasele de forma *iion-A,* sau — con-qd^rind problema în comprehensiune — să vedem dacă non-atribuirea unui predicat unei entităţi logice *x* exprimă într-adevăr o predicaţie.

Definiţia unei claie este: „Toţi aceia care verifică o funcţie prepoziţională (A./)". Sau mai simplu spus: „O clasă (mulţime) este o colecţie de clemente care admit toate acelaşi predicat". Calculul claselor a acceptat încă o clasă în raport cu un predicat dat *f:* funcţia prepoziţională *f (x)* defineşte clasa *x (Jx],* dar ea defineşte în acelaşi timp şi clasa tuturor elementelor care nu verifică funcţia *f (x).* O funcţie prepoziţională (cu un singur argument) determină astfel două clase, clasa *A* şi clasa nou-,-], non-.-l fiind formată clin „toţi aceia care fac falsă funcţia *f(x)":*

$$A = x \text{ f/r)}$$

$$\text{noii-,4} = x \text{ (}\sim$$

$$f\,x).$$

^Russell şi Carnap au spus mai simplu: „O clasă este extensiunea unui practicat , ceea ce face din noţiunea de clasă sau de mulţime noţiunea logică "ra H^nală de sferă a unui concept *(Umfang).*

, Clasa *A* este extensiunea predicatului /; dar atunci clasa *non-A* este ~ ensmnea cărui predicat? Care este predicatul comun tuturor elementelor non /?U ac^m!t aceiaşi predicat /? Am ajuns astfel la dilema următoare: Dacă este dfSte'° clasa' atunci definiţia dată: „Toţi cei care verifică *f (x)"* nu ^on-^6 lniţla da-sei; dacă păstrăm cu rigurozitate această definiţie, atunci cePtul dU ^i°a~e ^ ° c^asa- Această lipsă de precizie în ceea ce priveşte con-"oate t-6-- iSa' ^ m moc^ sPec-iăl aşa-zisa clasă non-.4, poate fi regăsită în tratat jaLa|-eie ^e logică sau de matematică. Citim, de exemplu, într-un Waerdene a-ţpbră de o valoare incontestabilă ca acela al lui B. *L.* Van der Raţiilor rne *Algebra:* „Gmdim, ca punct de plecare al tuturor consi-^? nurner Ina^ema^ce< unele obiecte reprezentabile, ca, de exemplu, semne % aceste*3' v616 sau combinaţii ale acestora. O proprietate pe care fiecare

$âu o cia~-0 ° are în mod particular, sau nu o are, defineşte o mulţime
;.0llvine" sT ' • 5^eme nte^e mulţimii sînt obiecte cărora această proprietate le 'lfic are &L ata dec^ confuzia despre care am vorbit: o proprietate, pe care ttCestei ni, -,aFesté obiecte nu o are, defineşte o mulţime sau clasă; elementele >Imi sînt obiectele cărora această proprietate le convine. Care?

Desigur, matematicienii au libertatea să aleagă noţiunea de sau clasă cum cred; dar ea trebuie aleasă, şi, o dată aleasă, ea nu poate f altceva decît ceea ce este. Putem chiar spune că *x (fx)* şi *x (~fx)* reprezintă fiecare o clasă; dar, în acest caz, clasa *x (fx)* şi clasa ^ *x (fx)* nu mai pot f j definite printr-o definiţie unică „toţi acei care verifică *f (x)",* ci trebuie să introducem încă o definiţie pentru clasa *x (~fx),* şi anume „toţi cei care nu verifică funcţia *f (x)",* ceea ce nu este acelaşi lucru. Vedem dar că, în general dacă luăm în considerare o funcţie cu un singur argument *f (x),* amîndouă clasele, *x (fx)* şi *x (~fx),* nu pot fi constituite bazîndu-ne pe o definiţie unica a noţiunii de clasă, şi, ca urmare, colecţiile *x (fx)* şi *x (~fx]* nu pot fi caracterizate ambele prin acelaşi concept „clasă", cu acelaşi sens.

SI coasiajcum o clasă determinată, de exemplu, clasa „om"; u_n eleinîiit *x* aparţine acestei clase dacă putem scrie pentru el:

x e om.' Toţi *x-ii* care fac

adevărată această funcţie prepoziţională forrmază clasa om: ^ *x (x e om).* Clasa non-om nu exprimă sfera nici unui predicat. Cînd scriem *x e* non-om, nu am indicat nici o totalitate de elemente care pot fi reunite împreună ca bazîndu-se pe o proprietate comună. Clasa non-om — şi în general clasa *non-A* — nu exprimă nimic în plus, decît faptul că există elemente care nu au proprietatea comună elementelor clasei om. *Dar cum să afirmăm că toate aceste elemente au o proprietate comună prin faptul că ele nu au o proprietate comună?* După cum a observat Aristotel, clasa non-^4 nu este definită. Iată ce citim *(De interpretationc, 2,* 16 a): „Numele este un sunet care are un înţeles prin convenţie . . ." Şi mai departe: „Expresia non-om nu este un nume. într-adevăr, nu există nici un termen determinat care să o desemneze, căci ea nu este nici vorbire, nici negaţie. Putem spune că este numai un nume nedefinit" (pentru că aparţine la orice, la ceea ce este şi ceea ce nu este).

în consecinţă, luînd ca atare expresia *„non-A",* ea nu este o clasa, pentru că nu există nici un element comun aparţinînd conotaţiei fiecăruia din elementele acestei colecţii care să autorizeze reuniunea lor într-o clasa. Să luăm diferite obiecte care nu sînt „om": peştele nu este om, numărul *r.* nu este om, Luna nu este om, ecuaţia lui Pell nu este om etc.; pentru toate aceste elemente care nu au predicatul om, acesta, neavînd nici un raport cu conotaţia lor, este un accident iar noi constatăm numai că ele nu au acest accident. Deci clasa *non-A* este definită prin accident, şi anume tocmai prin faptul că aceste elemente nu au un anumit accident. Din punct de vedere logic, ea nu este definită, deoarece o definiţie nu poate fi construită prin accident şi cu atît mai mult prin lipsa unui' accident. Este adevărat ca in unele cazuri particulare şi bine determinate, dacă în interiorul unei clase date -există numai două clase, *a* şi *b,* în mod expres definite fiecare, putem constru clasele *a* şi *non-a,* care sînt de data aceasta precis definite. A spune în aces caz că *„x* aparţine clasei *non-a"* înseamnă că *„x* aparţine clasei *b". P²f '* numai în cazul unor determinări precise o clasă non-a, în interiorul unei au clase *A,* poate avea o semnificaţie definită iar elementele sale sînt reunit într-o colecţie pentru că au o proprietate comună, în cazul general clasa *non-A* nu are nici o semnificaţie, nefiind decît un „nume nedefinit", dup<* cum a afirmat Aristotel.

Aceeaşi observaţie poate fi făcută şi în problema predicatelor negative. . $j_c f_0$tel s-a ocupat pe larg de această problemă *(Analytica prior a,* I, 46). T?] scrie examinînd termenii definiţi şi termenii nedefiniţi: „în stabilirea sau pj_no-$_e$rea unei concluzii, există o diferenţă după cum considerăm ca identică u ca diferită semnificaţia expresiilor *a nu fi acesta* şi *a fi non-acesta ;* de $_{exe}$mplu, *a nu fi alb* şi *a fi non-alb.* într-adevăr, sensul nu este acelaşi iar, $_{oe}$ de altă parte, negaţia lui *a fi alb* nu este *non-alb,* ci *a nu fi alb"* . Simpla afirmaţie *„x* nu are predicatul P" nu-i atribuie lui *x* un predicat, deoarece, din faptul că *x* nu verifică funcţia prepoziţională *P(x),* nu rezultă pentru $_x$ o proprietate. Avem exact problema precedentă văzută în comprehensiune.

Vedem acum clar care este eroarea în aceste probleme : a fost introdusă o proprietate P, pe care o entitate logică *x* ar avea-o ca urmare a faptului că *x* nu are o altă proprietate. Dar a avea pur şi simplu © proprietate nu înseamnă a avea o altă proprietate şi nici a nu avea pur şi simplu o proprietate nu înseamnă a avea o altă proprietate. Acelaşi lucru se poate spune şi pentru clase: simplul fapt de a aparţine unei clase nu constituie prin el însuşi o altă proprietate, de a aparţine unei alte clase, şi nici simplul fapt de a nu aparţine unei clase nu constituie prin el însuşi o altă proprietate, de a aparţine unei alte clase.

Dacă din simplul fapt că un lucru oarecare *x* nu admite un predicat P ar rezulta că *x* ar admite un predicat *Q,* atunci, deoarece *x* nu admite un număr imens de predicate, ar rezulta că *x,* oricare ar fi el, admite un număr imens de predicate, ceea ce este absurd.

VII. SUBMULŢIMILE UNEI MULŢIMI ŞI TEOREMA LUI CANTOR

Să considerăm acum noţiunea de submulţime (sau subclasă). Să luăm definiţia de submulţime din cartea lui Fraenkel, *Abstract Set Theory (p.* 13):

„Submulţimi. Definiţie. Dacă fiecare membru al unei mulţimi S este de asemenea membrul unei alte mulţimi *E* (adică, de exemplu, dacă *x e S* implică *x e E),* atunci 5 este numit o submulţime a lui *E."*

Vom observa mai întîi că oricare submulţime nu este constituită ca Mulţime decît în funcţie de o mulţime deja dată; submulţimea S a mulţimii *E* ^{n}5 are o definiţie independentă de mulţimea *E,* a cărei definiţie se presupune ca a fost dată anterior. Nu există submulţimi în sine, nu există decît mulţimi, ^ubrnulţimile sînt create numai în interiorul unei mulţimi date. Submulţimile ^{nu} sînt definite prin însăşi definiţia unei mulţimi *E;* ele nu derivă direct şi Analitic din noţiunea de mulţime. Din f aptul'că s-a dat definiţia sau chiar |ueea de mulţime nu rezultă că există submulţimi. în consecinţă, submulţimile ^^{n}ei mulţimi, considerate ca noi mulţimi, sînt construite convenţional, iar ^{111} punct de vedere logic ele sînt definite prin accident.

-Din definiţia dată mai înainte rezultă că fiecare mulţime este de ^{s}emenea propria sa submulţime.

$_{fo}$ ^Fie mulţimea *E = {a, b, c};* putem alege toate elementele lui *E* şi să d ^{ril}^^{m} submulţimea *E* a lui *E;* putem să alegem aceste elemente două cîte ^{Ua} şi vom obţine o nouă submulţime a lui I?:

Si = *{a, b}, S₂ = {a, c}, Sₛ = {b, c}* etc.

•''.''' '^-Dar aceste submulţimi sint definite prin convenţie, şi ele nu există decît în interiorul mulţimii date. A le scoate din universul lor particular, unde convenţia noastră le-a creat, înseamnă a le anihila, pentru că nici o convenţie nu există în sine. Dar tocmai aceasta este tentativa pe care o facem cînd credem că gîndim numărul de submulţimi ale unei mulţimi date ca existînd în afara mulţimii însăşi care le serveşte de bază. O mulţime poate să aibă o definiţie propriti-zisă ca mulţime, dar ca submulţime nu este definită decît prin accident. Este adevărat că este legitim să formăm prin accident submulţimile unei mulţimi date *E;* eroarea constă în faptul că vroim să considerăm submulţimile lui *E,* definite şi existînd numai în funcţie de *E,* ca definite şi existînd independent de *E,* şi în acest caz nu mai definim nimic şi nu afirmăm nimic ca existent.

în rezumat, dacă se dă o mulţime a, putem forma cu elementele lui a submulţimi, dar aceste submulţimi nu pot fi date decît în interiorul lui a ; a presupune că ele există fără a, cu ajutorul căruia ele sînt definite prin accident, înseamnă să suprimăm singurul lor element care le defineşte, adică accidentul, şi atunci submulţimile nu sînt deloc definite. Cu alte cuvinte, submulţimile trebuie să rămînă submulţimi şi nu să devină mulţimi.

Această concluzie apare şi mai evidentă dacă utilizăm notaţiile simbolice. Se notează clasa subclaselor unei clase *y.* prin CI 'a (mulţimea puterilor din teoria mulţimilor) ; printre subclasele lui a se găsesc chiar clasa a şi clasa vidă. Avem în *Principia Mathematica* definiţia:

„Clasa tuturor subclaselor lui a" este definită ca fiind „toate clasele care verifică funcţia prepoziţională B c <x" (care sînt incluse în a) . Dar clasa [i nu este definită ca subclasa lui a decît prin definiţia lui a ; deci B presupune clasa a şi funcţia prepoziţională B c a nu este definisantă. Avem aici un exemplu de definiţie *idem per idem* din categoria a doua, numită diallela: clasa Cl'a a tuturor subclaselor lui a este definită cu ajutorul clasei a şi al claselor B, definite ca subclasele lui a prin clasa a.

Să presupunem, în general, că formăm o clasă G luind toate clasele B care au o relaţie *R* cu o clasă dată a. Vom avea prin definiţie:

$$G =$$

Dar condiţia pentru o definiţie de a nu degenera într-o definiţie nulă *idem per idem* este, cum am arătat deja, B ^ a. Deci 8 nu poate fi o clasă egală cu oc, şi nu poate fi nici definită cu ajutorul lui a. Dar tocmai această condiţie nu este îndeplinită şi pentru aceasta clasa subclaselor nu este definită.

Să observăm încă o dată: subclasele unei clase pot fi formate, şi ele sînt formate prin accident (şi aceasta este posibil numai dacă toate elementele sînt date), dar clasa tuturor subclaselor nu este definită decît prin accident şi pentru aceasta ea nu este corect definită ; noi nu gîndim nimic prin această definiţie şi nu punem nimic ca existent prin ea. Formarea subclaselor unei clase are un caracter empiric, de fapt; colecţia acestor subclase poate fi realizată numai în cazuri practic date, dar ea nu este realizabilă prin definiţie. Rezultă că în domeniul claselor infinite chestiunea nu este realizabila şi exigenta lui Brouwer găseşte prin aceasta o explicaţie pur legică.

Fiind dată c mulţime M, sulunullimile lin M pol ft fcrmc-te numai dacă toate elementele lui M sint dale. în domeniul •numerelor este sîiifîcicnt să dc.m

efectiv numărul elementelor unei mulţimi M pentru a calcula numărul de sub-mulţimi, şi în consecinţă să. formăm mulţimea submulţimilor sale. Dar, dacă mulţimea este infinită, numărul elementelor sale nu este dat si, în consecinţă, nu putem determina efectiv toate submulţimile, numărul lor sau mulţimea lor.

Matematicienii au simţit, de la primele cercetări axiomatice asupra teoriei mulţimilor, că este ceva în neregulă în problema submulţimilor unei mulţimi, pentru că chiar Zermelo s-a văzut obligat să introducă mulţimea submulţimilor unei mulţimi printr-o axiomă de existenţă: *Fiind dată o mulţime oarecare, mulţimea submulţimilor ei există.* Pentru a-i da singurul sens pe care-1 poate avea, această axiomă trebuie să fie enunţată după cum urmează: *Fiind dată o mulţime finită, indicînd efectiv toate elementele sale, piilem forma mulţimea tuturor submulţimilor sale.* Am spus că „putem forma" şi nu ca în axioma lui Zermelo „există", deoarece submulţimile, ca şi mulţimile lor, nu există prin definiţie, adică înaintea formării lor, ci numai după construirea lor efectivă, fiind formate prin accident şi nu definite prin accident (ceea ce nu are sens). Numai după construirea prin accident a mulţimii tuturor submulţimilor unei mulţimi date poate aceasta să fie efectiv gîndită, şi nu înainte.

Acum, dacă luăm în considerare paradoxul lui Cantor, privind numărul cardinal cel mai mare, putem uşor să descoperim eroarea. Fie *M* mulţimea tuturor mulţimilor şi *Ne* numărul său cardinal: *Ne* este cel mai mare număr cardinal posibil. Pe de altă parte, Cantor demonstrează că dacă o mulţime are *n* elemente, numărul submulţimilor sale este 2^n şi 2™ > *n.* De unde teorema bine cunoscută: numărul cardinal al mulţimii tuturor submulţimilor unei mulţimi *M* este mai mare decît numărul cardinal al mulţimii *M.* în consecinţă, dacă *M* este mulţimea tuturor mulţimilor, numărul său cardinal *Ne* este cel mai mare posibil; numărul cardinal al tuturor submulţimilor sale are, însă, un număr cardinal mai mare decît *Ne.*

Dacă ţinem seama de analiza precedentă, vedem că paradoxul lui Cantor nu este posibil pentru două motive: 1. El presupune formarea mulţimii *M a.* tuturor mulţimilor posibile, si am arătat că această mulţime nu este definită şi deci nu gîndim nimic prin *M* şi nici nu punem nimic ca existent prin el. 2. Submulţimile unei rmalţimi *M* nu pot fi formate prin definiţie (ca rezultat al consideraţiilor pe care le-am făcut), ci numai dacă elementele lui *M* sînt date şi indicate efectiv, ceea ce nu este cazul în paradoxul lui Cantor. Aceasta ne conduce însă la o examinare mai de aproape a teoremei lui Cantor amintită: *Puterea (numărul cardinal) mulţimii tuturor submulţimilor unei mulţimi date este superioară puterii (numărului cardinal) acestei mulţimi.* Conform acestei teoreme, nu ar putea exista o ultimă mulţime (clasă), adică o mulţime universală, pentru că mulţimea submulţimilor acestei mulţimi (presupusă universală) ar fi mai extensivă. Această teoremă a permis lui Cantor să definească mulţimile infinite din ce în ce mai extensive, adică din ce în ce mai puternice, care formează seria numerelor transfinite, seria •*Alephi-lor.* Dar rezultă din analiza făcută că pentru mulţimile infinite noţiunea de submulţime nu este aplicabilă, î ntr-adevăr, în domeniul infinitului condiţia cerută de mulţimile construite prin accident nu este realizabilă, deoarece nu putem indica toate elementele unei astfel de mulţimi sau numărul lor efectiv, în consecinţă, *Alephii* lui Cantor sînt definiţi prin accident, adică nu sînt definiţi, nu sînt gînditi si nu avem dreptul să-i punem ca existenţi.

VIII. LIMITĂRILE INTERNE ALE FORMALISMELOR

în 1931 Kurt Godel, într-un articol. devenit celebru *(Ueber formal unentscheidbare Sätze der „Principia Mathem'atica" und verwandter Systeme I, Monatshefte fur Math, und Physik,* Bd. 37, 1931*),* arăta, printr-o metoda absolut personala (devenită ulterior metoda aritmetizării sistemelor formale), că putem întotdeauna formula într-un sistem logico-formal o expresie corectă care este „indecidabilă" — *unentscheidbar.*

Ideea că simbolismul logico-matematic îşi are limitele sale s-a impxis chiar lui Russell de la începutul cercetărilor sale. Dar să vedem, în principiu, care este argumentarea lui Godel şi care este valoarea ei reală.

Evoluţia sistemelor formale, în ceea ce priveşte aspectul lor meta-teoretic, a condus pe Godel la o metodă nouă de a studia aceste sisteme. Metoda Godel poartă numele de metoda *aritm-etizării.* Ea constă, în principiu, din următorul procedeu: se numerotează elementele unui sistem formal cu numere întregi într-o anume ordine şi se identifică semnele prin numerele lor. în loc să vorbim de un anumit semn al unui anumit sistem formal, vom vorbi de numărul cu care am notat semnul respectiv într-o ordine aleasa. Pe scurt, aceasta înseamnă că se traduc elementele unui sistem S în mod aritmetic într-un metasistem. Corespondenţa fiind biunivocă, această arit-metizare are un dublu sens: putem trece de la sistemul (sau limba) S la sistemul (sau limba) 5', dar şi invers, putem traduce sistemul 5' în S.

După cum am menţionat, Godel a expus pentru prima dată metoda aritmetizării în 1931, dar această metodă fusese deja clar enunţată şi utilizată de Leibniz (a se vedea L. Couturat, *La Logique de Leibniz,* Paris, 1901).

Prin metoda sa Godel îşi propune să arate că speranţa matematicienilor, de a exprima complet ştiinţa lor în mod formal, este iluzorie şi că există in sistemele logico-formale de tip *Principia Mathematica* probleme relativ simple care nu pot fi rezolvate. Demonstraţia lui Godel priveşte anumite sisteme formale care satisfac anumite condiţii, şi anume: sistemul este necontra-dictoriu şi destul de vast (prin axiomele sale) pentru a conţine aritmetica. Pentru sistemele incomplete prin chiar definiţia lor, adică prin construcţia axiomatică parţială a lor, problema pusă de Godel nu are sens. Să vedem în esenţă raţionamentul (J. Ladriere, *Leş Limitations internes des formalisms s,* Paris-Louvain, 1957).

Fie un sistem formal de tip *Principia Mathematica.* O dată aritmetizat, orice propoziţie din sistem poate fi reprezentată printr-un număr întreg la nivelul metamatematic al acestui sistem. Să construim acum enunţul metateoretic:

„Propoziţia cu numărul n nu este deriv abilă în sistemul S". Această propoziţie P variabilă (căci ea conţine variabila *n)* va avea un număr de ordine bine determinat în sistemul aritmetizat *S,* fie *r.* Dacă în propoziţia variabilă *P,* valabilă pentru orice număr natural *n,* înlocuim variabila *n* prin numărul determinat *r,* atunci propoziţia P devine: *„Propoziţia, cu numărul r nu este deriv abilă în sistemul S".* Dar această propoziţie aparţine sistemului S^1 şi afirmă propria sa non-derivabilitate *(Unentscheidbarke.it)* în sistemul S. Acest paradox (înrudirea sa cu paradoxeie logico-matematice

a fost demonstrată de'Ch. Perelman şi M. Barzin) este analog, dacă nu identic, Hilbert (D. Hil-

bert und P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik,* Berlin, 1939), dacă cineva declară: „Propoziţia pe care o pronunţ acum nu poate fi rezultatul unei demonstraţii", această propoziţie conduce la un paradox ca şi propoziţia ,,Eu mint".

Pentru a prezenta teorema lui Godel într-o manieră mai tehnică şi prescurtată, vom utiliza studiul profesorului Jules Vuillemin: *Sur Ies conditions qui permettent d'utiliser Ies matrices russelliennes des antinomies (1905) pour exprimer Ies theoremes des limitations internes des formalismes (Notre Dame Journal of Formal Logic,* voi. VII, number I, January 1966). Expunerea lui J. Vuillemin subliniază înrudirea demonstraţiei lui Godel cu aceea utilizată în teorema lui Cantor şi cu numerotaţia utilizată în antinomia lui Richard.

Fie formalismul L din *Principia Mathematica,* presupus coerent, arit-metizat de Godel. Dacă *q* este o propoziţie din *L,* aritmetizarea permite să se exprime sub forma unui enunţ din aritmetica recursivă propoziţia *„q* este derivabilă în *L".* Pe de altă parte, mulţimea propoziţiilor din *L,* conţinmd o variabilă liberă individuală susceptibilă să fie înlocuită printr-o cifră, este demonstrabilă ; o putem deci ordona printr-o relaţie *R* din aritmetica recursivă, reprezentabilă în *L* prin predicatul *R*.* Fiecare propoziţie *q(x)* din *L* primeşte astfel un număr. Putem scrie mulţimea acestor propoziţii sub forma următoare: *qi(x), q%(x}, ... q_n (x) ...*

Fiecăreia, din aceste propoziţii deschise îi corespunde un şir infinit de propoziţii închise, obţinute prin substituirea unei cifre în locul variabilei:

$q_i(x)$?i(l), ^(2), $_{?1}$(3) ..... $_{?1}$(«), ...

qz(x) 9_2(1), $?_2$(2), $?_2$(3), ..., $q_z(ri)$, ...

•„

, $q_a(2)$, #,(3), ..., $q_a(n)$, ..:

j

it

ci

;•"' ?»(») ?»(!), <7„(2), ?„(3), ..., $q_n(n)$, ...

Să considerăm şirul diagonal:

?i(l), ?2(2), $?_3$(3), ... $q_„(n)$, ... !

Toate propoziţiile închise, fiind sau derivabile sau nederivabile în *L,* urmează o bipartiţie a mulţimii diagonale. Fie atunci submulţimea şirului constituit de mulţimea propoziţiilor nederivabile în *L.* Să numim *u* clasa numerelor asociate prin ordinea *R** acestor propoziţii nederivabile. Dacănumim numărul goedelian al unei propoziţii numărul care îi este asociat prin *R,* şi desemnăm prin *Dem q„(x)* enunţul metateoretic : „Propoziţia cu numărul goedelian *n* este derivabilă în *L",* obţinem:

$$neu = \sim Dîm\ q_„(x), \qquad (1)$$

Cu alte cuvinte, numărul *n* aparţine unei clase *u* dacă şi numai dacă Propoziţia obţinută prin înlocuirea variabilei *x* din *q„(x)* prin ' simbolul care reprezintă numărul *n* nu este derivabilă în *L.* Dar proprietatea de a aparţine clasei *u* este reprezentabilă în *L* printr-o expresie *r* jucînd rolul de predicat. Expresia *r(x]* desemnează Drooozitia deschisă *..x* anartinf» rlaspi *n"* Ar^acta

propoziţie este numerotată prin *R** şi putem scrie, dacă acest număr este s, $r_s(\%)$. Putem atunci forma, prin acelaşi procedeu ca înainte, propoziţia $r_s(x)$, care aparţine lui *L* şi care înseamnă: „Numărul întreg aparţine clasei.»", adică, în virtutea lui (1):

„Propoziţia obţinută prin înlocuirea variabilei *x* din $r_s(x)$ prin simbolul care reprezintă s nu este derivabilă în *L",* adică:

„Propoziţia $r_s(x)$ nu este derivabilă în L".

Propoziţia $r_s(x)$ afirmă deci propria sa nederivabilitate în L.

într-adevăr, să presupunem că $r_s(s)$ este derivabilă. Atunci întregul, s are proprietatea enunţată de propoziţia $r_s(x)$ şi deci face parte din *u.* Dar atunci: *<~ Dem* $r_s(s)$. Să presupunem că $r_t(s)$ este nederivabilă. Atunci ş nu-i aparţine lui *u* şi *Dem* y,(s). Deci dacă $r_t(s)$ este fie derivabilă, fie nedeu-vabilă, *L* este incoerent. Dar am presupus că *L* este coerent. Deci $r_t(s)$ este nederivabil.

„Analogia cu demonstraţia utilizată în teorema lui Cantor, scrie Jules Vuillemin, permite să se reconstruiască uşor teorema lui Godel plecînd de la antinomia de formă generală *A"* (a cărei matrice generală a fost dată mai înainte în studiul citat).

Am recurs în mod special la studiul logicianului francez, pentru că articolul său arată două lucruri care ne interesează în mod deosebit, şi anume: 1. că structura formală (sau, în terminologia lui J. Vuillemin, „matricea") a teoremei lui Godel corespunde matricei antinomiei lui Richard; 2. în consecinţă, că afirmaţia unor logicieni că teorema lui Godel este în realitate un paradox este justificată.

Am prezentat demonstraţia lui Godel în ceea ce are ea esenţial. Ba-zîndu-se pe această demonstraţie, el trage concluzia că „în orice clasă de formule necontradictorii există propoziţii indecidabile *(unentscheidbare)".* De unde s-a tras concluzia generală că orice formalism deductiv are frontierele lui şi deductibilitatea are ea însăşi limitele ei.

Rezultatul obţinut de Godel a fost reluat şi demonstrat într-o altă. manieră, pe baza altor ipoteze.

Teorema limitării interne a formalismelor a suferit unele extensiuni, deoarece ea pune în discuţie natura şi valoarea demonstraţiei însăşi. Nu voni intra în detaliile acestei chestiuni (pe care le putem găsi, de exemplu, în cartea lui J. Ladriere, deja citată), deoarece ceea ce ne interesează aici este principiul pe care este bazată, toată această argumentare.

înainte de a face apropierea dintre teorema limitării şi analiza dezvoltată mai sus, vom face o primă remarcă. Ceea ce ar trebui să frapeze, în primul rînd, pe toţi cei care au formulat astfel de propoziţii, este caracterul lor în întregime trivial. Vom spune chiar că matematicile nu au putut fi atacate, în ceea ce priveşte completitudinea sau incompletitudinea lor, decit dinspre partea trivială a' acestor ştiinţe. Toate teoriile de incompletitudine, savant construite, nu vor putea masca faptul că fondul lor este propoziţia trivială a lui Godel: „Propoziţia desemnată prin numărul *r* nu este derivabilă în sistemul *S",* propoziţie care are în sistemul S tocmai numărul *r.* Nici o propoziţie matematică propriu-zisă n-a fost demonstrată pînă în prezent ca indecidabilă. Exemplul dat de obicei, că pentru ecuaţia lui Fermat $x^* + y^n = z^n$ ($n > 2$) nu s-a putut demonstra că admite soluţii întregi sau nu, este incorect, într-adevăr, dacă această ecuaţie ar fi indecidabilă, în

principiu, în aritmetică, atunci ea nu ar putea fi demonstrată în nici un caz particular. Dar ştim că marea teoremă a lui Fermat a fost demonstrată pentru un număr foarte mare de valori particulare ale lui *n:* pentru $n = 4$ imposibilitatea sa în numere întregi a fost demonstrată de către chiar Fermat; pentru $n — 3$, de către Euler; pentru $n = 5$ şi $n = 14$, de către Lejeune-Birichlet; pentru $n = 7$, de către Lebesgue; Kummer a demonstrat-o pentru toţi exponenţii primi impari care nu sînt factori ai numărătorilor primelor $\frac{n-3}{2}$ numere ale lui Bernoulli etc.

în consecinţă, nu putem da ecuaţia lui Fermat ca exemplu de propoziţie aritmetică indecidabilă. Nu fapte aritmetice reale apar ca indecidabile, ci propoziţii construite arbitrar şi convenţional şi exprimate de această manieră arbitrară şi convenţională prin simboluri numerice. Asupra acestei *conven-ţionalităţi* a expresiilor zise indecidabile trebuia să se concentreze atenţia acelora care au construit aceste paradoxe, deoarece problema care se pune m; este o problemă de logică intrinsecă a teoriilor deductive formalizate, ci o problemă a limitelor convenţiilor noastre. *Nici o convenţie nu poate fi exprimată prinh'-o propoziţie universala si deci orice construcţie formală convenţională es.tf: circumscrisă şi limitată.*

Tată, în rezumat, argumentaţia noastră:

':. Ordinea *R(p)* în care Godel numerotează semnele sistemului 5 este aleasă în mod arbitrar. Deci orice expresie din 5, care este definită numai prin şirul arbitrar al numerelor atribuite simbolurilor din care ea este formată, este definită prin accident. (De exemplu, putem defini mulţimea tuturor expresiilor sistemului 5 ale cărei serii de numere corespondente conţin grupul 33; dar orice proprietate stabilită pe această particularitate este o proprietate numită „accident" şi ea nu este definisantă).

2. Expresiile definite prin accident nu pot fi „decise" teoretic în sis
temul 5, în care ele sînt construite, pentru că nici o expresie definită prin
accident nu poate fi „decisă" teoretic, ci numai printr-o constatare de fapt
(acestea sînt propoziţiile sintetice ale lui Kant, cum am văzut).

3. Expresia construită de Godel, formulată mai simplu („Propoziţia
avr^d numărul *r* nu este decidabilă în sistemul S_r") a ieşit din cadrul relativ
unde ea a fost formulată şi numerotată şi este considerată în afara acciden-
tnl-ai care a creat-o; iată de ce nu este definită.

Am ajuns la acest rezultat, găsit mai sus în alte exemple. Propoziţia numerotată cu numărul *r,* pe care ea îl poartă prin accident, este definită nirmai prin acest accident *r* şi nimic mai mult, nu apare în ea nici un alt număr care ar determina raportul relativ şi convenţional cu celelalte propoziţii din sistemul 5; deci propoziţia notată prin numărul *r,* fiind definită prin accident, n^ este deloc definită şi nu punem nimic ca existent.

Pentru a ajunge la această concluzie, credem că nu era nevoie de de-^onstraţia utilizată în teoremele de limitare.

Credem că era suficient să ţinem cont de condiţiile definiţiei şi să considerăm că prin accident nu se poate

IX. CONCLUZII

- ' Credem că am arătat, prin analiza precedentă, că trebuie neapărat să respectăm condiţiile definiţiei pentru a defini cu adevărat ceva, în consecinţă pentru a gîndi ceva şi, în fine, pentru a pune ceva ca existent.

Toate definiţiile care introduc simple cuvinte, definiţiile prin abreviere, definiţiile convenţionale, definiţiile semnelor sau ale simbolurilor sînt definiţii construite prin accident şi trebuie să fie utilizate cu prudenţă.

în sistemele logico-formale, ca şi în matematici, sînt utilizate continuu astfel de definiţii. Logica simbolică, manipulînd simboluri vide de orice conţinut, este, în general, obligată să privească relaţia dintre *definiens* şi *definiendum* ca o relaţie arbitrară. Sînt introduse astfel definiţiile prin accident, care, dacă permit abreviaţii utile, nu exprimă în schimb nici un concept nou ; nu gîndim nici o idee si nu punem nimic ca existent logic. Pentru a evita unele consecinţe ale acestor definiţii nule, trebuie să ţinem seama de condiţiile definiţiei, după cum am văzut.

Dacă *definiendum* are forma *x R F* şi *definiens* este *x R y,* atunci *y ^ F.* Cu alte cuvinte, în definiţia

*y *£ F,* altfel, dacă facem pe *y = F,* definiţia este *idem per idem :*

$$x\ R\ F = {}^{\prime\prime}\text{f}\ x\ R\ F.$$

Daca luăm forma particulară a acestei definiţii, unde *y = x:*

$$x\ R\ F \text{ —}_{\text{Df}}\ x\ R\ x,$$

vedem că această condiţie rămîne valabilă şi *x ^ F,* altfel *F* este definit *idem per idem.*

Dacă *definiendum* are forma *x R F* şi *definiens* este ~ *x R y,* atunci | *y & F.* Cu alte cuvinte, în definiţia

$$x\,RF = m <\!\hat{}\text{-}\ '\,x\ R\ y\ y\ 7\hat{}\ F,$$

altfel, dacă facem *y = F,* definiţia este contradictorie :

$$xRF = v_f{\sim}xRF.$$

Dacă luăm^forma particulară aT acestei definiţii, în care *y = x:*

$$xRF = {}_{Ttt}\text{'-}\hat{}xRx$$

vedem că această condiţie rămîne valabilă şi *x =ţ= F,* altfel *F* este definit prin contradicţie, în consecinţă, dacă adăugăm aceste două formule sistemelor formale,

Dl $x\ R\ F =:_{\text{Df}} xRy.\hat{}.yjtF$
D2 $x\ R\ F =$ j» ~ $x\ R\ y.$ =2.3;
^ F,

definiţiile *idem per idem* şi definiţiile contradictorii nu mai pot apărea.

Observaţia I. Formulele Dl şi D2 nu exprimă nimic asupra naturii --- ;-un^otf>a nentru definitiv de a fi adevărată sau

falsă, atunci putem privi Dl şi D2 numai ca o scriere compactă pentruna exprima condiţiile definiţiei. Cu alte cuvinte, dacă dăm definiţiile ...'W;[1]

$$xRF = {}_{Df} xRy$$
$$x\,R\,F = \text{pf}'— ' x\,R\,y$$

ele trebuie să fie însoţite de y =£ *F.*

<" |

Observaţia II. Paradoxele logico-matematice, atît logice cit şi semantice, sînt construite cu ajutorul definiţiilor care se transformă în definiţii *idem per idem* sau definiţii contradictorii. De exemplu, paradoxul lui Russell al clasei tuturor claselor care nu se conţin ca elemente pleacă de la definiţia:

$$\text{a 6 } M =_{\text{Df}} \sim \text{a } e \text{ a.}$$

Această definiţie dă loc la echivalenţa generală (pentru orice a) :

$$y.\ e\ M = \sim \text{a e}$$

a. Pentru a = *M,* avem contradicţia:

$$M\ e\ M = \sim M\ e\ M.$$

Propoziţia „clasa tuturor claselor care nu se conţin ca element este
Sropriul său element" este echivalentă cu negaţia sa, ceea ce este absurd. ar dacă se ţine seama de D2, atunci, punînd definiţia

$$y.\ \text{e } M =_{\text{Df}} \sim \text{a e a,}$$

avem a =£ *M* şi paradoxul nu este posibil.

Dar nici clasa *N* a tuturor claselor care se conţin ca elemente nu poate fi formată, într-adevăr, punînd definiţia a $e\ N =_{\text{D}}$f a e a, trebuie să avem, conform lui Dl, *y.* ^ *N* şi *N* nu este definit prin expresia a e a.

în acelaşi fel se rezolvă celelalte paradoxe cu ajutorul condiţiilor definiţiei. (Am tratat complet problema paradoxelor, din acest punct de vedere, m cartea noastră *Soluţia paradoxelor logico-matematice,* Bucureşti, 1966).

De exemplu, paradoxul lui Russell construit cu predicatele *predicabil-impredicabil* (pe care 1-am menţionat deja) pleacă de la definiţia: „Dacă un predicat 9 nu are proprietatea indicată de el însuşi, atunci se spune că predicatul are proprietatea *impredicabil"* (pe care o notăm *Imp).* Definiţia este deci :

$$_{\text{Df}} \sim 9(9) \qquad \text{(1j}$$

Această definiţie dă loc la echivalenţa generală (pentru orice 9) :

$$Impd) = \sim 9(9) \qquad (2)$$

Dar, pentru 9 = *Imp,* obţinem echivalenţa absurdă a unei propoziţii cu negaţia sa:

$$Imp\ (Imp) = , — \text{-}Imp\ (Imp). \qquad (3)$$

Dar dacă ţinem seama de D2,

$$\text{D2} \quad xRF = \text{™}\sim xRy\text{-}=>\text{-}$$

unde facem $x = 9$, $y =$ ş, $F = Imp$, iar relaţia R devine relaţia de predicate, avem

D2 *Imp* (tp) = $_{D}$f ' — ' <p (o) • ZD • 9 7^ *Imp.* Deci, în definiţia (1) op ^ /«_/> şi substituţia 9 = Jm^ în echivalenţa

(2) nu este posibilă; în consecinţă, echivalenţa contradictorie (3) nu mai poate fi construită.

Ceea ce este interesant de subliniat cu această ocazie este faptul că înseşi paradoxele semantice îşi găsesc soluţia prin aceleaşi condiţii ale definiţiei Dl şi D2. Să considerăm, de exemplu, paradoxul lui Grelling-Nelson. Fiecare cuvînt are proprietatea pe care o exprimă sau nu are această proprietate. De exemplu, cuvântul „românesc" este românesc; cuvîntul „lung" nu este lung ; cuvîntul „scurt" este scurt etc. Dacă un cuvînt are proprietatea pe care o denotă, vom spune că are predicatul *antologic* ; în caz contrar, el este *heterologic.* Dar orice cuvînt are proprietatea pe care o denotă sau nu o are, orice cuvînt este *autologic* sau *heterologic, tertium non datur.* Să notăm prin *„C"* cuvîntul, şi prin *C* proprietatea denotată de el. Să scriem *autologic = Aut* şi *heterologic = Het.*

Avem definiia :

Această definiţie dă loc la echivalenţa generală (pentru orice „C") :

$$Het(„C") = \sim C(„C"). \qquad (2)$$

Pentru „C" = *„Het"* obţinem contradicţia:

$$Het(„Het") = \sim Het(„Het'"). \qquad (3)$$

Dar dacă ţinem seama de condiţia D2, unde facem $x = y =$ „C", $F = Het$ şi relaţia R devine paranteza ( ), avem:

D2 *Het(„C")* = $_{w}$ ~ *C(„C")* • ZD - „C" * *„Het".*

Prin urmare, definiţia (1) impune condiţia *„C" i=- „Het"* şi deci această condiţie este valabilă şi pentru echivalenţa (2) ; urmează de aici că echivalenţa contradictorie (3) nu mai poate fi construită.

Acest exemplu arată încă un lucru: dacă ţinem cont de Dl şi D2, antinomiile logice şi cele semantice au o singură şi aceeaşi soluţie şi nu mai putem face o distincţie logică între ele considerînd clasificarea sofismelor în două categorii: 1. sofisme de limbaj, numite *in dictione', 2.* sofisme de gîndire sau logice, numite *extra dictionem.* Această clasificare, menţionată în aproape toate tratatele de logică şi propusă în logica matematică de către Ramsey, fusese contestată de Aristotel, deoarece el scria textual: „Diferenţa pe care unii o fac între argumente, spunînd că unele se referă la limbaj şi altele la gîndire, nu este adevărată. Este absurd să presupui că există argumente care se referă la cuvinte şi altele care se referă la gîndire, şi deci că ele nu sînt

. ' Definiţie si existentă

<•!•;>.* t&m-t ' ' fim

Putem enunţa rezultatele obţinute mai sus după cum urmează: Dacă într-un sistem formal S necontradictoriu se ţine seama explicit de condiţiile definiţiei,

Dl $x\ R\ F =_{Df} x\ R\ y \bullet => \bullet\ y \wedge F,$

D2 # .R .F = $_{Df}$ <— ' $x\ R\ y \bullet \wedge > -y \wedge F,$ ....

sau de cele care se obţin pentru $y = x,$ '-'

j

Dl xRF = jjj. $x\ R\ x$- => • $x \wedge F,$:«i,'"

$$D2xRF = {}_{rif}{\sim}xRx\text{-}\wedge>.x\wedge F,$$

atunci paradoxele nu mai pot fi construite în acest sistem, într-adevăr, anti-[1] nomiile presupun definiţiile generale de forma

$x\ R\ F =_{Df} x\ R\ y,$ ••<

$x\ RF = \bullet_{Di}{}'*{\sim}> x\ R\ y,$ ' •'*

i.¹."

sau de forma particulară

a

(pentru $y = x$) a

$x\ R\ F =_{D}\{\ x\ R\ x,$

$x\ R\ F =$ Df $x\ R\ x,$

şi în astfel de definiţii y ¥= F sau $x \wedge F,$ conform condiţiilor Dl şi D2, şi deci substituţia $y = F,$ sau $x — F,$ în echivalenţele corespunzătoare nu este permisă.

în general, putem crede că s-au definit probleme care sînt complet iluzorii tocmai pentru că ele nu sînt definite, în cele cîteva exemple date am văzut că unele concepte şi probleme erau (şi sînt) inexistente. Ceea ce este frapant este că aceste probleme sînt dintre cele mai dificile în filosofia şi logica epocii noastre. Ar părea astfel că cele mai mari dificultăţi de care se izbeşte inteligenţa umană nu ar consta în problemele insolubile, ci în probleme inexistente. Este oare acesta cazul tuturor marilor dificultăţi? Wittgenstein a afirmat în general *(Tractatus,* prop. 4.003): *„Und es ist nicht ver-wunderlich dass die fief sten Probleme eigentlich keine Probleme şină,"* („Şi nu este de mirare că problemele cele mai profunde nu sînt în realitate probleme").

Revue Roumaine des Sciences Sociales, s&ie de Philosophic et Logique, 3, Bucureşti, 1967.

0-

•1)

Problema paradoxelor logico-matematice

I. INTRODUCERE

La sfîrşitul secolului trecut, un matematician italian, C. Burali-Forti [1], descoperea o contradicţie in teoria mulţimilor: cel mai mare număr ordinal nu este cel mai mare! La început chestiunea a fost considerată ca o curiozitate mai mult decît ca o problemă reală. Dar i-au urmat alte paradoxe: paradoxul lui Cantor (publicat mai tîrziu de Zermelo), acela al lui Russell, al lui Richard, al lui Zermelo-Konig, al lui Grelling-Nelson etc. şi în sfîrşit cel mai turburător dintre ele, al lui Godel (pe care unii îl consideră ca o teoremă, nu ca o antinomie) .

S-a crezut mai întîi că era vorba de o simplă eroare de logică şi mulţi cercetători s-au înverşunat să le găsească o soluţie prin mijloacele logicii tradiţionale. Bertrand Russell însuşi ne mărturiseşte tentativele lui inutile. Iată ce scrie el textual[2]: „După ce am terminat *Principiile matematicii,* am întreprins o tentativă decisivă pentru a rezolva paradoxele. Consideram aceste paradoxe ca o provocare directă la adresa mea şi, dacă trebuia, mi-aş fi dedicat viaţa mea întreagă în căutarea unei soluţii. Două motive făceau acest lucru absolut dezagreabil, în primul rînd, problema îmi apărea trivială şi detestam faptul că trebuia să-mi concentrez atenţia asupra unor probleme care nu păreau intrinsec interesante, în al doilea rînd, eram atît de extenuat încît nu am putut înregistra nici un progres, în 1903 şi 1904 am lucrat aproape exclusiv la această problemă, dar fără nici o urmă de progres."

La sfîrşit, Russell a propus o teorie personală pentru a rezolva aceste antinomii, teorie denumită de el „teoria tipurilor". Dar această teorie nu era privită cu mare încredere şi această neîncredere era mărturisită chiar de autorul ei, care scria[3]: „Teoria tipurilor nu aparţine într-un mod absolut părţii complete şi sigure a subiectului nostru. Această teorie este încă destul de haotică, confuză şi obscură. Nevoia unei teorii a tipurilor nu este îndoielnică, dar această doctrină aşteaptă o formă precisă."

Alţi logicieni şi matematicieni au căutat o soluţie mai satisfăcătoare decît teoria tipurilor, fără însă a o găsi: Richard, Ramsey, Behmann, Perelman, Quine, Church, Ackermann ş.a. Unii au căutat să perfecţioneze teoria tipurilor, care, pînă astăzi, rămîne totuşi soluţia cea mai acceptată în această problemă.

[1] C. Burali-Forti, *Una, questions sui numiri transfiniti (Rendiconti del Circolo*
mutica di Palermo, vol. XI, 1897).

[2] B. Russell, *My Philosophical Development* (Londra, 1959).

[3] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*(Londra, 1919).

Caracterul comun al tuturor soluţiilor oferite pînă acum este că sînt convenţionale. Această convenţionalitate a soluţiilor paradoxelor logico-matematice denotă caracterul lor precar, dar este acceptată deschis de către logicieni, in general. De exemplu, iată ce scrie Hans Reichenbach în această chestiune[4]: „S-a pus problema de a şti dacă este necesar să se introducă aceste reguli. Un lucru pare clar: singurul motiv pe care-1 putem da pentru astfel de reguli este că ele exclud contradicţiile. Nu se pune chestiunea dacă teoria tipurilor sau a nivelelor de limbaj este adevărată. Aceste teorii reprezintă restricţii la regulile de formare şi prin urmare sînt *convenţii* introduse pentru motivul de a face limbajul nostru coerent".

Toate aceste convenţii provoacă o nelinişte intelectuală, şi sînt logicieni foarte mari care au simţit o veritabilă insatisfacţie faţă de aceste convenţii.

Acceptînd această poziţie convenţionalistă, utilă desigur, dar nu logică, logicienii contemporani au făcut un pas mai departe: ei au acuzat logica clasică de neputinţă şi au contestat chiar posibilitatea de a exprima ceva într-un mod exact în limbajul natural. Dar prin aceasta s-au comis două erori: cei mai mari gînditori, savanţi sau filosofi au gîndit în acest limbaj natural si conform legilor logice clasice, şi astfel au obţinut rezultatele remarcabile la care au ajuns; nu se poate afirma în mod absolut că au fost explorate toate posibilităţile logicii tradiţionale.

Un lucru rămîne indiscutabil: paradoxele pot fi formulate în cadrul logicii tradiţionale, dar tot aşa şi în cadrul oricărui sistem logico-formal (care nu se apără printr-o convenţie suplimentară); soluţia nu a fost dată, într-un mod logic, nici în logica tradiţională, nici în sistemele logico-matematice. Concluzia este deci: logica tradiţională ca şi logica formalizată dau naştere la paradoxe, şi amîndouă sînt incapabile să le rezolve altfel decît prin axiome convenţionale (cel puţin pînă acum). Prin urmare, sistemele logico-formale ale logicii clasice nu au nici un avantaj, în raport cu logica tradiţională, în problema paradoxelor.

II. TEORIA SCOLASTICĂ A PARTICULELOR SYNCATE-GOREMATA

Am văzut că logicienii scolastici acordau o importanţă deosebită unei probleme de logică necunoscute în timpul nostru: problema particulelor aşa-numite *syncategoremata.*

Ei separau cuvintele în două categorii: cuvintele care au un sens autonom, Prin ele însele, şi acestea sînt numai substantivul şi verbul, care se numesc *categoremata;* celelalte cuvinte, cum sînt prepoziţiile, conjuncţiile, adjectivele nedeterminate, particulele de legătură, particulele de flexiune etc. care nu au un sens determinat şi autonom, dar care primesc un sens determinat în Propoziţii, în raport cu *categoremata* şi pentru aceasta ele se numesc *syncategoremata.* (consignificative). Fiecare sens al unei particule de felul acesta era complet precizat, fiindcă fiecare *syncategorema* putea să ia prin accident

[4] H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic* (New York, 1948).

diverse semnificaţii, şi dacă se confundau aceste sensuri diferite se putea ajunge uşor la un sofism. Prin aceasta ei urmau de aproape ceea ce scrisese Aristotel[5]: „în adevăr, este greu să distingem ce fel de lucruri sînt semnificate de acelaşi cuvînt şi ce fel de lucruri sînt semnificate de cuvinte diferite. Acela care este capabil să facă această distincţie este foarte aproape de adevăr." Această observaţie a fost făcută şi de Ludwig Wittgenstein in timpul nostru [6]: „în limbajul obişnuit se întîmplă adesea ca acelaşi cuvînt să aibă o semnificaţie dublă, şi în consecinţă să aparţină la două simboluri deosebite, sau ca două cuvinte, care semnifică în două feluri diferite, să fie utilizate aparent în acelaşi mod. Astfel se nasc erorile cele mai fundamentale (de care abundă filosof ia întreagă). Pentru a evita aceste erori, trebuie să întrebuinţăm un simbolism care să le excludă, neutilizînd acelaşi semn pentru două simboluri diferite, şi neutilizînd aceleaşi semne cînd ele au semnificaţii deosebite."

Pe scurt, aceste distincţii cerute de Aristotel (şi recomandate de asemenea de Wittgenstein) au fost făcute de logicienii scolastici prin teoria lor despre *syncategoremata.*

Ne vom ocupa acum mai de aproape de cuvîntul *omnis* — „totul" — , care este numit în logica matematică „operatorul de generalizare" sau „cuan-tificatorul universal", şi care a provocat probleme insolubile.

în tratatul *Syncategoremaia* atribuit lui Petrus Hispanus, găsim două sensuri principale pentru *omnis:*

1. *Sensul colectiv,* cînd el are semnificaţia *universale* (semnificaţia predicativă), ca în propoziţia *Omnes apostoli dei sunt duodecim,* şi unde sensul lui *omnes* are puterea să strîngă într-o colecţie toţi apostolii, construind în felul acesta clasa apostolilor (cu 12 membri).

2. *Sensul distributiv,* ca în propoziţia prin care începe *Metafizica* lui Aristotel: *Omnes homines naturaliter scire desiderant,* care se poate traduce în acest mod distributiv: „Fiecare om doreşte, în mod natural, să cunoască".

Se vede că aici *omnes* nu este întrebuinţat *universale* (predicativ), ci *uiiiver-saliter* (semnificaţie adverbială, nepredicativă).

Dacă nu se ţine seamă de aceste diferenţe de sens, se ajunge la sofisme.

Să considerăm exemplul dat, propoziţia lui Aristotel, pe care am citat-o l *.supra: Omnes homines naturaliter scire desiderant.* Petrus Hispanus ne da l explicaţia aceasta: cuvîntul *omnis* este întrebuinţat în sensul *universaliterl* (adverbial, nepredicativ), ceea ce face ca termenul comun căruia îi este ataşaţi ; să fie plasat pentru toţi termenii săi inferiori—*q-uia facil terminum coramuneral* | *suum stare pro omnibus suiş inferiores.*

l

c• Să analizăm acum paradoxele logico-matematice, ţinînd seama de cele • două sensuri ale cuantificatorului universal *omnis.*

Paradoxul lui Biirali-Forti. Se demonstrează în teoria mulţimilor că: 1. orice serie de numere ordinale defineşte un număr ordinal; 2. acest numan ordinal este mai mare cu o unitate decît cel mai mare număr ordinal al serie

considerate; seria de ordinale (în ordinea mărimii lor) este bineordonata-Să considerăm acum seria *tuturor* numerelor ordinale posibile; această serie defineşte un număr ordinal, să-1 notăm cu O, care este cel mai mare ordinal

[5] Aristotel, *De sophisticis elenchis,* 7, 100 a.

fl

B T *I-IT:J-+„.,.„:„ T^„„t„f„,, ina-Sr.n-Mi-ilnsobhic-ns* f-oron. 3 323—3 325). B

posibil- în acest caz seria *tuturor* numerelor ordinale conţine şi numărul ordinal O, şi deci numărul ordinal definit de această serie nu este Q, ci Q _j- *l.* Contradicţia este frapantă: cel mai mare număr ordinal nu este cel mare

Soluţia. Se poate rezolva acest paradox cu ajutorul teoriei scolastice a particulelor *syncategoremata.* Să considerăm *toate* numerele ordinale posibile, definite mai sus prin seriile de numere ordinale. Pentru a evita orice surpriză, să scriem pe o foaie de hîrtie propoziţia:

(1) „Am considerat *toate* numerele ordinale posibile şi afirmăm că nu
am neglijat nici un număr ordinal, fiindcă numai în felul acesta avem dreptul
să spunem că le-am luat pe *toate,* şi printre acestea se găseşte şi cel mai mare
ordinal posibil O."

Acum să enunţăm propoziţia:

(2) „Să considerăm seria *tuturor* numerelor ordinale posibile inclusiv Q,
cel mai mare ordinal ; atunci această serie defineşte un alt număr ordinal
£î + l, care nu este cuprins în scria *tuturor* numerelor ordinale posibile deter
minate de afirmaţia (1)."

Contradicţia exprimată de prepoziţia (2) nu este posibilă. Nu există alt număr ordinal în afară de *toate* numerele ordinale considerate de propoziţia (1). Dacă era posibil să gîndim un alt ordinal, adică O -f- l, atunci el trebuia să se găsească deja printre *toate* ordinalele posibile, pentru că de data aceasta noi nu mai acceptăm că *toţi* nu înseamnă *toţii* Atunci urmează că în propoziţia (2), „Să considerăm seria *tuturor* numerelor ordinale posibile, inclusiv O, cel mai mare", cuvîntul *tuturor* nu mai are sensul colectiv, ci distributiv, *syncategoremaiic.* Propoziţia (2) are exact sensul: „Să considerăm fiecare din *toate* numerele ordinale posibile, inclusiv £!, cel mai mare. . ." şi în această propoziţie, termenul comun (numere ordinale) este pus *(sitppo-situm)* pentru toţi termenii săi inferiori, fără a se realiza o *serie nouă* de ordinale, care nu există, conform propoziţiei (1). (Vezi, în volum, studiul *Paradoxele în Evul Mediu.*

Clasa tuturor claselor. O serie de paradoxe sînt construite cu „clasa tuturor claselor". Să procedăm ca mai sus si să scriem:

(1) Să considerăm *toate* clasele posibile inclusiv ultima, cea mai mare
posibilă Q:

CO}, O:>2, Ws, ..., fi.

Putem să afirmăm că le-am luat pe *toate* dacă şi numai dacă nu există [a]ltă clasă în afară de acestea.

(2) Să luăm acum *toate* clasele posibile din şirul de mai sus; ele for
jează o nouă clasă ai cărei membri sînt fiecare ' din termenii acestui şir,
jnclusiv O, fie ea *U,* care nu se găseşte printre *toate* clasele posibile din şirul
w-turor claselor.

Dar afirmaţia (2) nu este posibilă, sau mai bine zis ea nu poate fi făcută acceptînd pentru *toate* un sens distributiv şi anume: „să luăm fiecare uin *toate* clasele posibile $w_{1(}$ co_2, w_3, ..., *Q."* şi nu mai există contradicţie. Censul *colectiv* al lui *toate* a fost epuizat de afirmaţia (1), şi în propoziţia (2) *toate* este pus *(suppositum)* pentru toţi termenii săi inferiori.

Paradoxul lui Cantor. Cantor a întîlnit această contradicţie în dar nu a fost publicată decît în 1926 de către Zermelo.

Fie *M* mulţimea *luiuror* mulţimilor şi *Ne* numărul său cardinal; *Ne* est cel mai mare cardinal posibil. Pe de altă parte, o teoremă bine-cunoseută d'[6] teoria mulţimilor spune: numărul cardinal al mulţimii *tuturor* sub-multiniii ^ unei mulţimi *M* este mai mare decît numărul cardinal al mulţimii *M.* P$_r$°^{r} urmare *Ne,* cel mai mare cardinal posibil, nu este cel mai mare, deoarec^ mulţimea sub-mulţimilor mulţimii tuturor mulţimilor are un cardinal m ^ mare decît *Ne.* Dar, după cum am arătat, mulţimea (clasă) *tuturor* mul' ţimilor (clase) presupune sensul *distributiv* al lui *toate,* care nu mai are î" acest caz, puterea de a reuni *toate* mulţimile într-o nouă mulţime (în'tr-o nouă unitate închisă).

O concluzie se impune de la sine: logica matematică, întrebuintînd cuantificatorul *omnis,* nu a specificat cele două sensuri, colectiv şi distributiv şi — împotriva indicaţiilor date de Aristotel şi Wittgenstein — nu a făcut nici o distincţie între sensurile diferite ale acestui cuvînt.

III. CONSTRUCŢIA UNOR NOI PARADOXE

1. Paradoxul lui Russell

Russell a descoperit în 1903 un paradox înrudit cu acela al lui Cantor dar avînd o structură logică mai simplă. Se constată că există mulţimi care îşi aparţin ca element şi că există de asemenea mulţimi care nu se conţin ca element. De exemplu, mulţimea tuturor noţiunilor abstracte este ea însăşi o noţiune abstractă, deci ea se conţine ca element al ei; mulţimea tuturor noţiunilor determinate este ea însăşi o noţiune determinată, deci se conţine ca element etc. Dimpotrivă, mulţimea tuturor oamenilor nu este un om, deci nu se conţine etc. Toate mulţimile care se conţin ca element formează o mulţime G; toate mulţimile care nu se conţin ca element formează o alta mulţime P. Deoarece orice mulţime se conţine sau să nu se conţine, a treia posibilitate nu există, trebuie ca şi mulţimea T să se conţină sau să nu se conţină ca element. Dacă se conţine, cum nu poate conţine decît mulţimi care nu se conţin, prin definiţie nu se conţine ; dacă mulţimea P nu se conţine, cum prin definiţie ea conţine toate mulţimile care nu se conţin, se conţine! Contradicţia este frapantă.

Mai tîrziu (1905) Russell a arătat că se poate obţine un paradox analog fără a introduce noţiunea de mulţime. Să considerăm un predicat oarecare P. dacă el are proprietatea pe care o denotează, vom spune că are proprietatea *•predicabil]* dacă nu acceptă proprietatea denotată de el însuşi, se va sp că el are proprietatea *im predicabil.* De exemplu, predicatul *abstract* este e însuşi abstract, deci el este predicabil; predicatul *imaginabil* este el însu?i imaginabil, deci este predicabil; predicatul *determinat* este el însuşi determinat, deci este predicabil; dimpotrivă, predicatul *mamifer* nu este el însuşi un mamifer, deci este impredicabil etc. Fiind dat un predicat oarecare *P,* pute*[11] spune că el este sau predicabil sau impredicabil, adică admite proprietate* pe care o denotă sau nu o admite, *tertium non datur.* Să punem acum aceea, *[*

" pentru predicatul *impr edicabil :* şi el trebuie să fie sau predicabil ^ £Jj$_{ca}$bil, $_{a}$ treia posibilitate nu există. Dacă *impredicabil* este pre-$_{tunc}$i(conform definiţiei, admite proprietatea denotata de el şi deci bu ^{a}

dicabu ^{a} (^âbil; dacă *impredicabil,* este impredicabil, atunci are tocmai este iBJP Denotată de el şf deci este predicabil. Contradicţia este manifestă.

2. ParadDXul campatibil-incompatibil

Să considerăm toate predicatele şi să le scriem într-o ordine oarecare, emplu aceea lexicografică (în ordinea cum sînt scrise în dicţionarul unei • ht alese), numerotîndu-le în această ordine:

Pi, Pa, Ps, .-, Pn-

Să considerăm iarăşi aceleaşi predicate şi să le scriem într-o altă ordine, ri exemplu în ordinea lexicografică a terminaţiilor lor (sau altfel, printr-o ermutare aleasa arbitrar a predicatelor din primul şir) ; le vom numerota in aceasta a doua ordine astfel :

0i, *Q-2, Qs,* .... Q_n-

Cele două şiruri fiind formate cu aceleaşi predicate, numărul lor din primul şir şi din al doilea este egal. Se poate astfel stabili o corespondenţă biunivocă între predicatele din primul şir şi cele din al doilea: la fiecare predicat de un rang determinat P_k din primul şir corespunde un singur predicat şi numai unul din şirul al doilea, anume Q_k şi invers. Dacă un predicat dintr-un rang dat din primul şir acceptă ca predicat predicatul de acelaşi rang din şirul al doilea, vom spune că predicatul considerat are proprietatea *compatibil;* în caz contrar vom spune că este *incompatibil* cu predicatul corespunzător. în condiţiile definite mai sus, oricărui predicat de un rang dat din primul şir îi convine ca predicat predicatul de acelaşi rang din al doilea şir sau nu-i convine, *tertium non datur* ; orice predicat este compatibil sau nu este compatibil, a treia posibilitate nu există. De exemplu, să presupunem că predicatele care se corespund în rangurile *p, q* şi *r* sînt în cele două şiruri după cum urmează:

PI, *P z, ...,* Mamifer^, ..., Număr$_s$, ...,
Ordonat,., ..., *P„. Qi, Qz, ...,* Metalj,, ...,
Abstract^, ..., Predicat,., ..., Q_n.

în acest caz avem: deoarece predicatul *Mamifer* $_p$ nu este un *Metal*$_p$, predicatul *Mamifer* $_p$ este incompatibil cu predicatul *Metal* $_p$ *;* predicatul *Număr* $_q$ este, dimpotrivă, compatibil cu predicatul *Abstract^;* predicatul este compatibil cu predicatul *Predicat,* etc.

Dar *compatibil* şi *incompatibil* sînt ele însele predicate şi se găsesc în şir şi evident şi în al doilea. Să ne fixăm atenţia asupra predicatului ^{nc}*oinpatibil* pe care-1 vom nota pe scurt *Inc.* El se găseşte în primul şir şi ^{e} ^{a}semenea în al doilea, cu un număr de ordine perfect determinat. Fie ^{u}mărul de ordine pe care predicatul *Inc* îl are în primul şir *h* şi fie numărul ^{e} ordine pe care-1 are *Inc* în al doilea şir *k :* în primul şir el va fi Inc_h şi ^{a}l doilea Inc_t. Aici avem $Inc_h = Inc_k$, dar *h* =£ *k,* şi putem avea totdeauna

/•i ^ k prin alegerea convenabilă a ordinii predicatelor. Avem deci cele şiruri ale aceloraşi predicate:

P!, P_z, P_3, ..., Inc_h, ..., $P_{,:}$, ... P_n.

Conform definiţiilor date, predicatul $P_{,c,}$ neidentic cu $Inc_{t,}$ trebui* de asemenea să fie compatibil sau incompatibil cu $Inc_{k,}$ *tertium non datitr* Dacă predicatul P_{j}. este compatibil cu *Inc,,,* atunci el admite ca predicat predicatul de acelaşi rang din al doilea şir, care este Inc_{u} = *incompatibil* deci este incompatibil; dacă predicatul P_{K} este incompatibil, atunci el admite predicatul din acelaşi rang din al doilea şir, deci este compatibil. Antinomia este manifestă.

Se recunoaşte imediat că paradoxul lui Russell, format cu predicatele *predicabil-impredicabil,* este numai un caz particular al acestei antinomii, cînd cele două şiruri de predicate au fost ordonate după unul şi acelaşi criteriu! în acest caz *incompatibil* devine *impredicabil = Imp*$_{h}$ si $h = k$:

Pi, Pi, Pa,..., Imp, ...
P„.
$_{h}$, ... P_{n}.

Enunţul problemei devine acum: dacă un predicat de un rang dat din primul şir admite ca predicat predicatul de acelaşi rang din al doilea şir, care este el însuşi, atunci predicatul considerat are proprietatea *predicabil* (adică este compatibil cu el însuşi), şi dacă nu admite acest predicat (adică dacă este incompatibil cu el însuşi), el este *impredicabil.* Dacă se pune problema aceasta pentru predicatul *impredicabil = Imp*$_{h,}$ avem paradoxul lui Russell: dacă predicatul *impredicabil* este predicabil, el este impredicabil; dacă predicatul *impredicabU* este impredicabil el este predicabil.

Paradoxul *compatibil-incompatibil* arată că problema este mult mai vastă şi nu se reduce la problema aplicării unei proprietăţi asupra ei înseşi, cum au crezut Russell şi scolasticii *(reflexionem supra se)* ; în cazul antinomiei construite de noi, ajungem la un paradox considerînd un predicat $P_{f:,}$ complet arbitrar şi diferit de *incompatibil,* care dacă are o proprietate nu o are, şi dacă nu o are o are!

3. Paradoxul clasei claselor incompatibile

Să considerăm cele două şiruri de predicate, aşa cum au fost ^^{e}^.^{n}^$_{r}$ în paradoxul *compatibil-incompatibil.* O clasă fiind extensiunea unui P^{re} $_{oll}$j aceste două şiruri de predicate determină două şiruri de clase pe care i^{e} scrie respectiv:

pi, pz> pz> • • • > Pn-

Corespondenţa biunivocă a acestor termeni se menţine. $_{e,}$

Putem să exprimăm acum paradoxul *compatibil-incompatibil* în , ^ de clase (mulţimi). Dacă o clasă de un rang dat p^$_{x}$ din primul şir $^{a}ţ$. ^ ca membru clasei de acelaşi rang q_{x} din al doilea şir, vom spune că ^-. ^, este compatibilă cu clasa q_{x}; dacă clasa p_{x} nu este un membru al cla- â

că *px* es^e incompatibilă cu clasa q_x. Referindu-ne la exemplele spu joxui *compatibil-incompatibil,* putem, de pildă, să avem eventual cazul' următor:

A]) ^?2, ..., Cls *Mamifer*$_p$, ..., Cls *Număr*$_3$, ..., $p_{„}$. •q\, qz, • • •< Cls *Metal*$_p$, ..., Cls *Abstract^*, ..., q_n.

în această situaţie avem: deoarece clasa *Mamifer* $_p$ nu este un membru laşei *Metalp,* clasa *Mamifer* $_p$ este incompatibilă cu clasa *Metal*$_p$; clasa AT, ° /zf este un membru al clasei *Abstract^,* deci ea este compatibilă cu aceasta din urmă etc.

Predicatul *compatibil* determină o clasă *G,* clasa tuturor claselor com-tibile; predicatul *incompatibil* determină o altă clasă, pe care să o notăm 7 clasa tuturor claselor incompatibile. Aceste clase se găsesc la rangul spectiv în amîndouă şirurile, unde se găsesc predicatele respective, în particular, clasa J ia locul predicatului *Incompatibil = Inc*$_h$ în primul şir şi va fi I_k în şirul al doilea, în locul lui *Inc*$_k$:

pi, Pz, pa, •-, lh> —,pk, —,Pn-
qi, qz, q-A, • •-, qh. -.i. • • • ' q*-*

(în aceste şiruri I_h — I_k dar h ^ k.)

In condiţiile definite, orice clasă p_x de un rang dat din primul şir aparţine ca element clasei q_x de acelaşi rang din şirul al doilea sau nu-i aparţine, *tenium noii datur.* Paradoxul apare imediat dacă ne punem aceeaşi problemă pentru clasa *pţ* ^ I_k: clasa p_t este compatibilă sau incompatibilă, ea îi aparţine clasei I_k sau nu-i aparţine clasei de acelaşi rang, *tertiwn non datur.* Dacă p_k aparţine clasei I_k, ea aparţine clasei de acelaşi rang din al doilea şir, dar, conform definiţiilor, I_k este clasa claselor care nu aparţin claselor de acelaşi rang din al doilea şir^ deci ea nu aparţine lui I_k ; dacă' p_k nu aparţine lui *'l*$_t$, atunci, ea neaparţinînd clasei de acelaşi rang din al doilea şir, aparţine, prin definiţie, ™ 4- Paradoxul este manifest.

Se vede că paradoxul lui Russell al clasei claselor care nu se conţin ca element este un caz particular al acestui paradox, cînd cele două şiruri e predicate, şi în consecinţă de clase, au fost ordonate după acelaşi criteriu. j aiCeS*" căz *G* devine clasa claselor care se conţin ca elemente, şi / clasa elor care nu se conţin ca elemente:

Pi, Ps, ps, —,/», —,p$_n$-
***Pi, Pz, Ps, .",/», -,p*$_n$.

ei j . Unîn d aceeaşi problemă pentru I_h avem : dacă I_h aparţine ca element ca ^ ^' a*"unc^ ea nu-şi aparţine ca element ; dacă nu-şi aparţine, îşi aparţine

Car ' *
ca 0 , *'f* ™ Paradoxele precedente, contradicţia nu apare în raport cu faptul
cu ea , s^ J?^ aparţine sau nu ca element, sau că ea este compatibilă sau nu sub f ns^?i' cuin a crezut Russell, pentru că el a întîlnit paradoxul numai Ocla,v lui particulară; paradoxul apare de asemenea cînd considerăm Se OJ,Q * (oricare ar fi ea) total diferită de I_k, ceea ce arată că nodul problemei v:? e în .. parte dscît în „reflexivitatea" unor nrnnnrit"

4. Paradoxul lui Grelling-Nelson

Paradoxul descoperit în 1908 de Grelling şi Nelson este analog paradoxului lui Russell construit cu predicatele *predicabii-impredicabil.* Nu rnai este vorba acum de clase sau predicate, ci de cuvinte şi proprietăţile lor. Se pot împărţi cuvintele unei limbi date în două categorii: unele care admit proprietatea pe care o denotă şi altele care nu admit proprietatea pe care o denotă. De exemplu, cuvîntul „scurt" este el însuşi scurt, dar cuvîntul „lung" nu este el însuşi lung; cuvîntul „englez" nu este el însuşi englez etc. Vom spune că dacă un cuvînt posedă proprietatea pe care o denotă este *autologic;* dacă nu are proprietatea pe care o denotă el este *heterologic.* Dar un cuvînt dat are proprietatea pe care o denotă sau nu o are, a treia posibilitate nu există. Aşadar, orice cuvînt este sau autologic sau heterologic, *tertium non datur.* Să considerăm acum chiar cuvîntul *heterologic;* urmează că şi el trebuie să fie sau autologic sau heterologic. Dacă cuvîntul *„heterologic"* este autologic, atunci el are proprietatea pe care o denotă şi deci este autologic; dacă cuvîntul *„heterologic"* este heterologic, atunci el are tocmai proprietatea pe care o denotă şi deci este autologic. Iată dar contradicţia.

5. Paradoxul isonom-heteronom

Vom construi acum o antinomie analogă aceleia lui Grelling-Nelson, considerînd cuvintele şi proprietăţile lor. Vom proceda exact ca mai sus şi vom scrie toate cuvintele unei limbi date în două şiruri diferite; de exemplu, primul şir de cuvinte va fi şirul lexicografic normal (ca în dicţionar), iar al doilea, şirul lexicografic determinat de terminaţiile lor (sau altfel, prin permutări determinate în primul şir). Se poate stabili o corespondenţă bi univocă între termenii celor două şiruri: fiecărui cuvînt din primul şir de un rang dat îi corespunde numai un singur cuvînt de acelaşi rang din al doilea şir şi invers. Dacă un cuvînt din primul şir de un rang dat are proprietatea denotată de cuvîntul de acelaşi rang din al doilea şir, vom spune că el are proprietatea *isonom*; în cazul contrar, vom spune că el are proprietatea *heteronom.* De exemplu, în rangurile *p, q* şi *r* ar putea să se găsească urmă toarele cuvinte în cele două şiruri (pe care le notăm respectiv, cu *Ci, Cz, •••>* $-^{1}$»
Şi *DL* $D_{2.....}$D.):

Ci, C2, ..., Marsupials, ..., Pol_{v} *..., Vertebrat,, ..,* C_{n}*. DI,* D_{z} *,..., Polisilabic,,,, ..,* $Lung_{q}$*, ..., Simbol,, ..., D„.*

în acest caz, cuvîntul *Marsupial,,* fiind polisilabic este isonom, cuvîntul Pol_{q} nefiind lung este heternom; cuvîntul *Vertebrat,,* fiind un simbo al conceptului vertebrat, este isonom.

în cadrul definiţiilor noastre orice cuvînt de un rang dat din $P^{1}\hat{}_{a}$ şir admite ca predicat proprietatea denotată de cuvîntul de acelaşi ran» din al doilea şir sau nu-1 admite, a treia posibilitate nu există; orice cuvin este sau

isonom sau heteronom, *tertium non datur.*

Cuvintele *isonom* şi *heieronom* se vor aşeza şi ele în şirurile noastre, ^ ranguri bine determinate; în particular, cuvîntul *heteronom* va avea în prin[1] şir un rang *h* şi va fi scris pe scurt Het_A', în al doilea six va avea un rang

- va fi $^{scf}i^{s}$ H^{et}& (p^{u}teni să facem totdeauna *ca. h ^ k* alegînd ordiaea în Ş[1] j $_{co}$nvenabil). Cele două şiruri de cuvinte sînt deci: -
.: .o
r.

Ci, Ca, C_3, ..., Het_h, ..., $C_{k>}$ ...,
C_n. *DI,* D_2, D_3, ... D_h, ..., *Het,,*
.... D_n.

paradoxul apare imediat cînd ne punem aceeaşi problemă cu privire la cuvîntul C_k*:* cuvîntul C_k (oricare ar fi) este sau isonom sau heteronom, *ttywiitn, non datur.* Dacă C_k este isonom, atunci el are proprietatea denotată de cuvîntul de acelaşi rang din al doilea şir, care este *Het„* = heteronom, deci este heteronom; dacă C_t este heteronom =Het_k, atunci el are tocmai proprietatea de acelaşi rang din al doilea şir, deci este isonom. Paradoxul este flagrant.

Se recunoaşte de asemenea şi în acest caz că paradoxul lui Grelling-Nelson nu este decît un caz particular al acestui paradox, cînd cele două şiruri de cuvinte au fost ordonate după acelaşi criteriu şi au devenit identice, în acest caz *isonom* devine *antologic* şi *heteronom* devine *heterologic:*

Ci, Cz, Cs, ..., Het_k, ...,
C_n. *Ci, C*2, C_3, ..., Het_k,
..., C_n.

Definiţia generală devine acum: dacă un cuvînt oarecare C_x din primul şir are proprietatea pe care o denotă cuvîntul de acelaşi rang din al doilea şir, adică proprietatea denotată de el însuşi, C_x este *antologic,* şi în caz contrar, este *heterologic.* Punînd problema pentru Het_k = *heterologic* avem: dacă *heterologic* este heterologic atunci el este antologic; dacă *heterologic* este auto-logic el este heterologic!

Această antinomie arată, ca şi cele precedente, că nu obţinem o contradicţie în legătură cu *autorejlexivitatea,* cu aplicarea unei proprietăţi ei însăşi sau cuvîntului care o denotă, cum au crezut Russell şi, în general, logicienii matematicieni, pentru că nu au cunoscut decît forma particulară a acestor paradoxe, unde apare această autoreflexivitate; paradoxul construit mai sus ^{n}e arată că ajungem la o contradicţie, considerînd un cuvînt C_k (oricare ar fi ^{g}l, pe care putem să-1 facem să fie oricare vrem noi, prin alegerea ordinii în ^{ffi}od convenabil) şi care dacă are o proprietate nu o are şi dacă nu o are o are!

IV. CONDIŢIILE DEFINIŢIEI ŞI SOLUŢIA PARADOXELOR '..

$_{t}$ ^„ Paradoxele construite mai sus ne conduc la două concluzii a căror impor
tă, nu poate scăpa nimănui:
"
.

*p_u, A- Oricare ar fi teoria adoptată pentru a evita paradoxeie cunoscute, hei,[1*l] S<* constru^ paradoxe mai generale (compatibil-incompatibii, isonom*-S(î $^{°no}$™ ^{e}*tc.) pe care o astfel de teorie nu le poate eviia, pentru că putem* s« *Jf^^{m}j de exemplu, ca P_k şi Inc_k (din paradoxul compatibil-incompatibii) tifr]-^{Jâca} teoria tipurilor (sau alte teorii), si totuşi $P_k$nu poate fi nici compa-*
" *nm incompatibil.*
^{s}~^{p}>*r ^'.*^^{aca} ^{s}~^{ar} *găsi ° soluţie a paradoxelor mai generale, construite de noi, î.:. ^{O}ytine, prin aceasta însăşi soluţia*

pentru celelalte paradoxe cunoscute şi ''ti''te clasice şi care nu sînt 'decît caziirile lor particulare.

i Să examinăm acum definiţiile generale care se găsesc la baza paradoxel$_{0r}$ noastre. Ele sînt de tipul următor:

(a) „Dacă *x* are predicatul cp (variabil) atunci *x* are predicatul *P"*

(b) „Dacă *x* nu are predicatul cp (variabil) atunci *x* are predicatul P"

Aceste definiţii nu implică nici o condiţie pentru variabila *x* şi deci sînt valabile pentru orice *x.* Sînt ele valabile si pentru orice valoare a predicatului cp (variabil) ? Este evident că aceste definiţii nu pot fi valabile pentru orice m căci atunci am fi spus, prin definiţie, pentru 9 = *P:*

(a[1]) „Dacă *x* are predicatul *P* atunci *x* are predicatul *P",* adică nu ani spus nimic;

(b') „Dacă *x* nu are predicatul *P* atunci *x* are predicatul *P",* ceea ce este contradictoriu.

Deci, definiţiile (a) şi (b), conţinînd variabila 9, pot degenera într-o definiţie nulă (prima) sau într-o definiţie contradictorie (a doua). Cum si bazîndu-ne pe ce principiu logic putem elimina definiţiile inadmisibile (a') si (b'), care pot decurge din formele variabile (a) şi (b) ? Acest lucru este posibil, deoarece în logica tradiţională posedăm cîteva reguli care reglementează construcţia definiţiilor. Iată două reguli care ne interesează aici în mod special:

(1) O definiţie nu trebuie construită *idem per idem,* ea nu poate fi tauto logică; nu se poate defini definitul prin definit — adică *definiendum* prin *definiendum,* căci atunci nu se defineşte nimic.

(2) O definiţie nu poate fi contradictorie, şi anume nici o *contradicţie in terminis,* nici o *contradicţia in adjecto,* căci atunci nu se defineşte de ase menea nimic.

Prin urmare, dacă se ţine seamă de aceste două condiţii elementare în definiţiile (a) şi (b), variabila cp nu poate deveni *P,* fiindcă altfel definiţia (a) devine o definiţie *idem per idem* şi definiţia (b) devine o definiţie contradictorie şi ele nu sînt deci definiţii.

Să utilizăm o scriere simbolică pentru a face mai evidente concluziile precedente.

Să notăm simbolic:

— „*x* are predicatul 9" prin *cş(x)* ;

— ,,.v are predicatul *P"* prin *P (x];*

— negaţia prin semnul „~";

— semnul de definiţie va fi „ = " alături de care se pune Df.

Definiţiile (a) şi (b) se scriu atunci:

P (x) = o(x) Df. adică „*x* are predicatul cp" înseamnă „*x* are catul *P"'.*

P(x) = ~ o(x) Df. adică „*x* nu are predicatul 9" înseamnă „*x* are p^ dicatul P".'

Dacă ţinem seamă de cele două condiţii ale definiţiei (1) şi (2), care^- ^ implicate de orice definiţie, urmează că în aceste definiţii variabila 9 -*r* fiindcă, dacă facem variabila 9 = *P,* atunci obţinem

$$P(x) = P(x) \qquad \text{Df.}$$
$$P(_X) = \sim P(x) \qquad \text{Df.}$$

prima fiind o identitate şi a doua o contradicţie, deci nu

sînt definiţii-

Aceste condiţii rămîn valabile oricare ar fi *x,* deci şi în cazul cînd luăm ®, cum apar în paradoxul lui Russell :

Df. U
Df.

Şi aici <p ^ P, condiţie care rămîne valabilă şi în aceste cazuri parti-ulare. Altfel, prima definiţie ar deveni o identitate şi cealaltă o contradicţie..

Prin urmare, cînd enunţăm, de exemplu, în paradoxul *predicabil-impre-dicaoil-'* „Dacă un predicat <p (variabil) admite ca predicat pe <p (el însuşi), atunci el este predicabil şi „dacă un predicat 9 (variabil) nu admite predicatul 9 (el însuşi) atunci el este impreclicabil, avem condiţia 9 ^ *impredicabil* sall ş ^ *predicabil,* prin condiţiile definiţiei. Chestiunea nu se poate pune pentru predicatele *predicabit,* şi *impredicabil.* Acelaşi lucru pentru clasa tuturor claselor care nu se conţin ca element etc. ; această condiţie rămîne valabilă pentru toate paradoxele, fie în cazul general al paradoxelor construite de noi, fie în cazul particular al paradoxelor clasice. Se vede dar că condiţia 9 ^ P este introdusă de cp predicat al lui *x* şi nu de *x.* în definiţiile

$P(x)$ = Df .

$P(x)$ = Df .

x nu este supus nici unei condiţii, numai 9, predicatul lui *x,* este supus unei condiţii. Dar toate teoriile, prin care s-a încercat să se găsească o soluţie a paradoxelor, au căutat o limitare a valorilor posibile pentru „argumentul" *«•ai* expresiei *y(x),* aşa fel ca el să nu devină *x* = 9, adică pentru a evita formarea expresiilor de forma 9(9) sau ~ 9(9), care apar în paradoxale devenite clasice. Analiza noastră a arătat că nodul problemei se găseşte în altă parte decît în limitarea valorilor variabilei *x* în expresiile *<p(x)* şi ~ ?(#). în adevăr, în definiţia P(<p) = ^ 9(9) predicatul 9 este obligat să nu fie identic cu P Şi nu ^ argument. Ceea ce Russell şi ceilalţi logicieni nu au reuşit să descifreze în această problemă este rolul dublu al unuia şi aceluiaşi simbol 9 în expresiile avînd forma 9(9) şi ~ 9(9) şi numai această confuzie a celor două [r]Oluri distincte, jucate de acelaşi simbol (9 este argument şi 9 este şi predicat argumentului), a provocat aceste contradicţii. Dar aceasta este exact ce ristotel, şi [m] timpul nostru Wittgenstein, că „acelaşi cuvînt semnifică P[0(]iuri diferite . . .", cum am menţionat deja la începutul acestor car-vi *"- [reaimntmi mc]ă- ° dată concluzia lui Aristotel, că „acela care este vărni "[Să ^acâ aceastâ] distincţie este foarte aproape de cunoaşterea ade-

Matematica si realitatea

1. PROPOZIŢII EXPERIMENTALE ŞI PROPOZIŢII MATEMATICE

Pentru a examina mai de aproape raportul care există între teoriile matematice şi realitatea fizică, vom începe prin a ne ocupa mai întîi de concepţia neopozitivistă. Această concepţie admite că în ştiinţele care au ca obiect realitatea fizică există două specii de enunţuri. Unele exprimă un comportament fizic după cum ar fi „plouă", „soarele străluceşte", „aurul este galben" etc. Aceste propoziţii se bazează pe „o experienţă trăită" *(Erlebnis),* pe un act de aprehensiune primară. Ele se întemeiază, în ultimă analiză, pe date sen-soriale, sau pe date oferite de prelungirea simţurilor noastre, adică de aparatele de observaţie. Enunţurile de acest tip au, în definitiv, o bază empirică, şi mulţi savanţi sînt înclinaţi să admită această opinie, într-adevăr, Einstein însuşi scria[1]: „Sînt convins că filosofii au avut un efect nociv *(harmful)* asupra progresului ştiinţei, schimbînd locul unor concepte fundamentale din domeniul empiricului, unde sînt sub controlul nostru, la înălţimile intangibile ale lui *a priori" .*

O a doua specie de enunţuri sînt propoziţiile care marchează numai, cum spune Hans Hahn, o dependenţă între unele caracterizări atribuite unor obiecte. Dacă spunem, de exemplu, „plouă sau nu plouă", acest enunţ nu spune nimic despre starea lucrurilor, şi nu are nimic să se teamă din partea controlului experimental. Un asemenea enunţ poartă numele de *tautologw* (în sensul dat acestui cuvînt de Wittgenstein).

Toate enunţurile pur logice — cum sînt principiul contradicţiei, al &ʼ ţiului exclus si toate formulele adevărate ale logicii matematice — sînt t aut o logii care nu pot spera nici o confirmare şi nici o infirmare din partea experie-tei. Examinînd enunţurile matematice,' Hans Hahn găseşte că toate ace=^ enunţuri sînt tautologii, fiindcă, dacă sînt reduse la forma lor cea mai abstrac^. ele nu sînt decît formule logice adevărate, adică tautologii. Reducerea $^{r\,o3}$-'$_{e}$ maticii la logică înseamnă astfel reducerea tuturor enunţurilor materna la schemele tautologice ale logicii matematice. Atunci ce este logica şi P ^ urmare matematica (reduse de logicienii neopozitivişti la logică) *t* R°_ r^{a}^-$_{ce}$ ar fi foarte simplu şi ar consta dintr-o „cascadă de trānsformări tautolOo,[1]; pentru a ne arăta că diversele enunţuri matematice spun acelaşi lucru ^

Propoziţiile din prima categorie (experimentale) au un sens într- - . cît sînt *verificabile* — confirmabile sau infirmabile de experienţă. Senstu

[1] Albert Einstein, *The Meaning of Relativity,* p. 2 (Methuen, Londra, *1921)*-

[2] Hans Hahn, *Logique, mathematique et connaissance de la realite,* p. 34

nozitii de felul acesta, scrie Moritz Schlick, se găseşte în verificarea sa, vficarea unei propoziţii experimentale nefiind niciodată terminată, adică V rificarea avînd totdeauna noi controale şi noi ajustări.[3] Prin urmare, ade-V unei propoziţii — în această concepţie — nu ar fi decît o probabilitate.

Această doctrină, cu toate că a făcut mulţi partizani, şi a suferit unele edificări de detaliu la unii neopozitivişti mai recenţi, s-a izbit de o rezistenţă , j-ţg puternică din partea matematicienilor intuiţionişti, şi la fel din partea no r fizicieni dintre cei mai mari, ca de exemplu Max Planck.

Dar intuiţioniştii au ajuns şi ei, în fond, la aceeaşi concluzie logicistă, cel puţin pentru partea „exprimabilă" a matematicilor, care, după ei, este traductibilă în tautologiile logicii formalizate a lui Heyting. Tautologiile logicii intuitioniste, chiar dacă ele diferă (unele) de logica clasică formalizată (Russell),'nu spun nimic asupra realităţii, şi în plus afirmă că întreaga parte exprimata a matematicilor este tautologică şi nu spune nimic asupra realităţii.

La ce servesc atunci toate propoziţiile logico-matematice? Dacă ele se reduc la a nu spune nimic, dacă ele nu au puterea de a spune ceva despre realitatea fizică, care este funcţia lor? Hans Hahn crede totuşi că există o caracteristică a tautologiei: putem să *înţelegem o* transformare tautologică, dar nu putem să înţelegem un fapt sau o observaţie. Dacă sesizăm bine ideea lui Hahn, afirmaţia lui vrea să spună că numai transformarea unui fapt în alte fapte cu ajutorul tautologiilor logice poate fi înţeleasă, faptul individual rămînînd în afară de orice explicaţie. Dar această afirmaţie (specifică pozitivismului în general) are nevoie de unele lămuriri.[4] în adevăr, dacă spunem că apa este compusă din două părţi de hidrogen şi o parte oxigen, este clar că am înţeles ceva, care s-a adăugat observaţiei iniţiale şi intuitive a corpului fluid numit apă. Hahn ar putea să răspundă totuşi: Da, dar aţi spus acelaşi lucru. Şi i s-ar putea răspunde: Este adevărat că am spus acelaşi lucru prin „apă" sau prin „H_2O", dar nu în aceiaşi termeni; dacă corpul numit apă este acelaşi lucru cu corpul numit H_20,

$$\text{Apă} = H_2O$$

Ceasta nu semnifică că am spus *numai acelaşi lucru,* fiindcă 1-am spus, într-un oc*justificat (cauză a egalităţii logice), *în alţi termeni.* Aceşti „alţi termeni" - otera aspecte ale naturii apei si ne fac să *înţelegem* încă ceva care aparţine ac estei naturi.

^e vede dar că toată această neînţelegere se datoreşte faptului că se i UCe o teorie matematică la tautologii, fără a putea totuşi să se expliciteze tautologiilor într-o teorie vie, care conţine obiecte fizice. f0 a^za spectrală a teoriilor fizico-matematice ajunge la o anatomie fj2> a a a cestor teorii, dar ceea *ce* scapă, în acest fel de examen, este tocmai *&3-* teoriei care rezidă în natura obiectului sau fenomenului studiat.

S i. j. t i]- Schlick, *Positivismus und Realismus (Erkcnntnis,* 3 Bd, 1932).

f6n*ru St • °^ in dividualnl nu este inteligibil îşi are originea în metafizica lui Aristotel. Oriti ula- p^lr*t nu există ştiinţă decît a Universalului, ceea ce scolasticii au exprimat prin Ste iute]' x ls ?ent ia es t *singularium, scientia, est universalism.* Individualul există, dar nu 'gibil, **el** nu este obiectul ştiinţei.

$_{n}$f ,, 2, MATEMATICA ŞI FIZICA

Separaţia enunţurilor în enunţuri cu date experimentale şi enunţuri iogicomatenaatice este fictivă, în adevăr, în matematici se găsesc definiţii care, examinate mai de aproape, sînt funcţii prepoziţionale, adică expresii conţinînd unul sau mai mulţi constituanţi nedeterminaţi, susceptibili de a deveni propoziţii cînd atribuim variabilelor valori determinate. Să definim, de exemplu, entitatea matematică numită cerc: „Cercul este o curbă plană ale cărei puncte sînt toate egal depărtate de un punct fix numit centru". (Aceasta este numai una din definiţiile cercului.) Această definiţie nu defineşte un cerc, ci o variabilă „cerc", capabilă să ne dea, pentru valori constante atribuite variabilelor care determină centrul si raza, un individ perfect identificat. De exemplu, în plan, în raport cu un sistem cartesian de axe, cercul avînd centrul C_0(l,2) si raza R_0 = 3 este un individ matematic perfect determinat. Propoziţia „Cercul C_0 are centrul C_0(l,2) si raza R_0 = 3" nu este o definiţie generală, ci o propoziţie care descrie prin elementele lui caracteristice un obiect.

Matematicile nu lucrează decît cu definiţii generale şi procesul tautologic deductiv nu face decît să transforme aceste funcţii prepoziţionale, care aparţin unei teorii, în alte funcţii prepoziţionale. Tautologiile reprezintă numai scheme de deducţie şi Wittgenstein o spune clar [5]: „demonstraţia unei propoziţii semnificative si demonstraţia în logică sînt două lucruri diferite". A reduce matematicile la scheme de deducţie înseamnă a le răpi obiectul lor împreună cu propoziţiile care exprimă aspecte diverse ale acestui obiect. Este adevărat că ştiinţele sînt compuse, de asemenea, din scheme deductive, dar ele nu sînt numai atît.

Pe scurt, în matematică se găsesc:

1) obiecte variabile exprimate prin funcţii prepoziţionale (cum este cercul dat ca exemplu mai sus);

2) tautologiile — scheme de deducţie.

Aceia deci, care au văzut în matematici numai partea deductivă, adică le-au redus exclusiv numai la schemele formale ale logicii matematice, au privat aceste ştiinţe de substanţa lor.

Să considerăm acum o propoziţie experimentală: „apa este un corp lichid, inodor, incolor etc., care se solidifică la O^c." Această propoziţie serveşte a identifica apa printr-o descriere mai mult sau mai puţin completă. Din punct de vedere logic, cele două propoziţii date, atît aceea cu privire la cercul C o din plan, cît şi aceea a apei, servesc să identifice obiecte. Nu este nici o diferenţă între ele. Se poate spune cel mult că, în cazul cercului, propoziţia care determină această figură particulară C_0 este, pentru a spune aşa, secretată de definiţia generală, dar în cazul apei propoziţia respectivă este mai puţin precisă.' Ea utilizează variabilele „lichid" şi „punct de solidificară^, dar nu ştim dacă aceste elemente sînt suficiente psntru a defini un corp i[11] stare lichidă, deşi îl putem identifica în felul acesta, în adevăr, să numim starea de agregaţie X şi punctul de solidificare a; definiţia unui corp prin acests

[6] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosopriicus* (prop. 6.1263) (eel. Paul Ivegan, Londra,

elemente este atunci dependentă de variabilele X şi a şi ea va fi o funcţie prepoziţională. Se vede dar cum se procedează în fizică: elementele individualizate ale unui lucru ne sînt date de experienţă si observaţie, întemeindu-ne pe aceste date, se pot construi definiţii generale, grupînd împreună lucrurile avînd caractere comune. Logica şi psihologia tradiţionale ne spun că aici are loc un proces de generalizare si de inducţie. Dar din punct de vedere pur logic, sîntem liberi să formăm o definiţie generală, adică o funcţie prepoziţională, chiar de la început, chiar dacă nu cunoaştem nici un lucru cu caractere individualizante, pe care putem apoi să-1 considerăm în general ca o variabilă. Aceasta se întîmplă, de altfel, tot timpul în matematici, unde se creează obiecte si proprietăţi pur matematice, dintre care unele îşi găsesc mai tîrziu aplicaţii fizice.

Experienţa şi observaţia ne sugerează definiţii generale, dar, ca şi în matematici, le putem „crea" în mod liber, înainte de orice experienţă si observaţie.

Acest lucru s-a petrecut, pentru a da un exemplu, cu sistemul periodic al lui Mendeleev. Acest tablou se reduce, în fond, la stabilirea unei funcţii prepoziţionale, care ne va da un corp simplu prin proprietăţile sale în funcţie de greutatea atomică respectivă. Dar unele corpuri nu erau cunoscute, cînd s-a enunţat funcţia prepoziţională respectivă, şi ele au fost descoperite treptat, încadrîndu-se perfect în acest sistem.

Se poate constata, în fiecare caz aparte, că ştiinţele matematice încep numai în momentul cînd se pot enunţa definiţii generale, adică funcţii prepoziţionale, altfel nu s-a depăşit stadiul experienţei şi observaţiei. Şi dacă cei vechi au avut dreptate să afirme, împreună cu Aristotel, că nu există ştiinţă decît a generalului, oare nu am putea spune, în limbajul contemporan, că nu există ştiinţă decît a funcţiilor prepoziţionale, adică nu există altă ştiinţă propriu-zisă (ştiinţă teoretică) decît matematicile?

în adevăr, legea atracţiei universale a lui Newton, de exemplu, nu se referă la un corp determinat ; dacă Newton ar fi enunţat acest adevăr celebru referindu-se la un singur măr care, căzînd dintr-un pom, ar fi căzut într-un fel anume, adică în raport direct cu masa şi în raport invers cu pătratul distanţei, nimic nu ar fi putut fi dedus din acest fapt izolat. El nu ar fi putut conchide nimic interesant, de asemenea, dacă ar fi constatat că toate merele cad în modul acesta, cu toate că o asemenea constatare ar fi dus la o serie de consecinţe importante cu privire la modul de a se ccmporta al merelor. Dar din momentul cînd Newton a construit definiţia generală a forţei de atracţie

$$- \frac{m \cdot m_z}{\sim}$$

c^re spune că două corpuri materiale de mase *m*| şi *tn*$_z$ se atrag în raport
Direct cu masa şi în raport invers cu pătratul distanţelor, această definiţie
[a] forţei de atracţie a putut să fie aplicată la toate corpurile, merelor ca şi
[c]elor mai îndepărtate astre. Forţa de atracţie -F este o funcţie prepoziţională,
[0] Definiţie, în care intră trei variabile, *m-i, m*$_z$ şi *d.* Newton putea să imagi-
[ez]e şi să formuleze această definiţie înainte de a face experienţa, banală prin
^[a] însăşi, care i-a sugerat-o. Mai mult, libertatea matematica ne dă posibili-
[a]cea. de a crea tot felul de definiţii ale forţei *F,* de exemplu,

în raport direct
[11] pătratul maselor şi în raport invers cu cubul distanţelor şi
în general orice
[Iu]nc̦ţie de m_{lf} m_z şi
d:

$$F = f(m-,, my, d).$$

nou (relaţie) aparţinând unui obiect deja dat; 2) procedeul deductiv
care garantează dreptul de cetate enunţului pe care-1 introduce în
teoriei respective.

^

Creaţia — sub toate aspectele ei — este formulată în funcţii nr ziţionale; funcţia raţionamentului este de a echivala aceste funcţii *n^ a.* asigura necesitatea concluziilor. Faptul că matematica se aplică reali^ ca o mănuşă se datoreşte posibilităţii nelimitate pe care o avem, în ra[8] cu necunoscutele naturii, de a crea funcţii prepoziţionale variate; ace definesc o lume, dar o lume modificabilă în timp. Aceasta înseamnă' deoarece realitatea fizică poate fi enunţată în funcţii prepoziţionale, ea * definită matematic, fiindcă tocmai la aceasta revine faptul de a enunţa fim prepoziţionale în care realitatea este cuprinsă. Dumnezeul lui Leibniz Q! lumea calculînd; Dumnezeul matematicienilor-logicieni o creează definim

Din momentul cînd oarecare entităţi matematice au fost create enunţate prin funcţii prepoziţionale, s-a creat în acelaşi timp posibilita ca două funcţii să fie echivalente, adică astfel ca realitatea sa se transfort matematic. Şi într-adevăr, realitatea suferă o transformare matemati dovadă fiind tocmai această situaţie generalizată, că faptele se supun calculi matematic.

Prin urmare, din punct de vedere pur logic, şi deoarece realitatea lasă exprimată matematic, ea nu este decît un sistem de definiţii (exprima cu ajutorul funcţiilor) şi de transformări ale acestor definiţii în altele echiv lente. Natura matematicilor arată care este natura realităţii fizice şi aceas natură este de ordin matematic. Dar în ce sens? Dacă trebuie să trăgea concluzie din această identitate de natura incontestabilă, atunci trebuie spunem că natura, ca si matematicile, nu spune, prin transformările si decît acelaşi lucru, dar în termeni diferiţi. Există într-adevăr o valoare oui logică a matematicilor, în sensul că demersurile înseşi ale naturii sînt de orc matematic sau de ordin logico-matematic (idee care se găseşte chiar Aristotel). Dacă echivalenţa transformărilor este exactă, nu se produce i o augmentare şi nu se întîmplă nimic prin aceste transformări. Din cai naturii matematice a realităţii fizice sîntem obligaţi să conchidem că acea-' realitate este unică şi că numai definiţiile ei echivalente o fac să apară dr»[e]-şi metamorfozată. Realitatea însăşi, din cauza naturii ei matematice, exprimă tautologic şi aceasta demonstrează că ea nu este decît aceste tra formări. [8]

Cercetările moderne, care au stabilit *natura identică* a materiei v diaţiei, de exemplu, constituentul ultim fiind electricitatea, totul nefiind _ forme diverse si transformările lor unele în altele ale acestui ultim ^[e] arată că concluzia noastră teoretică este valabilă de asemenea prin *V* ei practică. Mai mult încă, principiul conservării materiei şi princip[11]^„ servării energiei (care în fond nu sînt decît un singur principiu, dacă *&* ^ şi energia sînt identice în natura lor) arată într-un mod matematic Ş[1]

[6] Concepţia după care ştiinţa caută identitatea între lucruri diverse a fost [s] cxi o erudiţie impresionantă, de Emile Meyerson. A. Lalande a făcut de asemenea ^ titate condiţia inteligibili taţii. După el, travaliul raţional urmăreşte analogia în l[ucrti te]; de dorit ca 'acesta să pătrundă cit mai adînc posibil în interiorul lor. „Limita [a.ce]f^iţ legeri ar fi — scrie el — reducerea ideală a cunoaşterii în întregime la o formă pur i°, / care ar absorbi complet individualul în identic. "(A. Lalande, *La Dissolution opp°[3e] j..*.--.. „* 9i?._2n. Paris. 1899.)

, -^ experienţele care au verificat principiile), că natura materială + timpul printr-o serie nelimitată de transformări, rămmînd în per-pală cu ea însăşi. Aceste principii nu exprimă decît faptul subliniat • echivalenţa de principiu a tuturor acestor transformări prin care

jjjai sus. ^radiaţia, adică natura tautologică (în sensul matematic de

treC -Tntă) a acestor transformări.

echivai '^unea: ;)Cum se poate explica aplicarea, cu un succes complet, a ticilor la realitatea fizică?" va căpăta acum un răspuns complet;

matf"lucru este posibil pentru că realitatea, în ultima analiză, este o „ne-

: nale a căror echivalenţă spune totdeauna acelaşi lucru cu alţi termeni. A°ZI s\ă ultimă realitate, scrutată mai de aproape, apare astăzi cînd în formă ^musculară, cînd în formă de unde, în funcţie de cum o întrebăm.

vreodată capabili, într-un viitor nedeterminat, să sesizăm

â *c* ută" unică si care ia forme variabile, exprimate astfel în funcţii pro-

în mod matematic realitatea în natura ei ultimă şi cea mai intimă?

Dacă s-ar considera că s-a găsit, la un moment dat, ultimul element al materiei, dincolo de care natura nu ne mai poate oferi nimic, atunci acest element, ca atare, va trebui să fie acceptat în mod *ipotetic.* El ar fi acceptat însă fără explicaţie, fiindcă explicaţia lui ar cere alte elemente mai simple, şi atunci acestea ar fi prime şi nu elementul considerat.

Prin urmare, acceptarea unui element ultim al materiei nu poate fi decît o convenţie. Dar în acest caz, prin aceasta însăşi, există posibilitatea de a crea o altă teorie a materiei plecînd de la o altă interpretare a elementului ultim.

Vom conchide oare atunci că elementul ultim al realităţii va rămîne necunoscut şi că Du Bois-Reymond avea dreptate să spună *ignorabimusl*

Există totuşi o altă explicaţie a acestei situaţii, care nu admite nici o enigmă la baza realităţii, fără a accepta poziţia lui Du Bois-Reymond. într-adevăr, afirmaţia că nu vom cunoaşte niciodată natura substratului unic, pe care-1 numim acum electricitate, care se transformă tautologic, conţine o eroare. Dacă cea mai înaltă formă de cunoaştere ştiinţifică este forma mate-™atică, atunci substanţa ultimă a realităţii fizice ne este cunoscută într-un 0(i matematic. Această substanţă ne prezintă mereu alte semne; dar ea lor ^v ^ec^ seria tuturor acestor semne, adică fenomenele şi transformările să -i . e„n^e- A spune că realitatea fizică este mai mult decît atîta înseamnă tătf neC1 *n Inoc^ imprudent într-o problemă fictivă, datorită unei mentali-' care are nevoie să vadă dincolo de fapte.

rile P' ^ Vor^ totuşi şi noi de o „materie", identică în toate transformă-la nv, f1 !Care rămîne aceeaşi. Am utilizat limbajul curent, însă am ajuns

i " Care lucrul poate fi explicat. Această manieră de a vorbi voia de Ce t Sa ^Puna că natura lucrurilor şi a fenomenelor este identică şi arată •^ cun0 ar!Si0rrn3-rile se fac prin echivalenţe. Dar aceste transformări sînt totul. natura rea-lităţii fizice si a şti că această natură se exprimă mate-

a ° cunoaSte Pur Şi simplu, şi este în natura ei de a se arăta r? ca *n'nd acela şi lucru. Dacă traducem această identitate exPrmia"t:ă prin ecuaţii matematice ale realităţii fizice, printr-o os ,lesizat>ilă numai prin elemente exterioare, dar ea însăşi rămînmd ar ţj ^ a> ain introdus un element în

plus, el însuşi rămînmd inexplicabil. [a]. [r]enunţăm la asemenea explicaţii materia dispare ca element •uzat şi nu rămîn decît aceste reflexe care se transformă continuu

unele în altele, într-un mod echivalent, fără nici un mister subteran, sînt totdeauna acelaşi lucru, fără o „realitate" proprie fiecăruia, fiindcă fjj care este echivalent cu altele, dar exprimat altfel. A păstra o materie incjţ pendentă de modificările ei este o il-uzie. Materia există prin această devertij continuă, transformarea faptelor uzice în altele echivalente.

Aristotel însuşi a considerat materia ca un concept-limit ă. în sens el a fost obligat să vorbească de *materie primă,* materia primă clecît posibilitatea pură, *esenţa* sau *forma* fiind realitatea. Această matei} primă nu este definită, nu este inteligibilă, sau cum o spune Stagiritul, tex tual[9]: „în ceea ce priveşte materia, ea nu poate fi cunoscută". Materia pur; nedeterminată, ca „realitate în sine", nu există decît ca o posibilitate conceput; de inteligenţa umană. Transformările constituie întreaga materie, care ni trebuie înţeleasă ca un substrat al acestei deveniri, deoarece ea este în şi prii această devenire.

Apare foarte curios faptul că cercetările ştiinţifice au fost îndreptat — de la începutul Renaşterii —, printr-o sugestie de o putere formidabilă în direcţia căutării unei realităţi ascunse, sau ale cărei fenomene îi serves numai de „acoperire". Această idee a orientat toate investigaţiile ştiinţific, ale naturii şi se găseşte la baza tuturor explicaţiilor fenomenelor, anume ii sensul unei „penetraţii" în domeniul de dincolo chiar de limitele investigaţia A sonda natura însemna, graţie acestei sugestii, a ajunge la ceea ce şeşte însuşi sondajul.

Renunţarea la această concepţie directoare înseamnă a găsi adevăraţi sens al ştiinţei şi în acelaşi timp al fenomenelor fizice, recunoscînd prin aceast unitatea lor si valoarea independentă a fiecăruia dintre ele. Este vorba dec de o nouă epistemologie, pe care o vom numi *orizontală,* faţă de epistemologii *verticală,* dominantă pînă acum, datorită sugestiei de care am vorbit.

Realitatea fizică este astfel o devenire continuă, pe care o putei ctmoaşte, pentru că nu presupune un substrat enigmatic, care ar fi destina să-i dea un fundament, dar care nu ar putea să se fundeze el însuşi. Inteli genţa umană cunoaşte aceste reflexe ale transformărilor, care spun toate ace laşi lucru, dar în alţi termeni; dincolo de aceste transformări echivalent' nu mai este nimic şi de aceea nu putem spune *ignorabimus,* fiindcă nu mai nimic de cunoscut. Nu vom cunoaşte niciodată seria întreagă a tuturor trafl formărilor posibile, deoarece seria aceasta este infinită. Dar vom cunoaşi totdeauna mai mult: devenirea unui lucru, transformarea lui creatoare într-tf alt lucru. Şi în aceasta consistă rolul cunoaşterii matematice. Ea este, natura ei însăşi, o cunoaştere orizontală.

Acest caracter al cunoaşterii „matematice" a naturii a fost remarc' şi de unii gînditori de altădată. De exemplu, Spinoza scria: *Intellectus ^ finitus aut actu infinitus, D îi attributa Diique affectiones comprehendere de-"' et nihil aliud* („Intelectul, fie finit, fie infinit, trebuie să cunoască atribut» lui Dumnezeu şi modificările lor, şi nimic altceva"). Şi pentru Spinoza nezeu era Natura: *Dms sive Natura.*

Scientia, voi. *9*— 10, Milano,

Teorie si sistem

-/t*

.o.'i

I. INTRODUCERE

Ştiinţa era o *teorie.* Termenul intrase în circuitul conceptelor acceptate ca fiind de la sine înţelese, ca o veritabilă idee cartesiană, care avea suportul în propria ei evidenţă.

Epoca noastră a transformat teoria — adică ştiinţa — într-un *sistem,* Consecinţele sînt incalculabile, după cum vom arăta în cele ce urmează^

Să explicăm însă, mai întîi, într-un mod intuitiv, diferenţa care există intre „teorie" şi „sistem".

Primul gînditor care a făcut o teorie a ştiinţei, stabilind structura însăşi a unei teorii, este Aristotel. Se cuvine deci să căutăm semnificaţia termenului „teorie" în limba filosofilor greci.

Cuvîntul „teorie" — 6ecopia — are sensul originar de „contemplaţie", „viziune" şi numai prin practica ştiinţei el a luat înţelesul de „cunoaştere Ştiinţifică" sau de „cercetare ştiinţifică". Dar trebuie să ne amintim totdeauna ca^pentru filosofii greci, această cunoştinţă avea o bază în viziunea intuitiva intelectuală. De altfel, adevărul demonstrat în corpul unei teorii purta l[a m] [e de] "teor-emă" — Osropnua —, care avea semnificaţia de cunoaştere aonta intuiţiei, viziunii directe. Acest lucru mai urmează încă şi din faptul <- intelectul activ, sursă a intuiţiilor intelectuale prime (despre care vom ₀£ P[11], Aparte), este conceput de Aristotel ca fiind „asemenea luminii" -.^' v TO cpcoţ i. Şi numai prin lumina proiectată de intelectul activ, care apare • - *wgos-îii apophantic* — Xoyog cmocpavTiKoq —, adică în judecată, adevărul -^ aaus la lumină. *(Apophansis* conţine ideea de (pro; = lumină.)

v[e sc^rt]< tsoria [ay]ea, la Aristotel, o bază intuitivă intelectuală de vedere a adevărului şi era legată ontologic şi noetic de realitate şi de intelect.

[I]f[a de sistem a înlocuit' în] timpul nostru, noţiunea de teorie

[Acea]fţâ denumire (de „sistem") apare deja la 'sfîrsitul Evului

[1]'-niai- ales'.[m] Renaştere. O mulţime de logicieni ai acestei epoci se

[e]V[nŞ1Ş1] "sistematici". Pentru aceşti gînditori, logica (ca şi alte dis-

conceputa ca un „sistem", caracterul principal al acestuia fiind

,"[m], [SaU] "P[roced]eu metodic". Primul „sistematic" pe care-1

Wnci /J[1 aecu]rsul istoriei este Bartolomaeus Keckermannus, a cărui operă ;^'M7 •[a] (P[ublicata] postum) purta titlul de *Systema systematum — Sis-sistemelor* (Hanovra, 1613). După el, se găsesc nenumărate lucrări

[9] Aristotel, *Metafizica,* VII, 10, 1035 a.

„sistematice", dintre care cea mai influentă a fost celebra carte a lui J. H. Alste-dius, *Logicae systema harmonicum — Sistemul armonios al logicii* (Herbonae, 1614) [2].

Să vedem acum care este sensul etimologic al termenului „sistem". Acest cuvînt vine din grecescul ouo-cTma, format cu particulă ci>v (cu) şi verbul i0tdo> (a sta în picioare). Cu alte cuvinte, (jucrtrina înseamnă „a sta cu", „a fi pus cu alţii", „a fi legat împreună", „a fi acordat într-un ansamblu cu alte părţi".

Rezultă că deosebirea dintre teorie şi sistem este următoarea: *teoria are baza sa de sprijin în afara ei si sistemul se fondează exclusiv pe construcţia lui interioară.*

Teoria presupune, desigur, si ea, o structură coerentă interioară; dar existenţa ei nu se datoreste exclusiv acestei structuri, care este ea însăşi un rezultat determinat din afară. Cu alte cuvinte, teoria presupune sistemul ei, dar nu se reduce la acesta, care este numai un aspect al teoriei sau una din condiţiile ei, condiţie necesară, dar nu suficientă pentru ca un corp de termeni şi propoziţii să constituie o teorie veritabilă.

Această concluzie, obţinută numai prin examinarea sensului intuitiv al celor două noţiuni considerate, va fi examinată acum într-un mod riguros. Vom arăta care sînt rezultatele care au fost provocate prin substituirea „sistemului" ideii de „teorie" în epoca noastră.

II. CONCEPTUL DE TEORIE LA ARISTOTEL

Iată cum rezumă E. W. Beth teoria aristoteliciană a ştiinţei[3]: *O ştiinţă deductivă* este un sistem S de propoziţii, care satisface postulatele următoare:

(1) Orice propoziţie care aparţine lui S trebuie să se refere la un domeniu
specific de entităţi reale.

(2) Dacă o propoziţie oarecare aparţine lui 5, ea este adevărată.

(3) Dacă o propoziţie oarecare aparţine lui *S,* orice consecinţă logică
a acestei propoziţii trebuie să aparţină lui S.

(4) Există în 5" un număr (finit) de termeni, astfel că:

a) semnificaţia acestor termeni este prea evidentă pentru a mai fi nece
sare alte explicaţii suplimentare;

b) orice alt termen din S este definisabil cu ajutorul acestor termeni.

(5) Există în S un număr (finit) de propoziţii, astfel că:

a) adevărul acestor propoziţii este prea evident ca ele să mai aibă
nevoie de o altă dovadă;

b) adevărul oricărei alte propoziţii care aparţine lui S poate fi stabilit
prin inferenţă legică plecînd de la aceste propoziţii.

[2] A se vedea, pentru dezvoltări asupra noţiunii de „sistem", şi apariţia „sistem*" ticilor", lucrarea lui W. Risse, *Die Lcgik aer Nevzcit* (Stuttgart, 1964).

[3] E. "W. Beth, *The Foimdaticns cf Mathematics* (Second revised edition, Amsterdam.

Postulatele (1), (2) şi (3) sînt numite de Beth, respectiv, *realitatea, adevărul* şi postulatul de *deductibilitate (deductivity).* Postulatele *(4)* şi (5) împreună sînt asa-numitele *postulate de evidenţă*; în sfîrşit, termenii şi propoziţiile fundamentale specificate de postulatele (4) şi (5) sînt numite *principiile* unei .ştiinţe.[4]

Am putea accepta, *grosso modo,* că ştiinţa teoretică, în concepţia lui Aristotel, avea această structură. Dar vom atrage atenţia că, în concepţia Stârnitului, „ştiinţa are ca obiect universalul şi consistă din propoziţii necesare" [5].

Este de remarcat că cei care au discutat concepţia ştiinţei la Aristotel au făcut abstracţie de faptul ca ea este, mai ales, „ştiinţa universalului", ceea ce logicienii scolastici nu au încetat să repete: *scientia est universdliutn* sau încă *nitlla est scientia fluxorum* („ştiinţa este a universalelor" sau încă „nu există ştiinţă a celor efemere"). Beth, ca de altfel în general toţi logicienii şi matematicienii contemporani, care s-au ocupat de concepţia aristoteliciană a ştiinţei, s-au mărginit numai la analiza ştiinţei apodictice concepută exclusiv ca ştiinţă a demonstraţiei. Dar, dacă „nu există ştiinţă decît a universalului", pentru a lămuri conceptul de ştiinţă la Aristotel, ar trebui să se înceapă prin a se explica mai întîi conceptul de universal — TO KccOoXou,, ceea ce nu au făcut nici Beth, nici, înaintea lui, F. Enriques [6], I. Bocheriski[7] etc. Universalul este însă sesizat în definiţie (care tocmai pentru aceasta nu poate fi decît universală).

Fără a aprofunda noţiunea de universal şi de definiţie care exprimă esenţa — TO TÎ e<ni — unui lucru, nu se poate înţelege teoria ştiinţei aşa cum a fost elaborată de Aristotel.

Universalul aristotelic nu este generalul, cum se înţelege obişnuit. Iată ce spune Aristotel că este universalul: „Numim universal ceea ce este totdeauna şi pretutindeni" — dsi K<xi TtavTCtxou[8]. Acest concept de „universal", care este specific ştiinţei greceşti, a fost pierdut de ştiinţa modernă (cu unele extrem de rare excepţii), care a redus universalul la noţiunea extensivă pură de „mulţime matematică" sau de „clasă" şi, prin aceasta, a sărăcit nu numai gîndirea filosofică, dar şi pe aceea matematică şi logică.

Este adevărat, pe de altă parte, că conceptul de „universal", în sensul grecesc al cuvîntului, este aproape insesizabil pentru gîndirea modernă. Acest lucru a fost semnalat de John Burnet[9] şi într-un mod mai sistematic de Nicolai Hartmann [10]. Pentru Hartmann, obiectul ştiinţei lui Socrate, Platon şi Aristotel era „universalul". Dar el arată că „universalul" nu era conceptul abstract al gîndirii moderne, care este o construcţie abstractă a spiritului omenesc. Referindu-se la această problemă, eruditul istoric al filosofici Aram Frenkian îşi pune următoarea problemă: *„Cum si prin ce*

[4] A se vedea, în ceea ce priveşte axiomatica lui Aristotel, H. Scholz, *Die Axiomatik*
**cr Alien* (Blatter ftir deutsche Philosophic, vol. 4, 1930-1931).
[5] Aristotel, *Analiticele secunde,* I, 33, 88 b.
[6] F. Enriques, *II concetto della logica demonstrativa seconda Aristotile* („Rivista di fiio-
[s6]fia", ianuarie 1918).
[7] I. M. Bocheriski, *Elementa logicae graecae* (Roma, 1937).
[8] Aristotel, *Analiticele secunde,* I, 31, 87 b.
[9] J. Burnet, *Greek Philosophy,* I (Londra, *1914).*
[10] N. Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs* („Abhandlungen der 'Preuss.
Akad. der Wissenschaft", 19, 1939).

„Also am Anfang, so heisst es hier, war das Zeichen" — „Aşadar la s-ar zice, era semnul" [21].

Metoda axiomatică, ale cărei rezultate nu pot fi subestimate de nirn$_e$nj conjugată cu formalismul, a condus la construcţia sistemelor formale carp înlocuiesc teoria ştiinţei după concepţia aristotelică. O teorie ştiinţifică est acum un sistem formal şi ea va fi cu atît mai „ştiinţifică" şi mai „obiectiva" cu cît va fi mai formalizată.

Ce este însă un sistem formal? Iată cum îl defineşte J. Cavailles (sau mai bine zis, îl descrie) [22]: „Un sistem formal în general este o grupare ierarhică de asamblări de semne sau *formule complete,* aşa că, pornind de la unele din ele (în număr finit sau infinit) considerate ca valabile, să se poată obţine altele, în baza unor procedee fixate o dată pentru totdeauna. Definiţia sa (a sistemului formal) comportă deci: 1° determinarea în acelaşi timp şi a materialului simbolic (semne fundamentale si, dacă e cazul, mijloacele de a fabrica altele din nou, repartizate în diverse categorii) şi a condiţiilor pe care trebuie să le satisfacă asamblajele semnelor care vor fi studiate singure; 2° *formule, dotate cu sens,* cu distincţia între formule complete (care se satisfac singure, adică capabile singure de validitate sau nevaliditate) si *formule parţiale,* izo-labile numai prin posibilitatea lor de înlocuire mutuală în interiorul primelor *(reguli de structură) ;* 3° enunţul condiţiilor de validitate, adică enumerarea (sau delimitarea) formulelor complete admise ca valabile la început şi a regulilor care permit de a se obţine altele *(reguli de deducţie)."*

Iată acum o altă descriere a sistemelor formale dată de A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel. Un sistem formal este determinat de următoarele cinci mulţimi[23]:

(1) Mulţimea *simbolurilor primitive,* care constituie *vocabularul pri*
mitiv, împărţit în *variabile, constante şi, simboluri auxiliare.*

(2) Mulţimea *termenilor,* ca submulţime a mulţimii expresiilor, deter
minate prin reguli efective.

(3) Mulţimea *formulelor,* ca submulţime a mulţimii expresiilor, deter
minate prin reguli efective cu ajutorul noţiunii de *termen.*

(4) Mulţimea axiomelor ca submulţime a mulţimii de formule.

(5) Mulţimea finită a *regulilor de inferenţa,* în virtutea cărora o formula
este derivabilă imediat dintr-o mulţime finită convenabilă de formule, consi
derate ca premise.

Noţiunea de *sistem formal* corespunde unei perfecţionări a metoŞ[6] axiomatice, ne spune J. Ladriere.[24] în evoluţia metodei axiomatice, J. Lauiisr distinge patru etape:

1° Axiomatica intuitivă;
2° Axiomatica abstractă;
3° Axiomatica formală ;
4° Sistemul formal pur.

[21] David Hilbert. *Neubegriinditng der Mathimatik* („Abhandlungeii math." Sein*[11]
Hamburg, I, 1922).

[22] J. Cavailles, *Axiomatique et systeme formei* (Paris, Hermann, 1938), p. 101.
$.

[23] A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory,* p. 271 (Amsterdam, -s°
Holland Publishing Company, 1958).

[24] J. I.adriere, *Leş Limitations internes des formalismes,* p. 35 (Paris

et Louvain, ^{0}"'

Progresul axiomaticii consistă tocmai, afirmă Ladriere, în eliminarea

* dă a intuiţiei.[25] „Orice referinţă la un domeniu de sens exterior siste-crescin eliminată — ne explică în continuare autorul citat — prin utili-[01] P unui limbaj simbolic riguros definit."

[e a] u vom intra în detaliile construcţiei sistemelor formale. Vom adăuga că Crupul de axiome trebuie să satisfacă unele condiţii, care, într-un

general, pot fi rezumate astfel: axiomele trebuie să fie *necontradictorii, Eficiente şi'complete.*

Orice sistem formal se construieşte în modul acesta, şi această construcţie este *prezentarea* lui.

'Pe de altă parte, un sistem formal fiind dat, se poate atribui un sens determinat componentelor primitive, punîndu-le în corespondenţă cu anumite obiecte bine definite. Această corespondenţă se numeşte *reprezentarea* sistemului formal şi prin aceasta se realizează o „concretizare" a sistemului.[28]

Se poate realiza o altă specie de corespondenţă: punerea în corespondentă a propoziţiilor elementare cu o anumită clasă de enunţuri al căror adevăr (sau falsitate) este determinat independent de sistem.[27] Această corespondenţă specială se numeşte *interpretarea* sistemului.

Iată, pe scurt, ceea ce a înlocuit o teorie ştiinţifică: un asamblaj de semne, condiţia esenţială, *sine qua non,* fiind ca el să fie necontradictoriu.

IV. RELATIVITATEA TERMENILOR PRIMITIVI, A AXIOMELOR ŞI A TEOREMELOR ÎN SISTEMELE FORMALE

Acelaşi sistem formal poate fi construit în mai multe moduri, plecînd de la un grup oarecare de semne primitive şi de axiome. Vom examina mai pe aproape această idee în ceea ce urmează si care a provocat consecinţe incalculabile.

deea că termenii primitivi şi axiomele pot fi alese în mod liber (cu con-rincipală a necontradicţiei lor) s-a impus chiar de la începutul cercetă-xiomatice formaliste, în adevăr, dacă „formalizarea" înseamnă utili-[e are], [a v unor] simboluri lipsite de orice conţinut, atunci este evident că nu

[e ,v]
W t [S6n]? [mt"nsec a]l acestor simboluri care să le poată impune pe unele

«ntea altora. Totul revine astfel la un joc de simboluri. si [av]- . l[uc]ru a fost sesizat chiar de la primele tentative de formalizare s[[st]„[ao3^latlz.ar]e ale ştiinţei. Iată ce remarcă Bertrand Russell cu privire la *tica* a [x];° [§ico~formal] prezentat de el şi Whitehead în *Principia Mathema*-id[e]; [s]-' " . [av]em nici un motiv să presupunem că este imposibil să se găsească [n°]i* în [af]Clome ™[a]i simple cu care s-ar putea defini şi demonstra acelea cu care [SÎ]*M siif-^°m ' l ^ ceea ce [a]ft[rm]ă['m esie °ă ideile, şi Axiomele cu care începem Jiciente şi nu că ele sînt necesare."* Russell nu a sesizat însă gravitatea

WhiteheadJşi B. Russell, *Principia Mathemztica,* voi. I, p. VI (Londra, 1910).

, p. 36.

27 ;r"/ᵐ- p-

consecinţelor care decurg din admiterea unor idei şi axiome *care nu $• cesare* în construcţia unui sistem care vrea să explice *necesitatea* conci' în matematici şi, în general, în orice ştiinţă!

Louis Couturat, care era la fel de entuziasmat ca şi Russell de r metodă logico-matematică, precizează această concepţie într-un chip şj'ol îndrăzneţ: „Nu trebuie să se dea nici un sens absolut acestor epitete de j *? finisabil şi de indemonstrabil decît în raport cu un anumit sistem de defj • si cu o anumită ordine de demonstraţii; într-un alt sistem sau într-o | ordine, aceleaşi noţiuni ar putea fi definite şi aceleaşi propoziţii ar put_e demonstrate. Nu trebuie, de asemenea, să se atribuie un sens absolut *(J:* temologic) expresiilor echivalente de «noţiune primitivă» şi de «prop(Jt primitivă»."[29]

*

Logicienii formalişti şi-au dat seama treptat că relativitatea notim primitive şi a axiomelor este un fapt care rezultă direct şi imediat din t cepţia formalistă însăşi, ca atare. Ei au acceptat astfel situaţia de fapt"', au concentrat-o într-un principiu: acela al relativităţii alegerii simbolurile primitive si a axiomelor. Cum sistemele formale sînt destinate să înlocuiast teoria nu numai a oricărei ştiinţe, dar si a logicii — devenind astfel sista* logico-formale —, concluziile de mai sus s-au extins asupra oricărei ştiint< în general. Iată într-adevăr ce scrie Rudolf Carnap: „După concepţia trad» ţională, era necesar ca axiomele să fie evidente. După concepţia moderni această condiţie nu mai este cerută, propoziţii arbitrare *(beliebige Sâht* pot fi luate ca axiome."[30]

Prin urmare, noţiunile primitive, ca şi axiomele, sînt alese în mod ar bitrar. Ele nu se impun prin ele însele la începutul unui sistem formal, c sînt alese în mod liber, deşi, în ansamblul lor, ele trebuie să satisfacă undt condiţii.

„Trecerea la axiomatica formală — scrie J. Ladriere — modifică profifflt sensul axiomaticii: prioritatea acordată unor enunţuri ca punct de plecai* devine în adevăr complet relativă. Ea nu mai este bazată pe simpl[lcl'at(] sau pe un grad mai mare de evidenţă, ci numai pe comoditate. Alege^ enunţurilor iniţiale devine în întregime arbitrară, în principiu, oricare şist de enunţuri poate fi luat ca sistem de axiome; singurul lucru care intereseaj-este să se poată deduce efectiv întreaga teorie. Cu alte cuvinte, *s^..f* axiomatic nu are drept scop să facă să apară ordinea naturală [<r[are]!x,atf între enunţurile unei teorii, ci de a introduce o ordine care, în sine, F fi oarecare. Se cere numai sistemului să răspundă unor condiţii de si F,, citate şi de claritate şi numai aceste criterii vor comanda alegerea ^axio ' ceea ce trebuie să se obţină este eliminarea oricărei ambiguităţi." •..,.

Se vede astfel că ceea ce „comandă" alegerea simbolurilor p[rl] ^ şi a axiomelor este exclusiv un criteriu de ordin *practic,* şi nu teoretic (....; diţiile date, nici nu puteau fi de altă natură). Poziţia axiomatică ™ir ^*i-* poate fi rezumată, în ultimă analiză, astfel: *se poate să ne opn-i[jl]*
Se poate începe construcţia unui sistem de unde vrem noi.

•<$$

Problema întreagă gravitează deci în jurul alegerii iniţiale a » rilor şi aşa-ziselor axiome. Şi această alegere este arbitrară.

[29] L. Couturat, *Leş Principes des tnathematiques,* p. 37 (Paris, Alean, l""-'''

[30] R. Carnap, *Einfuhrung in die symbolische Logik,* p. 172 (Viena, 1960).

[31] J. Ladriere, *op. cit.,* p. 37.

ral __ scrîe Tarski — nu consideraţii de ordin teoretic fundaţi ^'d asupra alegerii unui sistem determinant de termeni primitivi pielii *dec* -nţre toate sistemele echivalente: motivele sînt mai curînd şi de aX10"JacTic, didactic şi chiar estetic."[32] '& ordin p astfei de concepţie privează de orice justificare de *„ordin teoretic"* r unctului de plecare şi, după cum vom vedea, această lipsă totală aleg^ere^ P ţ logic de la început a unui sistem afectează întreg sistemul.

^ V. PREZENTAREA SUMARĂ A CÎTORVA SISTEME; >fr''

Pentru a ne face o idee clară despre relativitatea de principiu a noţiu-ilor primitive şi a axiomelor oricărui sistem formal, vom examina, într-un mod cu totul general, axiomatizarea sistemelor calculului prepoziţional (şi prin aceasta implicit a sistemelor respective de logică matematică) şi a sistemelor teoriei mulţimilor.

A. Sistemele axiomatice ale logicii clasice

Numărul axiomatizărilor posibile ale sistemelor formale ale logicii clasice este aproape nelimitat. Alonzo Church dă numele de „formulări ale calculului propoziţional" acestor axiomatizări, toate aceste „formulări" fiind echivalente.[33]

Vom da numai unele din aceste axiomatizări ale calculului propoziţional bivalent, grupate după noţiunile lor primitive.[34] Ca reguli de derivare, aceste sisteme acceptă *substituţia* şi *modus ponens* (în afară de indicaţie contrară).

I. *Sisteme care utilizează următoarele cinci noţiuni primitive: implicaţia, negaţia, conjuncţia, disjuncţia şi echivalenţa.*

1. Sistemul lui Hilbert-Bernays (1934) cu 15 axiome.
2. Sistemul lui Hermes-Scholz (1952) cu 15 axiome.
3. Sistemul lui Moh Shaw-Kwei (1957) cu 10 axiome.
4. Sistemul lui Moh Shaw-Kwei (1957) cu 5 axiome.

• *Sisteme care utilizează următoarele patru noţiuni primitive: implil negaţia, conjuncţia si disjuncţia.*

• Sistemul lui Heyting (1930) cu 12 axiome.

• Sternul lui S. Kangert (1955) cu 12 axiome.

• Sistemul lui A. Tarski (1952) cu 10 axiome.

Sisteme care utilizează trei noţiuni primitive: implicaţia, negaţia

• Sistemul lui Porte (1958) cu 5 axiome.

[33] Church, A. *Introduction to Mathematical Logic,* p. 136—139

[34] În privire la această problemă, în afară de lucrarea lui Church citată, Hilbert-Bernays, *Furnal Logic,* ed. a II-a, p. 30-37 (Oxford, 1962); J. Dopp, *Fonnelle,* p. 260-275 (Paris, Louvain, 1965); J. Łukasiewicz, *Sur la methode deductive,* p. 100 *(Travaux du IX' Congres International*

2. Sistemul lui Porte (1958) cu 4 axiome.
3. Sistemul lui Rosser (1953) cu 3 axiome.

IV. *Sisteme care utilizează următoarele trei noţiuni primitive: implicaţia negaţia şi disjuncţia.*

1. Sistemul lui Jaskowski (1948) cu 7 axiome.

V. *Sisteme care utilizează următoarele două noţiuni primitive: implicaţia şi negaţia.*

1. Sistemul lui Russell (1906) cu 7 axiome.
2. Sistemul lui Frege (1879) cu 6 axiome.
3. Sistemul lui Hilbert (1922) cu 6 axiome.
4. Sistemul lui Moh|Shaw-Kwei (1957) cu 6 axiome.
5. Sistemul lui Tarski (1958) cu 4 axiome.
6. Sistemul lui Porte (1958) cu 4 axiome.
7. Sistemul lui Lukasiewicz (1929) cu 3 axiome.
8. Sistemul lui Sobocinski (1953) cu 3 axiome.
9. Sistemul cu o axiomă unică a lui Lukasiewicz şi Meredith (1953),

VI. *Sisteme care utilizează două noţiuni primitive: implicaţia şi disjuncţia (dar definesc implicaţia cu negaţia si disjuncţia).*

1. Sistemul lui Jaskowski (1948) cu 6 axiome.
2. Sistemul lui Whitehead şi Russell (1910) cu 5 axiome.
3. Sistemul lui Hilbert-Ackermann (1928) cu 4 axiome.
4. Sistemul lui Rasiowa (1948) cu 3 axiome.
5. Sistemul lui Meredith (1951) cu 3 axiome.
6. Sistemul lui Meredith (1953) cu o singură axiomă.

VII. *Sisteme care utilizează două noţiuni primitive: negaţia si disjuncţia.*

1. Sistemul lui Reichenbach (1953) cu 5 axiome.
2. Sistemul lui Rose (1949) cu 3 axiome.

VIII. *Sisteme care utilizează două noţiuni primitive: negaţia si co/i-juncţia.*

1. Sistemul lui Sobocinski (1938) cu 4 axiome.
2. Sistemul lui Sobocinski (1962) cu 4 axiome.

IX. *Sisteme care utilizează o singură noţiune primitivă: incompxh litatea (functorul lui Scheffer).*

1. Sistemul lui Nicod (1918) cu o singură axiomă.
2. Sistemul lui Lukasiewicz (1925) cu o singură axiomă.
3. Sistemul lui Wajsberg (1931) cu o singură axiomă.

Ca regulă de deducţie aceste sisteme utilizează regula *modus ponens* sub o formă specială.

B. Sistemele axiomatice ale teoriei mulţimilor

1. *Sistemul lui Whitehead, si Russell,* formulat în *Principia M.* (1910), dar propus de Russell în 1908 si care cuprinde:

a) sistemul formal al logicii clasice, aşa cum este formulat în *F* cu teoria tipurilor, axioma de reductibilitate şi încă următoarele

b) axioma de extensionalitate,

, axioma de separaţie (sau comprehensiune*!,* • *' • ' •

d) axioma infinitului[35]. , . . ,,,

2 *Sistemul lui Zermelo,* publicat în 1908 de' autor. Sistemul formal
al lui cuprinde^:

a) ideea de mulţime notată cu una din variabilele *x, y, z, • • • ;* h\ ideea de apartenenţă reprezentată de simbolul „e" (care exprimă raportul de la membru la mulţime);

c) logica elementară este presupusă (axiome, reguli de deducţie etc.) ;

axiome

d) sistemul acceptă 8 axiome.

A. Fraenkel a completat sistemul lui Zermelo cu o axiomă suplimentară, numită axioma de substituţie.[37]

3. *Sistemul lui von Neumann-Bernays :*

a) Sistemul face o distincţie între „clasă" şi „mulţime" *5S.* El conţine
deci variabilele lui Zermelo, *x, y, z, • • •* (mulţimi), semnul „e" de apartenenţă
şi variabilele de „clasă", *X, Y, Z, • • •*

b) Sistemul conţine cele 9 axiome ale lui Zermelo, dar modifică 3 dintre
ele, înlocuieşte pe prima printr-o alta şi adaugă încă o a zecea axiomă, care
conţine 8 cazuri speciale.[39]

4. *Sistemul lui Quine:*

a) Sistemul înlocuieşte teoria tipurilor (a lui Russell) cu aşa-zisa „teorie
a stratificării" ;

b) admite 3 axiome (în faza finală).[40]

Există multe alte axiomatizări ale teoriei mulţimilor, de exemplu aceea a lui A. Schoenflies ", aceea a lui P. Finsler '[12], F. 'Gonseth [43], N. Bour-. baki«, Hao Wang[45] etc.

ex "' ^entru Dezvoltarea sistemului, a se vedea, în afară de *Principia Mathematical* ^"ce enta expunere a lui Hao Wang si Robert Mc. Naughton, *Leş Systemes axiomatiques*

a theorie des ensembles (Paris, Louvain, 1953).

Eale ." ^ Zermelo, *Untcrsuclmngen ilbcr die GrundÂagcn dcr Mengenlehre* („Math. An-

[37] A -p
na'-en" io' aen^el> *Zii den Grwndlagcn dtr Cantor-Zermeloschcn Mengenlehre* („Math. An-

[28] T
crtr J' von -Neumann, *Eine Axiomatisicr-img dtr Mengenlehre* („Journal fur reine und -note Mathematik", voi. 154, 1925).

Hao Wang şi Mc Xaughton, *op. cit.,* p. 19 — 21. ^I-a, 195|| ' Quine' *Mathematical Logic* (Cambridge, Massachusetts, ed. I, 1940; ed. a

^ A. Schoenflies, ***Zur*** *Axicmatik dtr Mengenlehre* („Math. Annalen", 1921).

"'tn (Vo4.L Flnsler' *Uber die Gntndlagen dtr Mengenlehre, I.* Teii, *Die Mengen una ihre Axio-*'-f n, Zeitschrift", 1926).

'Pr r mCr nms J ^onseth, *Sur l'axiomatiqv.e de la theorie des mstmbles et s^lr la logiqiie des relations*

44 ^ U Math- Helv.", 1933)."

45 î' Bou rl3aki, *Theorie des ensembles* (Paris, Hermann, 1954).

•"• 2'*l---26fiT Wang' *Tlie Forwalisation of Mathematics* („Journal of Symbolic Logic", 1954,

VI. OBIECŢIE FUNDAMENTALĂ

O obiecţie a cărei importanţă decisivă nu va scăpa nimănui se opune imediat acestei construcţii esenţial relative a oricărui sistem formal.

Vom formula această obiecţie în două părţi. Deoarece orice mulţime de simboluri bine alese poate fi luată ca mulţime de noţiuni primitive şi orice mulţime de formule-teoreme bine alese poate fi luată ca grup axiomatic, celelalte noţiuni şi formule puţind fi derivate din primele, rezultă:

A. *Noţiunile sistemului formal întreg sînt reciproc definisabile, adică ele sînt definisabile unele prin altele, deci prin definiţii idem per idem, si, prin urmare, ele nu sînt deloc definite.*

B. *Formulele valabile ale sistemului (axiome si teoreme) puţind fi reciproc demonstrate unele cu ajutorul altora, rezultă că demonstraţia lor este circulară si, prin urmare, ele nu au nici o demonstraţie.*

Pe scurt, construcţia axiomatică a unui sistem formal este vicioasă fiindcă „logicitatea" sa interioară este circulară.

Această obiecţie de principiu a fost discutată chiar de Aristotel în *Analiticele secunde.*

în teoria ştiinţei, lui Aristotel i s-au impus necesarmente două moduri de a cunoaşte, după cum am mai menţionat: cunoaşterea imediată a principiilor şi cunoaşterea mediată prin demonstraţie. Ideea de ştiinţă şi de structură a ştiinţei implică, spune Aristotel, într-un mod necesar ca ştiinţa demonstrativă să plece de la principii imediate, mai bine cunoscute decît concluzia a căror cauză ele sînt şi care o preced [M].

Vom vedea mai departe cum explică Aristotel posibilitatea logică a acestei „cunoaşteri imediate". Pentru un moment, vom sublinia numai că separaţia de *natură,* pe care el o face între principiile de unde începe o ştiinţă şi teoremele demonstrate cu ajutorul lor în interiorul acestei ştiinţe, este esenţială. Dacă nu se admite un alt mod diferit de cunoaştere pentru principii decît acela al cunoaşterii concluziilor (prin demonstraţie), ştiinţa întreagă este lipsită de „logicitate" internă.

Această obiecţie pe care am formulat-o mai sus împotriva construcţiei relative a oricărui sistem formal, unde nici „principiile" şi nici „teoremele" nu au nici un fundament logic, trebuie să fi făcut obiectul unor lungi dezbateri în epoca lui Aristotel, pentru că el însuşi este obligat să-i dea atenţie şi să o respingă prin concepţia lui.

într-adevăr, în acelaşi tratat[47], Aristotel se ocupă de această obiecţie adusă ştiinţei demonstrative.

1. Unii pretind — spune el — că nu există principii şi că, prin urmare, demonstraţia este imposibilă, deoarece ar trebui atunci să coborîm din propoziţie în propoziţie la infinit (ceea ce mai tîrziu avea să se numească *regressus in infinitum).*

2. Dacă, pe de altă parte, seria se termină şi există principii (sau premise prime), acestea nu pot fi cunoscute, fiindcă nu există pentru ele o demonstraţie, ceea ce — pentru cei care opuneau această obiecţie — era singura formă de cunoaştere.

[46] Aristotel, *op. cit.*, I, 2, 71 b.
47 A»,;o4-^-(-ol ^A /-.rV T 1 *H")* "K

In rezumat: deoarece nu putem să cunoaştem premisele prime (sau principiile), cunoaşterea concluziilor, care derivă din acestea, nu este o adevărată cunoaştere şi poate chiar să nu fie deloc o cunoaştere, ci numai ceva bazat pe o simplă presupunere, că premisele ar fi adevărate.

Acest argument contra cunoaşterii derivate din principii a fost speculat de sceptici, care au susţinut, bazîndu-se pe el, că „începutul" este dogmatic.

A doua opinie, după care orice cunoştinţă trebuie să fie rezultatul unei demonstraţii, este de fapt un al doilea argument speculat de sceptici, în această concepţie nu se mai pune problema principiilor, ci se arată că demonstraţia este circulară. Această obiecţie nu nega că toate adevărurile pot fi demonstrate, ci numai că ele sînt demonstrate unele prin altele şi că deci demonstraţiile sînt circulare şi reciproce.

Care este răspunsul dat de Maestrul din Stagira? Iată acest răspuns, aşa cum apare el în *Analiticele secunde* [48]: „Teoria noastră este că nu e adevărat că orice cunoştinţă este o demonstraţiej din contra, cunoaşterea premiselor imediate este independentă de orice demonstraţie. Este evident că trebuie să fie aşa, fiindcă, dacă trebuie să cunoaştem premisele prime, de unde derivăm demonstraţiile, şi dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri imediate, aceste adevăruri trebuie să fie indemonstrabile. Aceasta este teoria noastră, şi adăugăm că în afară de cunoaşterea ştiinţifică există un principiu care ne dă posibilitatea de a cunoaşte definiţiile."

Lăsînd la o parte, pentru un moment, concepţia prin care Aristotel arată că noi avem posibilitatea efectivă de a avea o cunoaştere imediată (a principiilor), vom reţine din examenul făcut de el concluziile următoare:

1. Trebuie să existe principii, trebuie necesarmente să ne oprim —
otvâyKT| cFTffvat —, altfel cădem într-un *regressus ad infinitum.*

2. Aceste principii sînt şi trebuie să fie cunoscute altfel decît concluziile
fiindcă, dacă nu acceptăm lucrul acesta, atunci nu mai există decît posibi- -
litatea de a accepta una din alternativele:

a) atitudinea dogmatică;

M

b) atitudinea relativistă şi convenţionalistă, amîndouă neavînd nici '
o justificare logică. ' • -
-i

3. Contra demonstraţiei circulare, Aristotel spune că ea nu mai este
posibilă, dacă ne oprim la principii mai bine cunoscute si anterioare conclu- '
Z1ei, deci că demonstraţia nu poate pleca, în acest caz, de la concluzii pentru
a demonstra principiile.

Dacă nu acceptăm aceste concluzii (indiferent de explicaţia pe care o Putem admite), că principiile sînt (şi trebuie să fie) mai simple, mai bine • cynoscute şi anterioare concluziei, teoria ştiinţifică respectivă îşi pierde Io- ' Zeitatea ei, adică orice justificare exterioară, nimic nemaifiind justificat Propriu-zis.[49]

[48] *Idem,* I, 3, 72 b.

jn. o "Lipsa de justificare a unei ştiinţe care nu face nici o distincţie de natură noetică
şti.rs principii şi concluzii a fost subliniată si de Platon, care a acceptat aceeaşi structură a
jj -?1'' ca Şi Aristotel, fiindcă după el Geometria şi ştiinţele care o însoţesc ... vizează

^ atingă Fiinţa şi va fi imposibil să o vadă cu ochii deschişi atît timp 'cît [geometrii] j.a v°r servi de postulate şi le vor susţine fără a putea să le arate raţiunea, *în adevăr, cum r putea numi ştiinţă o disciplină care ignorează principiul ei şi ale cărei conchizii si.pro-*
,, '•'" *intermediare se sprijină pe ceea ce ea ignorează.* (Platon, *Republica,* 533 c.) Această Oc a fost adoptată, de asemenea, de logicienii Evului Mediu. Iată, de exemt>lu. centru

Ceea ce este remarcabil este că nulitatea întregului sistem (şi a tot ce se petrece într-un astfel de sistem) a fost demonstrată complet de Aristotel. într-adevăr, Aristotel a arătat că acei care nu admit construcţia unei teorii în sensul explicat mai sus (după concepţia lui) admit demonstraţia circulară şi reduc întreaga teorie „la simpla constatare că un lucru există fiindcă există, un mod frecvent de a arăta nu importă ce"[30].

Demonstraţia circulară, admiţînd că premisa poate deveni concluzie şi, invers, că concluzia poate deveni premisă, nu justifică nici premisa, nici concluzia şi nu spune nimic altceva în fond, decît că dacă ceva este, atunci acest ceva este.

Cu alte cuvinte, trebuie cu necesitate să ne oprim la cunoştinţe obţinute în alt mod decît cunoştinţele demonstrate într-o teorie, fiindcă altfel ne oprim necesarmente, este adevărat, pentru ca sistemul să poată fi formulat, dar într-un mod artificial şi convenţional, ceea ce anulează logicitatea sistemului întreg.

Sistemele formale ale ştiinţei în general şi ale logicii în particular arată că nu s-a respectat argumentul marelui Stagirit, de unde cele două poziţii contemporane: dogmatismul şi relativismul (ajuns în faza sa ultimă la convenţionalism) .

: VII. DEMONSTRAŢIA FORMALĂ

Un singur logician contemporan a sesizat situaţia in care a fost împinsă logica, transformată în sistem formal. Este vorba de Ludwig Wittgenstein, cel puţin în faza *Tractatus-nlm logico-philosophicMs*. Fără a se referi la condiţiile *sine quibus non* ale unei teorii ştiinţifice aşa cum au fost stabilite de Aristotel, Wittgenstein remarcă, într-un chip surprinzător, unele puncte importante, care confirmă analiza noastră. Cu toate că aforismele sale nu sesizează decît unele aspecte particulare, Wittgenstein se găseşte, prin aceste observaţii, foarte aproape de Aristotel. într-adevăr, iată ce scrie el cu privire la „deducerea" tautologiilor logice din alte tautologii: „Demonstraţia propoziţiilor logice constă din aceea că putem să le creăm plecînd de la alte propoziţii logice prin aplicarea succesivă a unor operaţii, care dau naştere din nou unor tautologii din primele (şi din tautologii nu rezultă decît tautologii)"[51].

Wittgenstein nu putea însă să nu observe că o asemenea derivare este complet artificială, fiindcă el adaugă: „Natural, acest mod de a arăta că pro-

a cita o singură lucrare pe care o avem la îndemînă acum, ceea ce scrie Julius Pacius, in notele sale marginale la *Organon,* cu privire la teza acelora care susţineau că nu există prin' ' cipii (în sensul lui Aristotel): „în acest caz, dacă principiile sînt necunoscute *(ignota-)* — "'ţ~ *• cesse est etiam cetera, quae ex principiis demonstrantur, esse ignota. Quare scientia nulla est •* („Este necesar de asemenea ca celelalte [propoziţii] care sînt demonstrate din principii să fi[e] necunoscute. Deci nu există ştiinţă.") A se vedea Julius Pacius, *Aristotelis peripateticoni"[1] principis Organum,* ed. a Il-a, 1597, p. 419. Text grecesc şi latin, cu note marginale. Reimpre" siune reprografică, Frankfurt am Main, 1967.

[50] Aristotel, *op. cit.,* I, 3, 73 a. Aristotel arată în acest loc, cu toate dezvoltările necesare, că în asemenea „teorii" circulare (acceptate astăzi de matematicieni) totul revine la a spune- „Dacă *A* este, atunci *A* trebuie să fie".

[51] L. Wittgenstein, *Traotatus logico-pkilosophicus* (prop. 6.126) (Londra, Ed. Kegan, 1933).

poziţiile sînt tautologii este absolut neesenţial pentru logică tocmai pentru că *-propoziţiile de unde începe demonstraţia trebuie să arate, fără demonstraţie, ca ele sînt tautologii".*

Autorul *Tractatus-ulm* remarcă deci că axiomele trebuie să fie acceptate în virtutea altor motive decît acelea pentru care sînt acceptate teoremele. în adevăr, dacă principiile sînt tautologii şi teoremele sînt de asemenea tautologii, atunci premisele prime (sau principiile logice) nu sînt „mai simple, mai bine cunoscute şi anterioare concluziilor", cum a arătat Aristotel. „Digni-tatea" egală, pe care o au, atît premisele, cit şi teoremele în sistemul formal al logicii, nu a scăpat observaţiei lui Wittgenstein. Şi iată acum cum precizează el această situaţie bizară a logicii: „în logică procesul şi rezultatul sînt echivalente" [52].

în aceste condiţii, demonstraţia, într-un sistem formal al logicii, nu mai are caracterul pe care-1 avea la Aristotel. „Demonstraţia în logică — scrie Wittgenstein — este numai un mijloc mecanic auxiliar pentru a recunoaşte mai uşor tautologia acolo unde ea este complicată" [53]. Pentru a explica lucrul acesta, Wittgenstein este obligat să facă o distincţie între demonstraţia unei „propoziţii semnificative" şi a unei „propoziţii de logică". „Este clar — scrie el — că demonstraţia unei propoziţii semnificative şi demonstraţia în logică trebuie să fie două lucruri diferite." [5]* Această diferenţă consistă, după el, în faptul următor: „Propoziţia semnificativă exprimă ceva şi demonstraţia ei arată că aşa este ; în logică orice propoziţie este forma unei demonstraţii" [55].

Aşadar, deoarece demonstraţia nu poate aduce nimic nou *(keine Vber-raschung),* rezultă că *„logica poate fi astfel concepută, încît fiecare propoziţie este propria ei dovadă. Fiecare tautologie arată prin ea însăşi că este o tautologie" .* (Wittgenstein a ajuns la aceeaşi concluzie cu Aristotel: nimic nu se justifică — în cazul considerat — decît prin sine însuşi.)

Consecinţa acestor consideraţii este absolut necesară, şi autorul modern o enunţă după cum urmează: „Este clar că numărul «axiomelor logice» este arbitrar, fiindcă logica întreagă s-ar putea deriva numai dintr-o singură axiomă, formînd, pur şi simplu, de exemplu, produsul logic al axiomelor lui Frege (Frege ar fi spus, poate, că această axiomă nu ar mai fi nemijlocit evidentă. Dar este de mirare că un gînditor atît de exact ca Frege a apelat la- gradul de evidenţă ca fiind criteriul propoziţiei logice)"[86].

Aceste observaţii nu puteau să-i permită unui logician de talia lui Wittgenstein să mai numească sistemul formal al logicii o „teorie" şi el este obligat [s]să conchidă: „Logica nu este o teorie, ci o reflectare a lumii" *(„Die Logik 'ist keine Lehre sondern ein Spiegelbild der Welt")* [57].

Deşi exprimate într-un mod aforistic, observaţiile lui Wittgenstein confirmă în întregime analiza noastră. (Numai că el nu le-a extins în întregime ţa- orice sistem formal, care nu este o teorie, prin natura construcţiei lui.) [Jn] condiţiile în care este construit un sistem formal, el nu mai constituie o

[62] L. Wittgenstein *op. cit.* (prop. 6.1261).
[63] *Idem* (prop. 6.1262).
[64] *Ibidem* (prop. 6.1263).
[65] *Ibidem* (prop. 6.1264).
[66] *Ibidem* (prop. 6.1271).
57 --- *K* <•"

teorie propriu-zisă, şi aşa-numitele „adevăruri" logice — din sistemul formal al logicii —, anume tautologiile, nu sînt decît forme de deducţie.

Am ţinut să subliniem, prin ceea ce precedă, faptul că unul dintre cei mai proeminenţi logicieni contemporani contestă că logica este o „teorie" — şi el contestă acest caracter „teoretic" tocmai logicii lui Frege şi a lui Russell (şi prin aceasta oricărui „sistem" al logicii), bazîndu-se pe argumentul că acest „sistem" începe de la cîteva propoziţii „care trebuie să arate fără demonstraţie că ele sînt tautologii". Adică tocmai fiindcă nu există nici o diferenţă de „dignitate" între axiome si teoreme. Cu alte cuvinte, sistemul formal al logicii nu este o „teorie" tocmai fiindcă nu îndeplineşte condiţiile *sine quibus non* ale oricărei teorii enunţate de Aristotel.

VIII. ANALIZA UNUI SISTEM FORMAL

Vom analiza acum un sistem formal în lumina concluziilor generale demonstrate mai sus.

Vom alege sistemul formal al logicii prepoziţionale bivalente, anume sistemul lui Russell si Whitehead din *Principia Mathemaiica.*

1. Idei primitive

a) Variabile prepoziţionale, notate *p, q, r, • • •* , susceptibile să ia două valori, *Adevărul (A)* şi *Falsul (F).*

b) *Negaţia,* reprezentată de semnul „~"; *~p* semnifică „non-/>" şi valoarea variabilei *p* este schimbată din *A* în *F* şi din *F* în *A* prin intervenţia semnului „<~".

c) *Disjuncţia,* simbolizată de semnul „V", care semnifică „sau"; *p* V *q* semnifică atunci *„p* sau *q" ,* adică expresia *pVqiz* valoarea *A* dacă una cel puţin din variabilele *p* şi *q* ia valoarea *A* şi ia valoarea *F* numai dacă ambele variabile *p şi q* au valoarea *F.*

2. Noţiuni definite

a) Semnul de definiţie este „==", însoţit de grupul literal Df, pentru a se preciza că este vorba de definiţie.

b) *Implicaţia* este simbolizată prin semnul ,0", care este un senin definit: *p* r> *q* înseamnă sau prima variabilă ia valoarea *F* sau a doua este *A-*
Altfel spus, semnul de implicaţie este un semn definit cu ajutorul semnelor „V" (disjuncţia) şi „~" (negaţia):

p 3) *q* = ~ *p* V *q*. E>f

Punctuaţia separă diversele părţi ale unei formule, puterea unui grup de puncte întinzîndu-se pmă unde se întîlneşte, în formulă, un număr egal sau mai mare de puncte. Se pot întrebuinţa, în acelaşi scop, paranteze de diverse tipuri ca şi în algebră.

c) *Conjuncţia* este simbolizată de un punct pus între două variabile prepoziţionale, adică *p • q* ; expresia *p • q* are valoarea *A* dacă şi numai daca *p* şi *q* sînt *A* şi are valoarea *F* dacă una cel puţin din variabilele *p* şi *q* este

F. Prin definiţie

$$-h \bullet_a = \bullet \sim f \sim \bullet b \; V \; '- ' \; Q\} - \qquad \text{Df}$$

Adică *p • q* semnifică „este fals că una din variabilele *p* sau *q* este falsă", d) *Echivalenţa* este simbolizată de semnul,, = ". Şi acesta este un semn Definit: *p* şi *q* au simultan valoarea *A* sau *F.*

P

D
f

3. Grupul axiomatic de formule

Construind cu semnele primitive sau definite expresii mai mult sau mai puţin complicate, se pot obţine formule care păstrează totdeauna valoarea *A* independent de valorile luate de variabilele cu care ele sînt construite. Aceste formule se numesc *tautologii* (după Wittgenstein).

Russell a ales la început cinci tautologii ca axiome, cinci *formule adevărate.* Iată aceste cinci axiome (semnul [— este semnul de aserţiune al lui Frege) :

Al ⌒:*pVp* O -*p*

A ' H : *q* • D - *p* V *q*

2 \-:*pVq* O -*qVp*

A *t-:pV(qVr)* O '

3 *(p* V *r)*

Să luăm una din aceste axiome şi să arătăm că este o tautologie, prin tabela sa de valori (matrice), de exemplu, să construim matricea axiomei *A2,* combinînd în toate modurile posibile valorile variabilelor componente *P* Ş' *q'*-

D	*q*	*pVq*	*q* • *.j* • *p*
A	*A*	*A*	*A*
F	*A*	*A*	*A*
A	*F*	*A*	*A*
F	*F*	*F*	*A*

După cum se vede, formula *A2* păstrează tot timpul valoarea *A.*

La fel se poate arăta că şi celelalte axiome sînt tautologii.

S-a arătat mai tîrziu că aceste axiome nu sînt toate independente. Primul care a arătat că grupul de axiome ale sistemului lui Russell poate fi redus a fost Jean Nicod [58].

O altă reducere a numărului de axiome al acestui sistem a fost făcută ue Paul Bernays [59], care le-a redus la patru, eliminînd pe *A*4 (care se deduce [d]«i celelalte).

4. Reguli de inferenţă

a) *Regula substituţiei,* în orice formulă adevărată (tautologie) se poate substitui unei aceleiaşi variabile prepoziţionale o expresie prepoziţională \ ormată deci cu variabilele prepoziţionale şi cu semnele de disjuncţie, negaţie, [c]°njuncţie, implicaţie, echivalenţă etc.) şi'rezultatul este tot o formulă ade-

[58] Jean KIcod, *A Reduction in the Number of the Primitive Propositions* („Proceedings
[01] the Cambridge Philosophical Society", vol. *19,* 1917—1920).

[59] P. Bernays, *Axiomatische Untersuchungen des Aiissagenkalkiils der „Principia Maihe-*
""liica" (în „Mathematische Zeitschrift", 1926, p. 305-320).

vârâta (tautologie), cu condiţia ca variabila să fie înlocuită *pretutindeni* în formulă prin aceeaşi expresie propoziţională.

b) *Regula modus ponens.* Dacă o implicaţie este adevărată şi primul ei membru este adevărat, atunci membrul al doilea al implicaţiei este de asemenea adevărat. Ceea ce se scrie

$$\vdash . p \supset q$$
$$\vdash p$$

5. Teoremele sistemului

în virtutea regulilor de derivare a formulelor adevărate (tautologii), Russell deduce o mulţime de teoreme (tautologii), dintre care vom cita cîteva:

T — (principiul terţiului exclus)
I — (principiul contradicţiei)
T — (principiul dublei negaţii)
2 — (principiul silogismului)
T3 — (principiul transpoziţiei)
T4 — (principiul *reducţia ad absurdum)* (principiul
T5 — tautologiei)
T6
T7
T8

$$\vdash . p \supset p$$

$$\vdash . p \supset q . \supset . \sim q \supset \sim p$$

$$\vdash . \sim \sim p \supset p$$

$$\vdash . p \supset . \sim p \supset q$$

$$\vdash . p . \sim p \supset q$$

$$\vdash . p \supset q . q \supset r . \supset . p \supset r$$

$$\vdash . p \supset . p \supset q . \supset q$$

$$\vdash . p \supset q . \sim q . \supset . \sim p$$

$$\vdash . p \vee \sim p$$

(demonstraţie mirabilis]

$$\vdash . p$$

6. Reducerea sistemului la ideile primitive

Este uşor acum a dovedi că întreg acest „sistem" nu reprezintă decît ideile primitive, adică el nu este o „teorie" sau o ştiinţă — *null a scientia —,* aşa cum am demonstrat, în general, pentru orice sistem.

Să privim mai de aproape ceea ce s-a făcut *realmente* în această construcţie.

a) S-au admis nişte variabile prepoziţionale susceptibile să ia una din cele două valori *A* sau *F,* a treia valoare nu există, *tertium non datitr.* Adică a s-a admis prin aceasta *principiul terţiului exclus.* Fiecare variabilă poate '] lua una şi numai una din valorile *A* şi *F,* adică una cu excluziunea celeilalte, ceea ce înseamnă exact *principiul contradicţiei.*

Acceptarea variabilelor propoziţionale p, q, r, • • • bivalente, susceptibile, adică să ia una din valorile A şi F, presupune principiul terţiului exclus, ca şi principiul contradicţiei, care sînt conţinute implicit în enunţul însuşi al aceste j *exprimări.*

b) introducerea semnului de negaţie „~" ne permite să exprimăm mai | uşor aceste principii si să ne dăm seama că ele au fost deja admise. j

într-adevăr prin negaţie s-a exprimat direct si explicit principiul con-j tradicţiei, fiindcă negaţia are ca efect de a inversa valoarea de adevăr a **unei j** variabile, aceasta însemnînd că o variabilă propoziţională oarecare *p* nu poate | lua, în acelaşi timp, cele două valori *A* şi *F.* Altfel negaţia nu ar putea efectul indicat de matricea ei:

$$\hat{} \; p$$

$A\,F \qquad F$

Cu alte cuvinte, introducerea negaţiei explicitează principiul conţinut deja în prima idee primitivă şi arată că o variabilă prepoziţională nu poate lua simultan cele două valori *A şi F.*

c) Să considerăm a treia idee primitivă a lui Russell, aceea de disjuncţie logică, notată simbolic cu „V". Această idee nu este o idee logică propriu-zisă, ci serveşte, în primul rînd, să faciliteze formulările lingvistice (de altfel, acelaşi rol îl are şi negaţia), într-adevăr, se poate caracteriza expresia numită disjuncţie *„p* V *q"* prin matricea:

p	q	p V q
A	A	A
F	A	A
A	F	A
F	F	F

fără a face să intervină ideea de „disjuncţie" (adică conjuncţia „sau"), de care ne servim în mod obişnuit în formulările lingvistice.

Pe de altă parte, se poate uşor arăta că cele două principii sînt un singur şi acelaşi lucru în sistemul formal din *Principia Mathematica.* Am văzut că în acest sistem conjuncţia logică este „definită" cu ajutorul noţiunilor primitive „negaţia" şi „disjuncţia":

$$p \bullet q. = \quad i\,p \vee .\!-' q). \qquad Di\ ' p,$$

obţinem

Dacă aplicăm această definiţie generală conjuncţiei $p \bullet <-*$ prin definiţie

$$p \quad \bullet \ r\hat{}\ p \quad \bullet = \quad \bullet \quad r\hat{}J\ (\hat{}/\ p \vee p).$$

Sau, dacă negăm simultan cei doi membri ai definiţiei,

$$/\hat{}\bullet\hat{}\ (p \quad \bullet /\text{-}\hat{}\ p| \quad \bullet = \quad \bullet ,\!-\!\bullet\ p \vee p.$$

1;'

TOO

Aceasta vrea să însemne că, în sistemul formal al lui Russell, principiul contradicţiei (primul membru al definiţiei) şi principiul terţiului exclus (al doilea membru) sînt definite unul prin altul şi că din punct de vedere formal nu sînt decît acelaşi lucru.

d) Am văzut că toate noţiunile introduse în sistemul lui Russell sînt definite cu ajutorul noţiunilor primitive ; rezultă că toate aceste idei (conjuncţie, implicaţie, echivalenţă etc.) nu exprimă decît într-un mod abreviativ sxpresii lingvistice mai mult sau mai puţin complicate şi nu servesc decît [a] facilita formulările lingvistice.

Să scriem, de exemplu, axiomele sistemului lui Russell, ţinînd seama de

l că semnul de implicaţie „D" este o abreviaţie definită. Avem astfel

A1 }-:

A2)-: $q V (p V q)$

A3 |-:

A4 h-: $[p V (q \vee r)] \vee q V (p \vee r)$

A5 f- : $(\sim q \vee r) \vee [\sim (p \vee q) V$ - $P \vee r|.$

Fie acum una din teoremele sistemului, de exemplu, aceea „principiul silogismului" şi notată în expunerea noastră cu T4:

$$T\,4 \quad \vdash \text{'} \bullet p\ 13\ q\ \text{'}\ q\ Z)\ r\text{-}\ 13 : p\ D\ f$$

ceea ce se traduce: „Dacă *p* implică *q* şi în acelaşi timp *q* implică *r,* atunc; *p* implică *r".*

Să înlocuim semnul de implicaţie cu ajutorul definiţiei lui, la semnele primitive, şi atunci teorema T4 devine:

$$T4\ H : \sim[\sim (\sim p\ V\ q)\ V \sim (\sim q\ V\ r)]\ V \sim p V\ r.$$

Este evident că semnele abreviative au servit numai pentru a face comodă o expresie care, altfel, este tot atît de dificil de exprimat pe cît este de manipulat.

- Este acum inutil să continuăm aceste transformări; se vede că toate expresiile valabile din sistemul prepoziţional al lui Russell, definiţii sau tău-tologii, nu exprimă decît cele trei idei primitive, adică: 1) variabile propo-ziţionale susceptibile să ia una din cele două valori *A* sau *F;* 2) negaţia; 3) disjuncţia, şi prin aceasta principiul contradicţiei sau cealaltă expresie formală a acestuia, principiul terţiului exclus.

Tautologiile sistemului prepoziţional considerat nu exprimă fiecare o regulă de deducţie, cum credea Wittgenstein. El scria, într-adevăr [M]: *„In der Logik jeder Satz ist die Form eines Beweises".* în realitate, toate aceste tautologii şi definiţii exprimă într-un chip divers, mai mult sau mai puţin complicat, acelaşi lucru: principiul contradicţiei (sau echivalentul lui formal, principiul terţiului exclus), singurul principiu care serveşte la deducţia formală.

Dar tocmai acest lucru îl afirmase Aristotel[61]: „Deci toate demonstraţiile se reduc la acest ultim principiu de contradicţie; el este prin natura lui principiul tuturor celorlalte axiome".

Sistemul lui Russell exprimă deci prin expresii mai mult sau mai puţin complicate, formate cu variabilele *p, q, r,* • • •, semnul de disjuncţie „V" şi negaţie „<--'", principiul contradicţiei sau (echivalentul său formal) principiul terţiului exclus.

Observaţia I.

Concluzia demonstrată în ceea ce precedă poate fi ilustrată prin metoda numită a „formelor normale".

Pentru a arăta că expresiile unui sistem logico-formal sînt totdeauna adevărate (tautologii), ele sînt reduse la o „formă normală", pe structura simbolică a cărora se poate citi uşor dacă sînt sau nu tautologii (propoziţii adevărate).

De exemplu, Hilbert şi Ackermann [62] arată că se pot transforma tcate expresiile calculului prepoziţional în expresii care nu mai conţin decît semnele de negaţie, de disjuncţie şi conjuncţie (ei menţin semnul de conjuncţie — care poate fi exprimat cu ajutorul disjuncţiei — pentru a simplifica scrierea). Expresia exprimată astfel, numai cu aceste semne, se numeşte o „formă nor-

[60] L. Wittgenstein, *Tractatus ...,* prop. 6.1264.
[61] Aristotel, *Metafizica,* IV, III, 1005 b.
[62] D. Hilbert şi W. Ackermann, *Grundzilge der theoretischen Logik,* ed. a IlI-a, p. 10-
(Berlin, 1949). " . . .

laa" [a] sistemului prepoziţional. Ei ajung apoi la concluzia că ceea ce este racteristic pg^j-u formulele adevărate (tautologii) este faptul că formele f r normale sînt conjuncţii de disjuncţii, care conţin fiecare cel puţin o variabilă prepoziţională, şi negaţia ei, adică principiul terţiului exclus.

Altfel spus, toate formulele adevărate (tautologii) ale sistemului propozitional bivalent nu exprimă nimic altceva decît principiul terţiului exclu's

vjtr-un [m]°d [ma]-i rnult sau mai puţin complicat, în aceasta constă „logicitatea"

Observaţia a II-a

S-ar putea arăta cele ce am spus mai sus şi pe altă cale, examinînd mai de aproape noţiunea de demonstraţie, în mai multe rînduri, Aristotel insistă asupra diferenţei ce trebuie făcută între silogism şi „demonstraţie". „Silogis-jnul trebuie abordat înaintea demonstraţiei — scrie el — din cauza caracterului său mai general; demonstraţia, în adevăr, este un fel de silogism, dar orice silogism nu este o demonstraţie." [63]

Nu trebuie dar confundate schemele formale ale silogismului cu o demonstraţie propriu-zisă, care are, cu adevărat, acest „caracter general" silo-ffistic, dar nu este absorbită în întregime de această schemă formală. Pentru a avea o demonstraţie efectivă, reală, de tip matematic, premisele de la care oleacă demonstraţia trebuie să fie, în concepţia lui Aristotel, *necesare, esenţiale, proprii si nedemonstrabile* [64].

Dacă se reduce sistemul întreg la o construcţie convenţională de semne, atunci demonstraţia însăşi se reduce la scheme silogistice (sau alte scheme) şi aceste scheme nu constituie demonstraţii, ci numai scheme de demonstraţii, după cum a arătat Aristotel. De aceea — şi se vede acum cu ajutorul unui alt argument — într-un sistem formal nimic nu este demonstrat propriu-zis, ci se spune mereu acelaşi lucru, exprimat într-un alt mod, cu expresii mai mult sau mai puţin complicate.[65] în sistemele formale nu este vorba de *demonstraţii,* ci de *transformări* ale expresiilor formate înăuntrul lor în altele echivalente.

I

IX. CONVENŢIONALISMUL LOGIC

Am arătat că, dacă se admite că axiomele unui sistem pot fi alese arbi-frar, nu mai există decît două poziţii posibile: poziţia dogmatică; poziţia relativistă.

Vom spune cîteva cuvinte despre poziţia relativistă, care a degenerat ^tr-un convenţionalism extremist.

Teoreticianul acestei concepţii este Rudolf Carnap, dar ea este accepta mai mult sau mai puţin deschis de către toţi care fac din logica simbolică

[63] Aristotel, *Primele analitice,* I, *4, 25* b.

[64] *Idem, Analiticele secunde,* I, 6, 7, 8, 9.

;a. [6o] Această concluzie a fost trasă de Wittgenstein, într-adevăr, în analiza sistemului *j* -"-ussell, el ajunge la concluzia: *„Alle Sätze der Logik sagen aber dasselbe, Nämlich Nichts". —*

p, . [a]te propoziţiile logicii spun însă acelaşi lucru. Anume Nimic" *(Tractatus logico-philoso-*

r;] *Ctls*, prop. 5.43). El repetă această concluzie şi la prop. 6.11, explicînd că propoziţiile logice

[s]Pun nimic, fiindcă „sînt propoziţii

analitice".

un sistem formal şi în general de către cei care înlocuiesc teoriile ştiinţifice prin sisteme formale, unde semnul vid de orice conţinut este elementul fundamental si unde punctul de plecare — deoarece cu necesitate trebuie undeva să ne oprim, după cum spunea Aristotel — pentru a putea să începem, este arbitrar ales.

Toţi logicienii matematicieni sînt de fapt convenţionalişti, pentru că admit posibilitatea de a construi sisteme logice echivalente, plecînd de la alte noţiuni primitive şi axiome.

Chiar si intuiţioniştii (Brouwer, Heyting etc.) au construit logica lor „formală" în mod convenţional, alegînd anumite axiome pentru a ajunge la rezultatele scontate. Dar este evident că logica intuiţionistă poate fi axiomatizată, plecînd de la alte idei primitive (alţi „functori") şi de la alte axiome (şi se poate afirma acelaşi lucru pentru logicile polivalente).

Ceea ce a împins pe Carnap să teoretizeze convenţionalismul în logică şi în general în orice ştiinţă a fost exemplul dat de fizicieni, care s-au găsit în necesitatea de a accepta diverse postulate arbitrare, dar capabile să salveze coerenţa teoriilor lor (cum este postulatul scurtării dimensiunilor corpurilor în mişcare din teoria relativităţii). Apariţia geometriilor neeuclidiene şi, în sfîrsit, ideea lui Lukasiewicz (1917) de a construi logici polivalente, toate acestea au dat evident de gîndit că logica însăşi — transformată într-un sistem formal — se comportă în acelaşi mod. Sistemul formal, construit în mod relativ si convenţional, a înlocuit teoria ştiinţei şi chiar logica.

în lucrarea sa, *Logische Syntax der Sprache,* Rudolf Carnap ridică concepţia sa convenţionalistă logică la rangul de principiu. După Carnap, logica nu este decît un limbaj si „fiecare poate să-şi construiască logica după cum i se pare că e mai bine", în logică nu există morală — *„In der Logik gibt es keine Moral"* [c≤3]. Această libertate de a-şi alege „logica sa", care devine o libertate completă de a alege convenţiile în virtutea cărora se construieşte un sistem logic, în care ne putem exprima, este enunţată de Carnap ca „principiul toleranţei" *(Toleranzprinzip).* Singura obligaţie care mai rămîne pentru acela care-şi alege în mod liber „logica" sa, ori, după expresia lui Carnap, „o limbă logică", este de a ne spune în mod clar, dacă vrea să discute cu r.oi, cum vrea sa procedeze, adică sintaxa după care îşi construieşte limbajul.[67].

Acest punct de vedere extremist a fost susţinut, mai înainte de Carnap, de K. Menger. Menger credea, de exemplu, că acceptarea axiomei alegerii *(Wahlaxiom* din teoria mulţimilor) poate să apară, din punctul de vedere al istoriei ştiinţelor, ca o acceptare dogmatică din partea unora sau ca un refuz egal de dogmatic din partea altora. Dacă faptele acceptării sau refuzului acestei axiome sînt interesante din punctul de vedere al biograf iilor matematicienilor, scrie Menger, poate chiar pentru istorie, ele nu sînt şi pentru matematici şi logică. Logicianul se ocupă numai de ceea ce urmează din axiom[a] alegerii.[es]

Reducînd totul la formalism ca singurul mod de a fi exact şi riguros, Carnap rămîne cu expresia formală nudă a gîndirii, a cărei coerenţă este arafl' jată convenţional. „Sarcina noastră nu este să stabilim prohibiţii — £[crie] el, înţelegînd prin acestea toate regulile pur logice care nu sînt alese liber -"'

[66] R. Carnap, *Logische Syntax dcr Sprache,* p. *45* (Viena, 1934).

[67] *Ibidem,* p. 45.

r,8 *v* m-encro,- *rier Tntuitionismus* (în „Blatter fur deutsche Philosophic", -,, 1930, p- J- '

ci de a ajunge la convenţii". Carnap a crezut mai tîrziu că poate înlocui „principiul toleranţei" prin „principiul convenţionalismului" [69].

Rezultă, din discuţia de mai sus că aceia care acceptă sistemul formal al logicii, construit după cum am arătat, acceptă *principiul convenţionalis-<niulwi* în logică, şi cu aceasta în orice sistem formal care presupune sistemul formal al logicii (teoria mulţimilor, de exemplu), chiar dacă nu se situează exact pe poziţia lui Carnap, din punctul de vedere al concepţiei generale despre ştiinţă.

Vom menţiona încă, fără a putea face aici o istorie a concepţiei conven-tionaliste, că o serie de logicieni optează pentru un convenţionalism modificat, si alţii cred că pot chiar să scape de convenţionalism. De exemplu, N. Good-rnan, negînd noţiunea de „structură", afirmă că nu cunoaştem lumea decît într-atît cît o descriem. Şi a descrie ceva înseamnă, pentru Goodman, a-1 exprima într-un mod schematic şi convenţional.[70] Cu alte cuvinte, cunoaşterea lumii se reduce la construcţia unei „hărţi" descriptive, care rezumă cantitatea enormă de informaţii pe care o avem la un moment dat asupra lumii şi o face inteligibilă. Dar Goodman precizează despre convenţionalismul său că nu este exact acela al lui Carnap. într-adevăr, la Carnap, alegerea limbii logice sau chiar a unui limbaj nominalist sau platonician este considerată a f i o chestiune de pură convenţie, în concepţia lui Goodman, nu alegerea limbii logice este o chestiune de convenţie; convenţional este modul în care realitatea este pusă în acest cadru, adică alegerea elementelor de bază ale sistemului construit.

Pentru a scăpa de problemele foarte grave implicate de poziţia conven-tionalistă, W. V. Quine adoptă o concepţie filosofică analitică, care ar avea darul, după el, să salveze un sistem formal şi să-i dea o semnificaţie. El afirmă că orice propoziţie a unui sistem ştiinţific este lipsită de sens dacă este luată izolat. Numai totalitatea propoziţiilor unui sistem, luate ca un întreg, poate avea un sens [n], unele din propoziţii avînd o poziţie centrală, altele o poziţie periferică în interiorul sistemului. Primele ar corespunde, în concepţia lui Quine, aproximativ propoziţiilor sintetice, ultimele propoziţiilor analitice. Quine spune că afirmaţia lui Kant, după care cunoaşterea noastră se împarte în propoziţii sintetice şi analitice distincte, avînd un sens ca atare, este o dogmă fără nici o bază [72]. Vom sublinia că Quine, ca si Goodman, a redus

filosofia la analiza logistică a limbajului (ceea ce se numeşte filosofia analitica).

Se poate remarca însă că nici una din aceste concepţii nu poate să se Ataşeze de convenţionalismul limbajului „logic" construit, cu toate aceste Corturi de a da o semnificaţie sistemelor vide de orice semnificaţie.

Transformînd teoria ştiinţei într-un sistem formal, logisticienii au rămas ^ toarte puţin. Problema care se pune atunci este următoarea: procedînd •^tfel, nu s-a pierdut însăşi legătura cu procesele gîndirii logice? O remarcă [ae] natura aceasta a fost făcută de Stephan Korner, care notează [7S]: „Filosofia patematicienilor, ca analiză a structurii gîndirii matematice, poate intra [11] conflict cu matematicile şi chiar să piardă contactul cu subiectul ei sau [nc]ă să rămînă în urmă în raport cu dezvoltarea lor actuală".

[69] R. Carnap, *Introduction to Semantics,* p. 247 (Cambridge, Massachusetts, 1942)' *I"* N. Goodman, *The Way the World Is* (în „The Review of Metaphysics", H, I960). [11] W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Massachusetts, 1953). [72] *Ibidem,* p. 41.

'j [7a] Stephan Korner, *On the Revelevance of Post Godelian Mathematics to Philosophy Problems in the Philosophy of Mathematics,* Amsterdam, 1967).

Este evident că, în cazul sistemelor formale ale logicii şi îtt'^peral ale ştiinţei, această concluzie se aplică cu acît mai mult: ele aii pienjfet cbritacttiî cu subiectul pe care îşi propuseseră să-1 studieze. • ' '' '. '

X. SOLUŢIA LUI ARISTOTEL '

Am văzut care sînt condiţiile care, o dată satisfăcute, dau unui corp de idei şi propoziţii calitatea de ştiinţă. Principiile trebuie să fie mai bine cunoscute decît concluzia, ele sînt anterioare şi mai simple decît ceea ce derivă din ele pe cale de demonstraţie.

Construcţia reală a unei ştiinţe presupune deci două moduri de cunoaştere: 1) cunoaşterea principiilor; 2) cunoaşterea demonstraţiilor, care, prin datele problemei, trebuie să fie de natură diferită în raport cu cunoaşterea principiilor. Cu alte cuvinte, trebuie să ne oprim undeva, ăvayicr| orrfjvai; trebuie cu necesitate să ne oprim la axiome, dar ce ne obligă să acceptăm mai curînd pe unele decît pe altele?

Trebuie să constatăm că nimeni nu a putut să iasă din această necesitate absolută, în construcţia unei teorii ştiinţifice, fără să se oprească la axiome. Dar, acceptîndu-le în mod convenţional, se simulează construcţia reală a unei teorii şi totul se reduce la a enunţa cercuri vicioase, după cum am văzut;

Să examinăm acum puneţi:! de vedere al lui Aristotel şi modul cum el accepta axiomele fără demonstraţie. Nu vom intra în toate detaliile acestei concepţii, fiindcă ceea ce ne interesează este să arătăm că Stagiritul a oferit o soluţie care poate face ca o teorie să funcţioneze, în baza structurii ei. Iată ce scrie el în capitolul final al *Analiticelor secunde* [74]: „Vrem acum să lămurim noţiunea de principiu, anume în ce fel şi cu ajutorul cărei facultăţi cunoaştem principiile. [...] S-a stabilit la început[75] că nu putem cunoaşte nimic prin demonstraţie dacă nu cunoaştem primele principii imediate. In ceea ce priveşte cunoaşterea principiilor imediate, se poate discuta dacă ea este de aceeaşi natură cu cunoaşterea prin demonstraţie, dacă cele două cunoaşteri merită amîndouă numele de ştiinţă sau dacă numai una din ele este ştiinţă şi cealaltă un alt gen de cunoaştere, în fine, dacă această facultate de cunoaştere a principiilor s-a născut o dată cu noi sau fără să o ştim, sau dacă nu a existat mai înainte, ci a fost dobîndită." Concluzia lui Aristotel este fără echivoc: trebuie să existe o facultate specială de cunoaştere imediată a principiilor ca atare, diferită de cunoaşterea prin demonstraţie. Altfel ştiinţa nu este posibilă, după cum am avăzut. Dar ştiinţa este posibilă, şi Aristotel avea deja în faţa lui părţi importante şi destul de dezvoltate ale ştiinţei: geometrie, astronomie, aritmetică etc. Deci această facultate de cunoaştere, alta decît demonstraţia, este implicată de însăşi existenţa ştiinţei.

Aristotel procedează acum la explicarea celor două surse ale cunoaşterii-Pentru aceasta el distinge două părţi ale intelectului uman, ale .VoMS-ului intelectul pasiv — voug TiaGntiKog — şi intelectul activ — vouţ jroiriTiKOţ ' •

[74] *Op. cit.,* II, 19, 99 b.

[75] *Ibidem,* I, 2, 71 b.

[76] Denumirea de vouţ TtoiTlTlKO? apare de fapt la urmaşii lui Aristotel. El întrebuinţa expresia voOţ &r.a6f|ţ — intelectul nepasiv.

Să vedem acum care sînt, în concepţia lui Aristotel, funcţiile intelectului pasiv. Acesta, după cum arată şi denumirea lui, primeşte cunoştinţele îjitr-un mod pasiv; el este o *tabula rasa,* pe care nu s-a scris la început nimic [77]. gl este în potentă toate formele inteligibile, dar nu ajunge la act decît prin experienţa.

Inteligibilul — universalul, TO Ka66Xou — este conţinut în sensibil [78]. Cunoaşterea îşi are începutul în simţuri. Dar, precizează Aristotel, ştiinţa. nu vine o dată cu experienţa, dimpotrivă, în urma experienţei; de exemplu, ştiinţa nu vine din vedere, ci în urma vederii.

Din senzaţie se naşte amintirea, din amintirea des repetată a aceluiaşi obiect se naşte experienţa. Experienţa duce la descoperirea generalului, a unuia în mai mulţi [79]. Experienţa este pentru om punctul de plecare al ştiinţei şi al artei[80].

Astfel, din amintirea senzaţiilor repetate, omul face să iasă experienţa, adică, prin comparaţie şi abstracţie, el degajează universalul din particular, în care el este „conţinut". Universalul este ceea ce convine oricărui individ (cuprins sub noţiunea respectivă), ceea ce poate deci să fie totdeauna afirmat, şi aceasta pentru că el face parte din esenţa Fiinţei — Ka9' auto tcai fj auto—, pentru că-i aparţine necesarmente — ei; *ăvâjKf\q* U7râp%st[81].

Astfel inducţia extrage din experienţă generalul; inducţia procură în modul acesta noţiunile generale, care vor fi termenii de care se va servi demonstraţia.

Domeniul ştiinţei — aTtioTrJUT] — bazată pe experienţă este opera raţionamentului — A,oyi<juoc; — şi a intelectului pasiv — vouc; TtaGriTiKog. Totuşi lucrurile nu devin inteligibile decît prin intervenţia intelectului activ — vouţ TioiriTiKoq. Inducţia presupune astfel, ca şi demonstraţia, anumite principii — şi aici se arată meritul lui Aristotel, fiindcă a legat cunoaşterea, prin aceasta,. atît de experienţă, cît şi de intelect.

Principiile în virtutea cărora se efectuează inducţia şi demonstraţia sînt sesizate de intelectul activ printr-o intuiţie intelectuală, fără nici un element intermediar. Această intuiţie dă inteligibilitate principiilor ştiinţei, mducţiei şi demonstraţiei. Fără această intuiţie intelectuală, ştiinţa întreagă ranaîne în întregime neinteligibilă, fiindcă nici inducţia, nici demonstraţia [nu] pot să se explice prin ele însele, ci prin principii, şi acestea îşi găsesesc explicaţia în faptul că sînt sesizate direct printr-un act de intuiţie inte-

ani [T 4~ Cum ex] Aristotel însuşi necesitatea acestor două „părţi" ale intelectului *(De*
iu "' JI> -5, 430 a): „După cum există în natura întreagă, pe de o parte, materia care este că ea"^[1]!^'. [to]t* indivizii cuprinşi în acelaşi gen şi, pe de altă parte, cauza eficientă, pentru [Ca] ac t [flecârui] individ forma sa, după cum arta fasonează materia, trebuie necesarmente p[rj][m] j[e douâ] lucruri să se găsească în suflet. Trebuie deci să distingem două intelecte: "' reprezentînd materia gîudirii, al doilea fiind cauza şi forma sa."

" Aristotel, *De anima,* III, 429 a.

[78] *Ibidem,* III, 432 a.

Idem, Analiticele secunde, II, 19, 100 a.

[80] *Idem, Metafizica,* I, l, 981 a.

Idem- A Vl.nl iii r el v car,**J~ T A ~r -> T~*

Ştiinţa nu poate începe decît de la principii universale, pe scurt de la universal, care este sesizat direct de intelectul activ. Nu există decît ştiinţă a universalului.[82]

Aristotel a elaborat astfel o teorie prin care a dat o soluţie problemei: cum este posibilă ştiinţa? Ea arată că principiile ştiinţei au o garanţie *sine qua lion,* fiindcă ele sînt mai simple, anterioare si mai bine cunoscute decît adevărurile demonstrate ale ştiinţei.

S-ar părea însă că Aristot-;!, pentru a salva ştiinţa, a fost obligat să introducă o ipoteză suplimentară, aceea a intelectului activ, care este garanţia principiilor. Dar nu este aşa. într-adevăr, Stagiritul afirmă că intelectul activ este locul geometric al inteligibilelor; cu alte cuvinte, sesizînd inteligibilele, intelectul activ se confundă cu inteligibilele. Şi numai astfel el poate afirma că *a şti înseamnă a fi.* Intelectul activ, în actul de a sesiza inteligibilul, devine el însuşi inteligibilul: obiectul cunoscut şi subiectul cunoscător fuzionează la nivelul cel mai înalt al acestui act noetic, ceea ce ajunge să fie un act ontologic. Acest lucru a fost enunţat de Aristotel în formula celebră: gîndirea care se gîndeşte singură — fj vor|cn.q voiicrecoc; v6r)cTi<;. Aceasta este cea mai mare „dignitate" acordată vreodată gîndirii.

Iată cum explică lucrul acesta O. Hamelin, unul dintre cei mai buni comentatori ai lui Aristotel: „Să nu uităm că gîndirea se rezolvă în gîndirile *(pensees)* care o constituie: *r*| voricnq vofinaia sau, pentru a evita să introducem aici pluralitatea, f| vono-ix; TO vorjua; nu există substanţă gînditoare fără gîndire, prin urmare cum să punem un subiect în faţa obiectului? Nu există alt subiect pentru vorina decît vor|0i<; (şi vor|CTiţ nu are alt obiect decît vor| ua; nu există decît idei sau mai curînd nu există decît o idee). Intelectul în potentă nu este altceva decît receptacolul formelor în posibilitate: intelectul complet în act este forma însăşi. Iată, după cum pare, care este semnificaţia formulei: f) vorjcng vofiCTscog vorjCTiq "[83].

Acest sens este afirmat în mai multe rînduri chiar de Aristotel. „Astfel — scrie el — , gîndirea se gîndeşte singură, participînd la inteligibil, fiindcă devine ea însăşi inteligibilul, intrînd în contact cu obiectul şi gîndindu-L astfel încît intelectul şi inteligibilul se confundă, devenind identice. Fiindcă receptacolul inteligibilului şi al ştiinţei este gîndirea, care, manifestîndu-se în act, posedă inteligibilul."[8]*

Trebuie să recunoaştem că, cel puţin din punctul de vedere al tehnici' logicii, soluţia lui Aristotel este extraordinară, într-adevăr, principiile sînt sigure, au o certitudine absolută, care nu le este conferită de altceva deci[1] de intelectul activ, care dacă ar fi numai o garanţie pentru ele, ar constitui— "& punct de vedere logic — numai o ipoteză în plus. Dar intelectul activ^ »[u] este o garanţie externă, el este toate aceste principii, care îl explicitează i[fl] iuncţia lui în act.

Aristotel poate deci să conchidă: „Deoarece numai intelectul este mai adevărat decît ştiinţa, principiile sînt obiectele intelectului Aceasta este adevărat şi 'pentru motivul că demonstraţia nu este princip[1] demonstraţiei, deci nici' ştiinţa nu este principiul ştiinţei. Dacă în afara

[82] *Ibidem,* I, 31, 87 b. *$*

[83] O. Hamelin, *La theorie de l'intellect d'apres Aristote et şes contemporains,* pubH[c]*

•cu o *Introducere* de E. Barbotin, p. 22 (Paris,^1953).

ştiinţă nu posedăm nici o facultate de cunoaştere a adevărului, intelectul activ trebuie să fie principiul ştiinţei. Astfel intelectul activ este principiul principiului ştiinţei, după cum totalitatea ştiinţei este într-un raport asejtiânător cu totalitatea lucrurilor." [85]

Principiile ştiinţei sînt, prin aceasta, perfect asigurate, pentru că ele *sini* intelectul activ însuşi, existenţa sa în act nefiind decît principiile. De la, *el* si de la explicitarea lui în principii începe orice ştiinţă. Formula lui Aris-totel: dvdyKri crcf]vai primeşte un sens precizat complet: trebuie să ne oprim la intelectul activ; actul de oprire este un act ontologic, fiindcă *a sii* se identifica, la acest nivel, cu *a fi.* Astfel, trebuie necesarmente să ne oprim la principii» fiindcă aceste principii sînt şi ale intelectului activ, care, în ultimă analiză, este, în funcţia lui noetică, existenţa însăşi. [86]

Se cuvine să subliniem aici că, printre aceste principii, Aristotel citează principiul contradicţiei, care este principiul tuturor celorlalte axiome.[87] Se vede astfel ce importanţă primordială are logica pentru orice ştiinţă în general şi că originea însăşi a logicii se găseşte în principiul contradicţiei, de unde nevoia tuturora şi în toate epocile de a începe studiul filosofici şi al ştiinţelor de la logică, cum au făcut cei vechi şi ceea ce scolasticii au repetat neîncetat: „Trebuie să se înceapă de la logică" — *„oportet a. logica incipere".*

XI. CONCLUZII

Să formulăm acum concluziile care se impun din analiza precedentă.

1. Argumentarea lui Aristotel este irefragabilă. Nu există ştiinţă fără principii — trebuie să ne oprim la principii.

2. O ştiinţă ale cărei principii nu sînt asigurate altfel decît sînt asigurate concluziile obţinute prin demonstraţie este o ştiinţă fie dogmatică, fie convenţionalistă, adică nu este propriu-zis o ştiinţă.

3. Un sistem ştiinţific care admite „principii" prin convenţie provoacă relativitatea principiilor şi a teoremelor şi devine circular. Nimic nu mai este justificat şi sistemul întreg devine o convenţie arbitrară, complet coerentă (eventual), dar unde, după cum am arătat, nu se mai poate spune decît *A* este *A.*

4. Problema esenţială a oricărei teorii ştiinţifice este, prin urmare, să găsească principiile ei, care, fiind fondate altfel decît concluziile, nu pot niciodată locul acestora din urmă în cadrul teoriei.[88]

[85] *Idem, Analiticele secunde,* II, 19, 100 a.

[6] Acest act de oprire trebuie pus în legătură, pentru a fi înţeles deplin, cu primul. Arjs*. ~"P^oOv — , care, deşi mişcă totul, cu necesitate trebuie să fie nemişcat, după acelaşi mod, devenirea gîndirii trebuie să aibă începutul ei într-un act de non- oprire, şi acest lucru este subliniat de el în mai multe rînduri, după cum spune,. plu, în *Fizica,* VII, 3, *247 b:* „Dobîndirea de la început a ştiinţei nu este o naştere, it & noi spunem a şti si a gîndi înseamnă că raţiunea este în repaus şi în oprire, iar Paus nu există naştere".

[87] Aristotel, *Metafizica,* IV, *4,* 1006 a.

în această ordine de idei sînt demne *de* menţionat lucrările lui

J. L. Destouches, J>fej. a făcut o analiză interesantă şi originală a teoriilor fizicn-matcTr.^*:— TT . . .

M'I i . 5. în particular, logica formalizată, prezentată de logicieni contem, poteni ca un sistem formal, nu este o ştiinţă, ci un sistem.[89] -v. Observaţie

Există totuşi o şcoală de matematicieni care se îndepărtează pînă la un punct de această relativitate a sistemelor formale. Aceasta este şcoala intuiţionistă şi în special şcoala olandeză a lui Brouwer şi Heyting.

Intuiţionismul contemporan socoteşte ca precursor pe Henri Poincare, care era un antiformalist înverşunat. „Dacă se reduce gîndirea matematică' — scria el — la formule vide, este sigur că o mutilăm." Ceea ce nu-1 împiedica să conceapă ştiinţa ca „o limbă bine făcută", care se compune din convenţii „comode". Cu toate acestea, el acorda un loc intuiţiei în procesul cunoaşterii ştiinţifice (fără însă a explica această facultate), ca un *„contrepoid de la logique".* „Logica — spunea el — nu este suficientă, trebuie ca intuiţia să-şi păstreze rolul de complement".[90]

Iată care sînt cele două teze principale ale intuiţionismului, după Heyting[81]:

1. Matematica nu are numai o semnificaţie formală exclusiv, ci şi o semnificaţie în conţinut.

2. Obiectele matematice sînt sesizate într-un mod imediat de spiritul gînditor, cunoştinţa matematică este independentă de experienţă.

Gîndirea exactă este exclusiv gîndirea matematică şi de aceea ea nu poate presupune nici o altă ştiinţă fiindcă oricare altă ştiinţă, întrucît este exactă, este o ştiinţă matematică. Ar fi atunci circular să se încerce fundarea matematicilor pe baza unei alte ştiinţe, fiindcă aceasta ar însemna să le fundăm pe ele însele.

Nu mai rămîne ca sursă a matematicilor decît intuiţia care — după această scoală — ne pune sub ochi, într-un mod indiferent şi clar, concepte şi raţionamente. Dar ce este intuiţia brouweriană? Iată explicaţia pe care o dă Heyting: „Nu trebuie să înţelegem intuiţia brouweriană în sensul ca

teorie deductivă; dacă ea trebuie să posede acest caracter, trebuie să conţină înainte de toate o parte nedeductivă care să preceadă enunţul axiomatic, parte căreia i-am dat nume[16] de sinteză *inductivă.* Destouches constată că există trei părţi ale unei teorii deductive: 1) *Sinteza inductivă; 2) enunţul axiomatic;* 3) *teoria deductivă* propriu-zisă. După Destouches, sinteza inductivă nu se reduce la inducţie, ea este mai vastă decît inducţia şi foarte diferi» de aceasta. „Sinteza inductivă — scrie el — este explicaţia sau sugestia, prin toate procedee- posibile, a tuturor elementelor care conduc la introducerea cutăreia noţiuni sau cutaru postulat". Noi vedem, în introducerea acestei noţiuni de „sinteză inductivă", necesitate* lui Aristotel de a se opri la noţiuni şi principii, altfel cunoscute decît concluziile. A se [vec]|e.^

J. L. Destouches, *La Svnthese inductive comme fondement des concepts et des enonces primity d'une the'orie physique* (în volumul colectiv *The Foundations of Statements and Decisions,* ecu de A. Ajdukiewicz, Varşovia, 1965, p. 240). Această idee apare deja în teza lui Destouche ' *Essai sur la forme generale des Theories physiques* (Roumanie, Cluj, 1938). Ea este explica de asemenea, de către autor în ale sale *Principes fondamentaux de physique theorique* (3 v°' Paris, 1942).

. ,0

.

[59] Trebuie să atragem atenţia că Aristotel nu a considerat logica drept o teorie. ^ gicienii scolastici, moştenitori ai capitalului aristotelic,

au susţinut, de-a lungul întregului
Mediu, că logica nu e ştiinţă, ci *modus scientiarum,* modul, principiul, procedeul celoria^ ştiinţe. Vezi pentru dezvoltări asupra acestei chestiuni studiul nostru *La Logique clasm ^ et Ies systemes formels* (în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", serie de Phil, et Logil 3, 1966).

<x> H. Poincare, *La Valeur de la science* (Paris, 1905).

91 A TTfvtinp- *Mn.thr.matische Grundlagenforschung. Intuitionismus. Beweistheorie,* P'

n.e-ar procura într-un chip «mistic » o înţelegere a lumii. Intuiţia nu este *tceva* decît facultatea de a contempla ca izolate anumite concepte şi raţio-arnente, care apar în gîndirea obişnuită." [92]

Introducerea intuiţiei în ştiinţă ar putea să o salveze de pericolul de se vedea mutilată de formalismul pur, cum spunea Poincare, dar sînt două bservaţii, cel puţin, ce se pot face, cu privire la această concepţie.

1) Intuiţia apare în teoria lui Brouwer şi a adepţilor lui ca un element nedefinit, mai curînd ca un *deus ex machina,* capabilă să salvgardeze matematicile de dificultăţile lor, dar incapabilă să le explice, fiind ea însăşi inexplicabilă. Intuiţionismul brouwerian ar trebui supus deci unei elaborări noi si complete, pentru a arăta natura exactă a intuiţiei şi rolul ei precis în dezvoltarea matematicilor.

2) Fascinaţi de formalism, intuiţioniştii din şcoala lui Brouv/er au formalizat „logica intuiţionistă", transformînd-o într-un sistem formal relativ si convenţional. Aceasta este opera lui Heyting [83].

Este deci clar că intuiţionismul lui Brouwer are nevoie de o nouă elaborare, care ar putea să-1 îmbogăţească enorm dacă ar ţine seama, poate, de exemplu, de teoria intuiţiei intelectuale a lui Aristotel.

Sistemele formale ale logicii au avut însă un succes răsunător prin aplicaţiile lor practice în domeniul tehnic: maşini electronice, mecanisme automate, maşini de tradus, explicaţia funcţiilor neuronilor etc. şi, prin aceasta, au primit o confirmare indiscutabilă.

Vom remarca însă — fără a dezvolta aici chestiunea aceasta, pe care o vom vedea într-un alt studiu — că nu s-a aplicat logica la aceste maşini, ci un sistem formal care poate primi diverse interpretări şi una din aceste interpretări poate fi mecanică sau mecanică-lingvistică etc. în acest caz, cu adevărat s-a făcut o „hartă" în sensul lui Goodman, de care am vorbit, care exprimă convenţional modul foarte general al funcţionării unui mecanism, dar aceasta nu are de-a face nimic cu teoria logicii. Din punct de vedere practic, nu se poate reproşa nimic acestor sisteme; dimpotrivă, ele constituie succese tehnice. Se poate face un plan al pieselor unei maşini, şi acest lucru este obişnuit pentru ingineri, dar nimeni nu ar putea spune că acest plan este un „sistem logic"; se poate face, de asemenea, o hartă a construcţiei schematice şi a funcţionării unui mecanism automat, şi iarăşi nimeni nu va putea spune că această hartă este un „sistem logic". Goodman avea dreptate: intr-adevăr, s-a redactat, în cazurile acestea, o simplă hartă convenţională, care serveşte scopurilor noastre practice.

Acest lucru reiese şi din faptul că între modul de dezvoltare a unui sis-formal şi între modul de funcţionare a unei maşini există identitate de latură: aşa-zisele demonstraţii din sistemele formale nu sînt demonstraţii propriu-zise, ci numai transformări ale datelor iniţiale, după cum am arătat ; Uli mecanism nu poate face nimic mai mult decît să transforme, fiindcă aceasta este tocmai misiunea şi natura lui. Este suficient să observăm o maşină oare-Care, de la acelea de fabricat obiecte pînă la acelea care transformă energia,

[92] *Ibidem,* p. 12.

[93] A. Heyting, *Die formalin Regcln der intuiiionistischen Logik,* p. *42 — 56* (Sitzurigs-
^[e]richte der deutsch. preuss. Akademie der Wissensr.ha.ftRn. Berlin
<mm

pentru a ne da seama imediat de acest lucru. Există, desigur, într-o şi transformări; dar teoria nu se reduce la ele, pentru că într-o teorie piile, în sensul aristotelic, sînt mai bine cunoscute, anterioare şi i Concluziile care urmează din principii, deşi pot fi privite şi ele ca o transf$_{0t}$ mare, nu se reduc la atît.[94]

în ceea ce priveşte „inteligibilitatea" faptelor, care le-ar fi dată de $_{S}$j. temui formal în cadrul căruia ele sînt descrise convenţional (Goodrna^ vom face observaţia că această „inteligibilitate" se reduce exclusiv la n$_{01}$i contradicţia sistemului formal respectiv (după cum am arătat). Acest l\j$_{cr}$ este însă foarte puţin, cu atît mai mult cu cît această noncontradicţie est; stabilită convenţional (exigenţa lui Goodman). Dar este suficient sa exji minăm o teorie matematică efectivă, de exemplu geometria euclidiană, p$_{e!}$ tru a ne da seama că o teoremă oarecare nu se găseşte la locul ei în aceast teorie numai fiindcă este necontradictorie cu celelalte propoziţii ale geometric

Noncontradicţia este o condiţie necesară a inteligibilităţii, dar nu ş

suficientă.

Dar acelora care vor să justifice valoarea ştiinţei numai prin lăturaş practică (desigur necesară, care confirmă o teorie, dar nu este şi nu poate: o teorie), H. Poincare le-a răspuns de mult timp: „Ce *serait prendre la qw Hon par son petit cote" [9Z].*

Theory and System, Cappelli editore, Bologna, 19Ii *Biblioteci del Dialoga.*

[94] Vom atrage atenţia asupra apropierii pe care o face prof. Edward G. B. Ballard
un sistem de convenţii, pe care îl consideră ca un „model-gîndire" *(thought-model),* şi constr-'
unei maşini. La sfîrşitul Renaşterii, după el, şi la începutul epocii moderne, maşina a d^
„regele modelului de gîndire". Lumea era privită ca o maşină şi convenţiile în termenii [&]:
era explicat travaliul unei maşini serveau, de asemenea, să explice travaliul universului'

îndoială, ideea lui Laplace, prin care acesta imagina o *Inteligenţă,* care, cunoscînd toa^
ziţiile şi vitezele fiecărei particule a universului, ar cunoaşte prin aceasta întreg trecutul Ş[ı]*''
viitorul universului, este, datorită acestui *thought-model,* un mecanism automat, cofl-
într-un mod analog cu o maşină, prin convenţii (E. G. Ballard, *Reason and Convention,* -[1]
Studies in Philosophy, vol. I, New Orleans, 1964, p. 21—42). ,
os tr -p^i^^a^ *TJI Vnleur de la Science,* p. 157 (Paris, 1905). !

Structura axiomatică a ştiinţei moderne

I. GÎNDIREA AXIOMATICĂ

O serie de dificultăţi, care vor fi menţionate mai departe, întîmpinate de matematicieni în construcţia ştiinţei lor, au făcut ca modul de organizare al unei teorii să fie cercetat mai de aproape. Examinînd structura logică a unei teorii deductive, s-a constatat că există o schemă comună tuturor acestor teorii. Se pot distinge, *grosso modo,* în structura oricărei ştiinţe, două părţi: î) o parte dată — concepte acceptate fără definiţie şi propoziţii considerate adevărate fără demonstraţie; 2) concepte derivate prin diverse tipuri de definiţie (precis enunţate) şi propoziţii derivate cu ajutorul unor reguli de deducţie (precis enunţate). Separarea şi studierea, cu grijă, a acestor părţi şi în special a părţii *date* — care se numeşte de aceea partea axiomatică a teoriei — formează metoda axiomatică. Deşi la început s-a aplicat numai teoriilor pur matematice, ea a devenit apoi absolut necesară în construcţia oricărei teorii deductive. Metoda axiomatică ne dă o schemă conceptuală precisă a teoriei cercetate cu ajutorul acestei metode, şi nimic nu se poate ivi pe parcursul dezvoltării teoriei fără ca să ne putem da seama de cauzele logice care au provocat rezultatul observat. O asemenea metodă este ideală pentru pnce teorie — nu numai pentru cele matematice — şi a ajuns un instrument '"dispensabil oricărei cercetări ştiinţifice, în acest sens, Hilbert scria [1]: «Tot ceea ce poate constitui în genere obiect al gîndirii ştiinţifice revine, de todată ce se află în pragul constituirii teoriei, metodei axiomatice şi prin aceasta pvine mijlocit matematicii, înaintînd spre straturi tot mai adinei de axiome M. se obţine totodată şi o înţelegere din ce în ce mai adîncă a esenţei gin-[lni] ştiinţifice şi devenim conştienţi în tot mai mare măsură de unitatea !}[oa]Şterii noastre. Sub auspiciile metodei axiomatice, matematica pare [1] chemată să deţină un rol conducător în cadrul ştiinţelor în genere."

'

r II. AXIOMATICA LUI ARISTOTEL

, Metoda axiomatică nu apare numai în timpurile noastre, cînd a luat ^zvoltare extraordinară, definindu-şi condiţiile cu toată precizia şi mij--ele de a satisface aceste condiţii, în special prin cercetările lui Hilbert.

[1]- David Hilbert, *Axiomatisches Denken* (în „Mathematischen Annalen", Bd. 78, 1918, ' ¿cs ¿~~^18); traducere şi în limba română în volumul *Logică şi jilosofie* (Bucureşti, Ed'. poli-' JSGS).

Ea apare încă la cei vechi şi este aplicată cu toată rigoarea în
lui Euclid. Dar teoreticianul axiomaticii antice este Aristotel. Iată care'
structura unei teorii deductive în concepţia lui.

Mai întîi, ştiinţa are ca scop, în concepţia Stagiritului, cunoast universalului si nu există decît o ştiinţă, aceea a universalului. Indl^î?
nu face obiectul ştiinţei si pentru aceasta el nu este inteligibil. Acest U, va fi preluat de scolastici, care vor repeta tot timpul : *scientia est universali^* Universalul, în unul din aspectele lui, este esenţa lucrurilor el5oq — _ *• este sesizat prin definiţie. Din această cauză, o definiţie nu poate fi exprimJ decît printr-o propoziţie universală. Introducerea universalului se face astf' prin definiţie, care va indica genul (yevoq) şi diferenţa specifică [2]

Aşadar, termenii unei teorii — sau conceptele — sînt introduşi definiţie, care, după cum arată şi numele — 6pionoq — , este o „limitate" sau „delimitare", aşa cum ne-o spune şi cuvîntul latin respectiv, *defi^*

Pentru ca raţionamentul să se poată desfăşura, el trebuie să plece d> la ceva dat. Punctul de plecare al unui raţionament poate fi:

1. Definiţie (6pvoji6q).
2. Axiomă (d^icona).
3. Afirmaţie (Oeoiq).
4. Ipoteză ((moSecnc;).
5. Postulat (altr||4,a).

Definiţia nu pune existenţa unui lucru (cum fac celelalte patru), c arată numai ce este un lucru şi nu că el este.

Axiomele, zice Aristotel, sînt principiile pe care trebuie să le pătrunâ acela care vrea să înveţe ceva. [3] „Numesc principiul imediat al unui silogs o « teză» (afirmaţie) dacă aceasta nu poate fi demonstrată şi dacă nu es' nevoie să fie pătrunsă de acela care vrea să înveţe ceva."

Dacă o teză admite o parte ori alta dintr-o enunţare, adică afirma c existenţa, ori neexistenţa unui lucru, atunci ea este o „ipoteză".

în sfîrşit, postulatul este o propoziţie care este considerată ca at vărată fără să fie evidentă. *

Instrumentul deductiv, prin care dîndu-se unele lucruri ajungem altele, este silogismul, căruia Aristotel i-a acordat un studiu larg, închin^[1] -în întregime *Primele analitice.*

Aceasta este structura axiomatică a unei teorii ştiinţifice — ş <:imo5stKTiKf| — aşa cum o găsim la Aristotel. Dar, pentru a _nu fi îndoială că el a avut o idee clară şi explicită despre construcţia [a]^[i;] a unei teorii, iată textual cum rezumă el însuşi această structură tr-adevăr, orice ştiinţă demonstrativă presupune trei elemente:

1) ceea ce ea pune de la început ca existent (adică: genul ale
atribute esenţiale ea le examinează) ;

2) asa-numitele axiome, care sînt premisele prime ale
sale;

[2] Expresia *differentia specifica,* apare ca traducere a expresiei întrebuinţate o[e] -
(Sioupopâ siâoTtoioţ) abia la Boethius.

[3] Aristotel, *Analiticele ssounde* I, 2, 72 a.

« *Thidem.* I. 10, 76 b.

tributele al căror înţeles îl acceptă ştiinţa. Totuşi unele din ştiinţe ,. bine să treacă cu vederea, fără neajunsuri, unele din aceste pot [fo]ţ[r] ,<

[e]leinen ^^j-aţia prin care se dezvoltă ştiinţa apodictică este silogismul[6].

î termeni moderni, teoria ştiinţei la Aristotel poate fi redata astfel [7]:

O teorie deductivă este un sistem 5 de propoziţii, care satisfac următoarele postulate (semnul *e* este semnul de apartenenţă).

I *Orice propoziţie care aparţine lui 5 (p e S)* trebuie să se refere la domeniu specific de entităţi reale. [ffli]

II Orice *p* e 5 trebuie să fie adevărată.

III Pentru orice consecinţă *q* a lui *p* avem *q* e 5 dacă *p* e 5.

IV' Există un număr (finit) de termeni în *S,* astfel că

a) sensul acestora este evident prin el însuşi;

b) orice alt termen din 5 este definisabil cu ajutorul acestor termeni.

V. Există în S un număr (finit) de propoziţii, astfel că:

a) adevărul acestor propoziţii este evident prin el însuşi ;

b) adevărul oricărei alte propoziţii care aparţine lui *S* poate fi stabilit prin inferenţă logică, plecînd de la aceste propoziţii.

Postulatele (I), (II) şi (III) sînt numite de Beth[8], respectiv, *realitatea, adevărul* şi postulatul de *deductibilitate.* Postulatele (IV) şi (V) împreună constituie aşa-numitul *postulat de evidenţă;* termenii de bază şi propoziţiile din postulatele (IV) şi (V) sînt numite *principiile* ştiinţei respective.

Nu vom intra în amănuntele acestor calificări date de Beth. Vom spune că, pentru gînditorul olandez, teoria axiomatică a ştiinţei a lui Aristotel cere o *metafizică* ca ştiinţă a principiilor. Am arătat însă că acest lucru nu corespunde textelor şi nu vom relua discuţia aici.

Ceea ce vom sublinia însă este că Aristotel considera indispensabil, în descrierea unei ştiinţe, existenţa unor termeni şi propoziţii cunoscute altfel, decît ceilalţi termeni şi propoziţii din 5.

Trebuie să ne oprim undeva, dvdyKti orrfjvai, pentru a putea începe, şi această exigenţă, indispensabilă pentru construirea unei teorii, ne obligă ^ ne oprim la termeni care nu sînt definiţi şi la propoziţii care nu sînt demontate. Ele trebuie cu necesitate *să fie cunoscute,* spune Aristotel, altfel decît Pnn demonstraţie.[9]

---

c;[ai] Nu^ vom intra în discuţia destul de amplă care s-a făcut de către istoricii filosofici [rr]ai [n*ei] P[err]tru a se stabili toate sensurile celor cinci categorii de propoziţii iniţiale citate *J a? ° [distinc]t[:ie] ierarhică şi dihotomică a fost făcută de Jules Vuillemin în interesantul 3"te .p [1C∘1:] *Prob^mes de validation dans Ies axiomatiques d'Euclide et de Zermelo,* în volumul ° *j Statements and Decisions* (Varşovia, 1965). Iată această ierarhizare a prin-Qupă autorul citat:

Principii

/ \ •

:<;icoua teză axiomă

CiJtoOeai? opiafiog ipoteză definiţie

ujtoGecn? aî-rnua ipoteză postulat

(propriu — zisă) (în sensul strict)

[7] lisk;., [6]? [E‹ W- Beth]- *The Foundations of Mathematics,* p. 30 (Amsterdam,

North-Holland s -f Company, 1965), , *ibidem,* p. 32. Anstotel. *Analiticele secunde,* I, 1. 71 a.

Cu alte cuvinte, putem preciza discuţia de mai sus după cum Axiomatica lui Aristotel descrie structura unei ştiinţe 5 astfel:

1. *Partea axiomatică*
   a) termenii *cunoscuţi* prin ei înşişi;
   b) propoziţii *adevărate* prin ele însele.
2. *Partea derivată*

, a) termeni definiţi (cu ajutorul celor deja cunoscuţi);
   b) propoziţii demonstrate ca adevărate în *S,* în baza celor! ||
   propoziţii deja admise.

   '

3. *Metoda de demonstraţie*
   Aceasta este silogismul.

Remarcăm că nici un moment Aristotel nu admite că este posibil plecăm de la termeni necunoscuţi (dar acceptaţi ca fiind cunoscuţi, c ce nu le conferă absolut nimic) şi nici de la propoziţii al căror adevăr nu «* evident (dar acceptate ca adevărate, ceea ce, de asemenea, nu le confer nimic).

III. EVOLUŢIA CONCEPTULUI DE AXIOMATICĂ

Structura axiomatică aristotelică a ştiinţei a predominat pînă în tiu
pul nostru, mai precis pînă la începutul secoluiui nostru.

l

După această concepţie, ştiinţa trebuie să plece de la evidenţe si s| aibă o bază empirică (fiindcă „evidenţele", deşi erau descoperite de intelecte „superior" sau „activ", ele erau extrase din materia individualizată). C'< aceasta, ştiinţa avea o dublă faţă: noetică şi ontologică.

De pe la anul 1600 (dezbaterile istorice pot fi urmărite însă mult ^ departe, pînă la Antichitate), ştiinţa lui Aristotel se bifurcă: pe de o p[artf] avem numai faţa raţională a ştiinţei, pe de alta, numai faţa empin[ca]; ştiinţei. Filosofia ştiinţei este predominată fie de una, fie de cealaltă la a teoriei aristotelice a ştiinţei.

De exemplu, raţionalismul, aşa cum era profesat de Descarte^ inspiră în primul rînd de la ideile aristotelice de evidenţă şi postulatul^ tibilităţii [10], pe cînd empirismul lui Locke se inspiră mai cu seama aspectul empiric al concepţiei Stagiritului.

Desigur, se poate observa că opoziţia acestor două scoli si empiristă) nu trebuie exagerată şi că au existat gînditori care au ii"i pînă la un punct, concepţiile respective, fără însă a reveni la Aristo e • ^

Abia în secolul trecut s-au precizat cîteva fapte care au con
tîrziu la o nouă concepţie despre axiomatică. ,-^:-

Mai întîi, încercările istorice de a demonstra postulatul lui i-[u] & dovedit zadarnice. Printr-o revoluţie a gîndirii, Bolyai şi Lobacevs*[1] [0] simultan, deşi independent, să construiască geometrii perfect coerei

tulatul lui Euclid fals. S-au putut astfel construi corpuri de sideriîn^..P0eonletrice perfect articulate, deşi s-a eliminat din grupul de x celebrul postulat. prop0?1'' doua parte a secolului al XIX-lea, matematicienii s-au ocupat Ij1 aeciai de bazele logice ale ştiinţei lor. Lucrările lui Dedekind si jji mod SP, s^. Decisive în această direcţie; ele s-au finalizat în teoria mulţi-Cantor au ^ fundamenteze aritmetica şi prin aceasta analiza şi, prin milor «^gjnaticile în întregime.

urmare, teoriia mulţimilor s-a izbit de la început de cîteva dificultăţi, are cea mai gravă a fost aceea că în interiorul ei s-au ivit unele con- dintie c jkQ de evitat. Pentru a le înlătura, matematicienii şi logicienii trf-,or'îndit să apeleze la o axiomă suplimentară (cel puţin una), care să ^"ail'edice construirea unor propoziţii susceptibile să degenereze în contra-

Faptele de genul acesta s-au multiplicat în special la începutul secolului nostru, cînd fizica a dat, în unele experienţe, peste situaţii imposibil de explicat şi de admis. Se ştie că experienţele lui Michelson-Morley pentru măsurarea vitezei absolute a pămîntului (faţă de eter) au dat un rezultat absurd: cu toată precizia uimitoare a aparatelor de măsurat şi cu toate că experienţa a fost repetată, luîndu-se cele mai mari precauţii, rezultatul acestor măsurători a condus la concluzia inadmisibilă că pămîntul este nemişcat, că are viteza zero. Pentru a explica acest rezultat — şi numai pentru a explica acest rezultat — , a trebuit să *se* introducă o axiomă arbitrară: aceea a contracţiei dimensiunilor unui corp în mişcare în raport cu viteza pe care o are.

Această ipoteză acceptată de Einstein a fost explicit admisă ca nepu-tînd să fie verificată sa.u confirmată.

O dată făcut începutul acesta, fizica nu s-a mai ţinut deloc de indicaţia aristotelică a evidenţei adevărului unei axiome, ci a deschis larg poarta admiterii axiomelor, devenite acum ipoteze, dacă ele sînt capabile să explice Rezultatele experimentale luate în consideraţie. Cu alte cuvinte, părăsind -roctura aristotelică a teoriei, structură ierarhică piramidală, care începe derrT Yarui"i evidente şi sfîrşeşte la adevăruri demonstrate, ştiinţa mo-sauV f rastturnat teoria; ea caută axiome-ipoteze care să explice faptele •le prevadă, fără a se mai interesa de axiomele de la care pleacă.

concePţie s-a extins pînă şi în logică, unde axiomele sînt alese astfe]_ s_au putut construi diverse sisteme de logică, logici e' care nu mai consideră valabil principiul terţiului exclus sau u , e principii, cum este acela al dublei negaţii etc. : logica lui po ' gica lui Lukasiewicz 12 etc. sînt astfel de logici. 5;nlple ejCa noaştră concepe astfel axiomele unei teorii ştiinţifice ca fiind UTI. r°l metU,?lte °r£am'zat°rice ale schemei conceptuale 'a teoriei ; ele au ^:iomele a0ciologic< ?i nu un caracter noetic. De unde libertatea de a alege Le°r'i a^a ^ Cum vrem — bineînţeles în anumite limite — şi de a construi ' cum voim, cu sau fără unele axiome.

u *

re'ass. \k,ejtinf' ®*e *formalen Regeln der intuitionistischen Logik* (în „Sitzungsberichte *"•'*«, J- tuk "lie_Cler WiSS" Phys--Math- Klasse", Berlin, 1930).

^'ie"3 "n „Co SleW^Z' *Philosophische Bemerkungen zumehrwsrtigen Systemen des Au'ssagen-* ^XI'TT ^Ptes jrendus des seances de la Societe des Sciences et des Lettres de Var-annee. 1930) .

IV. CONCEPŢIA MODERNĂ A TEORIEI

Am văzut cum a evoluat conceptul de teorie, precum şi motivele
au determinat această schimbare de concepţie. Vom preciza acum cară t^
risticile acestei concepţii, care nu apare brusc, ci este întrevăzută încă CH
secolul al XVII-lea. De exemplu, J. H. Lambert [13], cercetînd teoria oa *
Ielelor, îşi dă seama că „fundamentarea geometriei trebuie să facă abstract^
de reprezentarea lucrului" şi că „demonstraţiile trebuie să fie exp\Kp r,'[16]
simbolic". ' "" pur

Concluzia aceasta este o consecinţă necesară o dată ce nu mai er vorba de adevărul propoziţiilor primitive, ci de studiul compatibilităţii tuturor propoziţiilor unei teorii.

Cel care a enunţat însă pentru prima dată condiţiile axiomatic: ale .unei teorii în formă modernă este Moritz Pasch.[14]

El desparte cu toată rigurozitatea conceptele matematice în două categorii: nedefinite şi definite. Propoziţiile sînt grupate de asemenea în două categorii: propoziţii principale şi propoziţii demonstrate. Ideea lui Pasch este următoarea: matematica pune în evidenţă relaţii între conceptele matematice, care trebuie să corespundă faptelor din experienţă, dar în marea lor majoritate nu sînt împrumutate din experienţă, ci „demonstrate". De fapt, scria el, dacă geometria vrea să fie cu adevărat deductivă, trebuie ca procesul deducţiei să fie peste tot independent de *sensul* conceptelor geometrice, aşa cum trebuie să fie independent de figuri; se pot lua în consideraţie numai *relaţiile* dintre conceptele geometrice incluse în propoziţiile, respectiv, în definiţiile folosite, în *cadrul* deducţiei, este desigur permis şi util —*dar în nici un caz necesar*—să ne gîndim la semnificaţia conceptelor geometrice care apar; în cazul că acest lucru devine necesar înseamnă tocmai că deducţia avea lacune, că propoziţiile premergătoare sînt insuficiente ca mijloace de demonstraţie.

Ideea că demonstraţia — si cu aceasta teoria întreagă— trebuie sa i independentă de semnificaţia conceptelor (şi prin aceasta a propoziţii o / a fost teoretizată de David Hilbert. Pentru el, problema fundamente^ logice ale matematicilor este o problemă *despre* matematică, iar ştiinţa ^ '^
se va ocupa de această problemă va fi *metamatematica.* Aceasta ^ va ^ logică specială, care nu este independentă de matematică: noţiunile lu' mentale logice presupun noţiuni fundamentale aritmetice şi noţiunile matice presupun noţiuni de bază logice, întreg sistemul logico-ma e _al unei teorii va consta dintr-un angrenaj de simboluri, fiindcă el e-^, explicit orice conţinut din aceste simboluri. Aşa cum spune Re} ^ '\eC „este un joc de forme pure, căci din datele primitive nu se consider ^ ^ capacitatea lor de a fi ordonate într-un mod sau altul şi formele n°-iere construiesc nu sînt decît relaţiile originare, privite din altjpunct de ^

n'reV'it'

[13] J. H. Lambert, *Theorie der Parallellinien* (în „Magazin fur reine un" Mathematik", 1786).

[14] M. Pasch, *Vorlesungen uber die moderne Geometrie* (Leipzig, 1882).

.s j9-'

T t" cum procedează Hilbert [16] pentru a construi, de exemplu, sistemul
l al geometriei euclidiene.
fofff>[a] [nce]pern, spune el, trei sisteme de obiecte: numim obiectele primului *huncte* şi le notăm cu *A, B, C, . . .;* numim obiectele celui de-al gisteni *f ' [m] drepte* şi le notăm cu a, b, c, ...; numim obiectele celui de-al doik[a] ^j[stem] *plane* şi le notăm cu a, (3, y, ...; punctele se mai numesc şi *ele-*[trC] *t ak geometriei liniare,* punctele şi dreptele se numesc *elemente ale geo-fflewf* t^[w]g [s]i punctele, dreptele şi planele se numesc *elementele geometriei*

' Concepem, spune Hilbert mai departe, punctele, dreptele şi planele Burniţe relaţii reciproce şi numim aceste relaţii prin cuvinte ca: „a fi [in]'^<< [(]între",' „a fi paralel", „congruent", „continuu"j descrierea exactă [51] '<•(• stor"relaţii se obţine prin *axiomele geometriei.*

Putem împărţi axiomele geometriei în cinci grupe; fiecare grupă exprimă anumite fapte fundamentale care aparţin împreună intuiţiei noastre. Aceste orupe de axiome le numim în modul următor:

I_1—I_s	: opt axiome de incidenţă;
.?;	
IIj—II,	: patru axiome de ordonare;
III!—III_5	: cinci axiome de congruenţă;
IV	: axioma paralelelor;
Vi—V_2	: axioma de continuitate.

Aceste axiome au nevoie de o examinare mai de aproape, în primul rînd, pentru a asigura coerenţa sistemului, ele trebuie să fie *necontradictorii* ; în al doilea rînd, ele trebuie să fie *independente*; în sfîrşit, ele trebuie să fie *complete,* pentru ca toate teoremele să poată fi deduse din aceste axiome.

Vom discuta mai departe aceste condiţii.

Deocamdată vom spune că Hilbert îşi alege axiomele atîtea cîte îi trebuie, Şi aceasta în mod liber. El reconstruieşte astfel geometria într-un mod care sa-i dea o schemă conceptuală riguroasă, dar nu ţine seama de modul contracţiei ei naturale şi istorice. Rezultatul acesta este o consecinţă a concep-[I]'[ei]. [m]°derne despre adevărul propoziţiilor matematice şi în special al axio-j [eor:] [e]le. fiind golite de conţinut, sînt golite şi de adevăr, iar acceptarea [or] se face prin alegere liberă.

j[a] -j [e] l[a] această concepţie, a libertăţii de alegere a axiomelor, s-a ajuns [c]j *[ay]?[a] [ca] ele sînt convenţii. Primul care a enunţat în mod explicit ideea H. Poi°[m] . geometriei sînt convenţii a fost celebrul matematician francez ni[c]i iud[Cai]^'- ^atâ textua* ce scr^e e][17:] „Axiomele geometriei nu sînt deci aleg4[e] ^ sintetice apriori, nici fapte experimentale. Ele sînt convenţii; [ex]perirn [noastra]- printre toate convenţiile posibile, este *ghidată* de fapte a tvit[a] [6n] • ^ar ea este ^*er*"• ?* [nu] [este] limitată decît de necesitatea de [a]Qtvâ[rat]°[nce]. [con]tradicţie. în felul acesta, postulatele pot rămîne *riguros* ^ nu [S]j[6]l ,r^[ar] [a]tunci cînd legile experimentale care determină adoptarea [fc]es: -j[e] [nt] [decit] aproximative. Cu alte cuvinte, *axiomele geometriei* (nu vor-[ei]e ale aritmeticii) nu sînt decît definiţii deghizate." în concepţia

i v- [l6] D
'JW; and Hilbert, *tjber die Gnmdlagen aer Geometrie,* (în „Mathematische Annalen",

• Poincare, *La Science et l'hypothese* (Paris, Flammarion, 1909).

modernă a teoriei, punctul de plecare este prin urmare convenţional. AC»
lucru apare în mod natural o dată ce conţinutul conceptelor şi propoziţii]
rm trebuie să mai joace nici un rol în desfăşurarea teoriei. Convenţionalism[0]]
si formalismul sînt o consecinţă naturală a concepţiei după care axiorn$_{e}$i
sînt numai necesităţi metodologice, pentru a da posibilitatea construirii *un* &
teorii, dar nu au nici un caracter noetic şi nu se poate pune chestiunea dac
ele sînt adevărate sau nu.[18]

4

V. CONDIŢIILE GENERALE ALE GRUPULUI AXIOMATIC

Preocuparea vechii concepţii a teoriei era să găsească în primul rînd condiţiile adevărului unei propoziţii, adică, acele criterii *din afara* teoriei care fac ca noţiunile primitive şi propoziţiile primitive să fie acceptate. O dată ce ideea aceasta este părăsită, nu mai există decît o singură preocupare: aceea a raportului interior, dinăuntrul teoriei, dintre elementele teoriei.

Schema formală generală a unei teorii deductive apare astfel:

I. *Partea axiomatică'.*

1. Termeni nedefiniţi;
2. Propoziţii primitive (axiome) ;
3. Reguli de derivare
   a) pentru termeni (definiţii);
   b) pentru propoziţii (reguli de deducţie).

II. *Partea derivată:*

4. Termenii definiţi;
5. Propoziţiile demonstrate (teoreme).

în general se consideră ca parte axiomatică numai grupul de propoziţii primitive (axiome), dar, după cum se vede, termenii nedefiniţi, precum şi regulile de derivare (a termenilor şi propoziţiilor) fac parte din grupul axiomatic. Atît regulile de definiţie, cît şi regulile de deducţie sînt acceptate axiomatic şi ele deci trebuie să fie supuse unui examen tot atît de riguros ca şi axiomele propriu-zise ale unei teorii deductive. Ceea ce, în general, nu s-[a] făcut si s-au acceptat reguli de definiţie şi de deducţie printr-o alegere libe.a, fără a se demonstra că ele sînt necesare şi suficiente.

Iată acum condiţiile interioare pe care trebuie să le satisfacă terme*, primitivi şi axiomele unei teorii, punîndu-le în paralel.[19] Toate acestea p vesc numai dependenţa lor reciprocă.

Termeni	*Propoziţii*
Conceptele domeniului vor fi ordonate în modul următor: anume concepte, „concep- tele fundamentale", vor fi aşezate la începutul teoriei.	Propoziţiile domeniului vor fi [or] _ modul următor: anume propozi,[11]- ., poziţiile", „axiomele", vor fi [a]> începutul teoriei.

[18] Pentru convenţionalismul ştiinţei contemporane în logică, a se vedea Ş[1]
noastră *Teorie si sistem* din acest volum. (Q29[1]-

[19] Citǎm'aceste condiţii după *Abriss aer Logistik a.* lui R. Carnap (Viena,

Axiomatica ştiinţei moderne

elelalte concepte vor fi „concepte *t°"* din acestea prin definiţii. Deriva-[6] onc ept"lor fundamentale este ^Temătoarelor condiţii: [5Upt"] ceptele fundamentale trebuie să fie '"' * nentru definirea celorlalte coii-fi«e[nte] *v*

' Definiţiile trebuie să fie necontra-

?'[C]Ccjîdiţia de economie. Conceptele funda-ta!e trebuie să fie necesare pentru defi-• ea celorlalte concepte. Sau, altfel, grupul , [t]r.[nc]epte fundamentale trebuie să fie insuficient dacă se elimină unul din ele; sau :ncâ, nici unul din aceste concepte nu poa-te fi definit din celelalte concepte fundamentele (independenţa conceptelor).

Toate celelalte propoziţii vor fi derivate ca teoreme din axiome.

Sistemul axiomelor este supus următoarelor condiţii:

l a. Axiomele trebuie să fie suficiente pentru deducerea celorlalte propoziţii.

l b. Axiomele trebuie să fie necontra-dictorii.

2. Condiţia de economie. Axiomele trebuie să fie necesare pentru deducerea celorlalte propoziţii; sau, altfel, grupul axiomatic de propoziţii trebuie să fie insuficient dacă se elimină una din axiome; sau încă, nici o axiomă nu poate fi dedusă din celelalte axiome (independenţa axiomelor).

Pe scurt, termenii primitivi şi propoziţiile primitive trebuie să satisfacă următoarele trei condiţii: 1) suficienţă; 2) necontradicţie; 3) independenţă.

Cercetarea şi găsirea unor metode de rezolvare a acestor trei condiţii fac in special obiectul axiomaticii şi au ridicat probleme dificile.

Se vede că ceea ce deosebeşte axiomatica modernă de cea aristotelică este tocmai punerea acestor probleme, a căror rezolvare cere eforturi foarte mari. De altfel, rezolvarea acestor probleme nu s-a putut face decît în cazuri particulare. Vom sublinia că aceste trei probleme s-au ivit tocmai din cauza conţinutului conceptului de teorie, în matematicile moderne, care, nernai-avînd un contact cu realitatea, care să o garanteze, a trebuit să fie o schemă care se garantează singură.

VI. SISTEMELE FORMALE

cum s-a văzut din expunerea noastră, de la Aristotel şi pînă în nostru, conceptul de teorie deductivă a trecut printr-o serie de ava-j J- Vuillemin [20] crede că poate distinge, în această evoluţie, trei etape. Şi rat ' - . *ţapă* corespunde *axiomaticii materiale.* Geometria, dioptrica tenri °Prica lui Euclid, statica lui Arhimede, mecanica cerească a lui Newton, intr-0 tmamica lui Clausius se pot da ca exemple. La stadiul acesta se disting, şi ÎBQJ. eor le Ştiinţifică, principii indemonstrabile sau „propoziţii imediate" (W- , amele pentru a putea reieşi în mod clar care sînt principiile de care cin™ fe™a' La acest stadiu definiţiile sînt explicite; cuvintele limba-nrnatic sînt semne care se referă la lucruri existente, cărora ele le dau distinctiv fie că sînt lucruri concepute ca existente în Se mod real, plus procedeele de construcţie, fie că sînt concepute ca fiind

J- ^uilleinin, *op. cit.,* p. 178.

2. *A doua etapă* corespunde *axiomaticii formale,* care este un nou
de abstracţie.

8*1(1

Nu se mai admit lucruri a căror realitate sau posibilitate ar p_r de drept stipulaţiile axiomelor şi ar risca totdeauna să le debordeze în *t*^ ci se substituie definiţiilor explicite definiţii implicite.Trebuie să fie la acest stadiu toate elementele care, prin efectul habitudinilor sînt adăugate stipulărilor efective, pentru a nu admite decît pe acelea axiomele le comandă. Sistemele se constituie atunci independent de d-v interpretări posibile sau modele care ar putea fi date. Ele devin forma ^ teorii ca puţind *apriori* să trateze cu un egal succes toate aplicaţiile izomo^' Cartea a V-a a *Elementelor* lui Euclid, silogistica lui Aristotel, axiomatica/' Zermelo etc. pot ilustra ca exemple o asemenea axiomatică formală ^

3. *Axiomatica formalistă* se distinge de axiomatica formală şi $_a$du >
în plus o teorie proprie a demonstraţiei. Logica propoziţiilor la stoici antic'[8]
peazăacest stadiu atins abia de metamatematica lui Hilbert. Singurele p_{ro}
bleme care se pun pentru un sistem formal sînt acelea de necontradictie
suficienţă şi independenţă, întreg sistemul este construit, subliniem, p'rhi
alegere liberă.[21]

Iată cum precizează ideea de sistem formal J. Ladriere.[22] într-un *sistem formal pur,* orice referinţă la un domeniu de sens exterior este eliminata graţie întrebuinţării unui limbaj simbolic riguros definit ; procedeele de deducţie admise sînt date complet. Desigur, notează Ladriere, intuiţia nu poate fi eliminată niciodată în mod total. Dar ea nu se mai referă la conţinutul conceptelor sau expresiilor; ea se reduce la intuiţia manipulărilor definite asupra unui sistem de semne. Este de ajuns să se poată identifica un semn, de a distinge două semne diferite, de a înlocui un semn printr-un altul după un model de substituţie.

Explicaţiile care însoţesc axiomele şi regulile sistemului nu sînt, evident, indispensabile ; ele sînt destinate numai să faciliteze lectura expresiilor simbolice. Sistemul are un sens în el însuşi, independent de orice explicaţie sa» interpretare.[23]

Iată acum ceea ce este caracteristic acestei axiomatici formaliste, aş» cum precizează Ladriere : „Trecerea la axiomatica formală modifică protun sensul axiomaticii: prioritatea care este acordată enunţurilor luate ca P!j" de plecare devine în adevăr relativă. Ea nu mai este fondată pe simpl[icl] sau pe un mai mare grad de evidenţă, ci numai pe comoditate. Alegerea e ^ ţurilor iniţiale devine în întregime arbitrară, în principiu, orice sis ^{e} ^ enunţuri poate fi luat ca sistem de axiome ; singurul lucru care inter ^ este să se poată deduce din ele întreaga teorie. Cu alte cuvinte, s^[601]"^» matic nu mai are ca scop de a face să apară ordinea naturală care ^$_{t?}$ între enunţurile unei teorii, ci de a introduce o ordine care, în sine- *t* fi oricare." [24]

[21] J. Vuillemin crede totuşi că problemele de validare a axiomelor s-au P.
chitate, şi aici sîntem de acord cu el. Dar, după părerea noastră, aspectul [ace]j: [dcq]jii, ";'
evident, raportul părţilor unei teorii a venit în discuţie şi la Euclid, sila ^săV[r]^'
validarea acestui raport garanta teoria, ci cunoaşterea principiilor ca atare. W

presupune o referinţă din afara sistemului. |<)5"')'

[22] J. Ladriere, *Leş Limitations internes des fcrmalismes* (Louvain-Paris,

[2]=> *Ibidem,* p. 37.

[M] *Ibidem,* p. 38.

VII. CONSTRUCŢIA UNUI SISTEM FORMAL

ta în continuare cum se construieşte un sistem formal în mod axio-
care sînt problemele care se pun cu privire la el.
Ş[1] g_a văzut, conceptul de teorie deductivă a fost înlocuit CUE
A sistem formal. Un sistem formal, spune Ladriere, este o mulţime
acela e obţin cu ajutorul unor reguli precise şi obiective. Ladriere
părţi distincte într-un sistem formal : o parte *morfologică,* care
> constituenţii sistemului, şi o parte *axiomatică,* care defineşte o clasă
descrie
de teoreme.

• A. Morfologia

Aceasta cuprinde două părţi:
1. *Componentele sistemului,* care va cuprinde:
a) o listă de componente primitive,
b) o listă de operaţii asupra acestor componente,
c) reguli de formare, cu ajutorul cărora se pot fabrica noi compo
nente, plecînd de la cele primitive.
2. *Propoziţiile sistemului* (asamblaje de semne avînd un sens), parte
care va indica:
a) o listă de operatori prepoziţionali,
b) reguli de formare, care indică cum se pot forma, cu ajutorul
componentelor sistemului, *propoziţii elementare* şi cum se pot obţine din aces
tea *propoziţii complexe.*

B. Partea axiomatică

Aceasta va cuprinde:
jv o listă de propoziţii considerate valabile (axiome) ;
di$_{n\ a}$J [re]§[uu] de derivare, cu ajutorul cărora se obţin propoziţii valabile-

tuie con*-r|[1]Vire *a ™ s*stem formal, după Curry [25], sînt trei lucruri care tre-
1 p [era]^e distinct: *prezentarea, reprezentarea* şi *interpretarea.*
Acea f *entarea unui sistem*
torul unei[8]^ e, S*e [const]rucţia formală a sistemului sau formularea lui cu aju-
2 *Lf* ţimi de simboluri.
Pun *zentarea u nui sistem*
e une'"[1] [cores]Ponde nţă biunivocă a componentelor primitive cu. Aceast ^ bine definite de obiecte *se* numeşte reprezentarea sis-[3l] ^*nter-h*^ [lnsea]nmă o „concretizare" a sistemului.
l ^ i ^rea Unui sistem
e?te- pentn?[a] ^[er]^- de reprezentare deoarece
coresponden ţa care se °a un sistem să fie „interpretat", se face între propoziţiile

[As]*Pec*ts of the Problem of Mathematical Rigor (in „Bulletin of Society", vol. 47, 1941).

elementare ale sistemului şi o clasă dată oarecare de enunţuri, al căror ^$_c$ sau falsitate este determinat (ă), independent (ă) de sistem. Propoziţiilor^ vabile din sistem le corespund atunci *enunţuri adevărate.*

în definitiv, construcţia sistemului ca sistem este un simplu j$_{0c}$
simboluri, conform unor reguli precis date. Sistemul capătă un sens *ad* z,
prin interpretarea lui, şi anume un sens teoretic.

°°

Pentru mai multă precizie vom adăuga încă unele detalii, fără a întîr?-prea mult asupra acestei chestiuni fiindcă problema pe care o urmărim a'^ este o problemă de principiu. Anume vom adăuga că, din punct de vedp^{CS} tehnic, interpretarea unui sistem se leagă de noţiunea de model. Iată curn descrie noţiunea de model Ladriere.[26]

Un *model* este o mulţime de elemente *Mn* puse în corespondenta cu componentele unui sistem S, astfel că:

1° propoziţiilor din sistemul S le corespund enunţuri formate cu
mentele mulţimii *Mn*;

2° se poate determina, independent de sistemul *S,* dacă un atare enuiy
•., este adevărat sau fals;

3° propoziţiilor derivabile din 5 le corespund enunţuri adevărate
din *Mn.* Interpretarea unui sistem revine astfel la a da un model pentru sistem

VIII. FILOSOFIA SEMNULUI

ca o limbă bine făcută (aşa cum spunea H. Poincare) s-a

După cum vedem, evoluţia axiomaticii a ajuns la punctul ei — considerat culminant — în creaţia sistemelor formale. Ideea de a considera ştimp

realizat în si:

formal, o limbă perfect organizată, cu o sintaxă şi o semantică perfect da nite. Un asemenea limbaj va fi cu

de orice contact cu intuiţia noastră, lipsit de orice conţinut, şi nu va un sens decît în momentul cînd este interpretat. Semnul a devenit ce preocupărilor teoretice referitoare la construcţia unei ştiinţe.

^

încă de la începutul acestor cercetări, legate în special de ^ ca sistem formal a logicii, Bertrand Russell scria [27]: „Adoptarea Sulli°e pen-bolismului în procesul deducţiei ajută intuiţia în regiuni prea abstrat ie $fi tru ca imaginaţia să poată prezenta minţii prompt adevărata re la, ^ ideile întrebuinţate [...]. Şi astfel mintea este condusă să construia . c de raţionamente în regiuni în care imaginaţia ar fi cu totul *nc-Ła t. r se susţină singură fără ajutor simbolic." Acest lucru _ este adev ^ ^ de concepte, serii de judecăţi si chiar rāţionamente pot fi a w c°Per acestf ţie simbolică bine aleasă, care concentrează şi declanşează toa ^^1 de concepte sau operaţii, devenite familiare, de îndată ce si . ^ scv undeva în cursul procesului deductiv. Folosul simbolismului este ^ Cu ajutorul unui simplu simbol se pot concentra si efectua ope .

[26] *Ibidem,* p. 44.

-' •" -o..^CTn 0; A N. Whitehead, *Principia. Mathematica,* voi. I, P- z ^

o are fiind binecunoscute, nu mai au nevoie să fie detaliate, ci numai; coffIp^xe' as'tfel ca rezultatul să apară automat.

simD° ^tica face uz de asemenea notaţii simbolice, care acoperă largi mentale, în mod frecvent. Familiarizarea cu acest procedeu simbolic procese ^ identificarea procesului simbolic cu procesul mental respectiv,.

credinţă aproape mistică în puterea semnului. S-a făcut astfel o ^ simbol şi ceea ce este simbolizat, socotind că simbolismul însuşi . ţuţe creatoare intrinsecă. Hilbert este responsabil în bună parte are ° ţ^ confuzie. Autoritatea acestui mare matematician a impus şi ideile n aCfice emise de el unei întregi direcţii în epocă, care abia începe să se dezticească din impasul în care a fost adusă teoria ştiinţei în timpul nostru. p"ntru Hilbert, esenţa matematicii — şi prin aceasta a oricărei teorii de tip-atematic — este acest joc de semne făcut după reguli precise. Simbolul nu este pentru Hilbert un auxiliar al memoriei, ci defineşte un fel de spaţiu abstract cu atîtea dimensiuni cîte grade de libertate sînt în operaţia concretă si imprevizibilă a combinaţiei.[28] Semnul, spune Hilbert, posedă în esenţa lui o re<nilă intelectuală care garantează contra erorii, este condiţia creaţiei prin mobilitatea sa în sensibil. Lui, scrie el, nu aplicaţiei *(Abbildung)* lui Dedekind, îi datoreşte matematica întreaga origine şi dezvoltare: *„Am Anfang,. so heisst es hier, ist das Zeichen"*[29] („La început, aşadar, este semnul").

Simbolul — şi în general formalismul — este util şi practica matematică a demonstrat utilitatea lui; concepţia după care desfăşurarea jocului simbolic poate avea un sens în el însuşi, fără gîndirea care îi dă suport, răinîne-o iluzie. Idealizarea simbolului vid presupune o filosofie platonică vidă, un. cer de semne fără conţinut la care poate participa lumea obiectivă, al căreL ; tundament se găseşte în neantul semnului. Această concepţie este inadmisibilă iar, din punct de vedere istoric, este cea mai slabă concepţie platonizantă cunoscută.

IX. MULTIPLICITATEA MODELELOR

struie*ste Vazut ca sistemul capătă o interpretare în momentul cînd i *se* con-

° le§ătură mode1' Sistemul formal fiind construit arbitrar, el nu are nici

rezu^âîn mUjInode'^.cu care es^e Pus m corespondenţă biunivocă. De unde

âtelaŞi sistem P.nnc^P^ posibilitatea de a construi oricîte modele voim pentru.

tlcil°r ca Un ' Acest lucru este considerat de către unii filosofi ai matema-

nnui sisteril PTr°?reS- ^a de axiomatica veche. Interpretarea arbitrară a

c! •' lipsit erf6 ™ Sa ° consecmtă ineluctabilă a construcţiei lui convenţio-

sr!ite avea o «p6 °nce contact din afară. Aceasta înseamnă: deoarece un sistem

' -; ^odel n mde.finita de modele, structura logico-formală pe care o dă

1 Uri»ătoar i aPartlne esenţial modelului. Cu alte cuvinte, nu avem aici

•"^e alternative:

» *l* Ca^iUes A •

ÎS, • Albert ' *r omaU P e et S y steme formei,* p. 93 (Paris, Hermann, 193S).

' Pi l's') *u ^e &rii ndungen der Mathematik* (în „Hamburger Seminars Einzelschrif-

1) sau sistemul formal nu reprezintă nici o structură, de aceea *n*
avea interpretări diferite, prin modele diferite;
"

2) sau el reprezintă numai o schemă ordonatoare convenţională, p_{em}
ca modelul să fie organizat, dar nu avem nici o indicaţie că ar fi chiar o *"
nizarea propoziţiilor adevărate din model.
**

Am putea da o serie de exemple pentru a arăta că asemenea constm f axiomatice arbitrare nu au nici o putere de a arăta specificitatea unui m_0/ (adică a unei mulţimi de propoziţii adevărate): de pildă, faptul că în sistem 1 formal al lui Russell şi Whitehead din *Principia Mathematica* există o n] raritate de sisteme de numere naturale. Cum am spus, acest rezultat este irrrn' sibil de evitat pentru orice sistem formal construit axiomatic în mod arbitri fiindcă în modul acesta el nu se poate pune în corespondenţă cu un modei unic, a cărui specificitate ar reda-o, ci o serie indefinită de modele.

Faptul acesta (al pluralităţii sistemelor de numere naturale) este caracterizat de Fraenkel şi Bar-Hillel astfel[30]: „Există în această teorie (a luP sell), fapt aproape paradoxal, o infinitate de clase vide. Dar mai de neaşt şi mai de necrezut pentru matematicieni este existenţa unei pluralităi sisteme de *numere* (naturale). Se definesc numerele de clase, anume •clasele tuturor claselor (de un acelaşi tip) echivalente cu o clasă determii şi fiecare tip antrenează existenţa unui sistem propriu de numere. Ao consecinţă este destul de neplăcută, mai întîi, prin impresia penibilă pe o dă, apoi, şi mai ales, pentru că ea pretinde întrebuinţarea unui form; complicat, necesar tratării acestei pluralităţi de sisteme de numere."

Recunoscînd caracterul paradoxal al „multiplicităţii modelelor", A. .gorczyk[31] face următoarele observaţii: "Fiecare sistem mai interesant mai multe modele, descrie deci, în acelaşi timp, mai multe domenii ale realităţii. A urmări să vorbim doar despre un singur domeniu este, prin urinare, nereal. Aritmetica, de pildă, are multiple modele şi nu există o metodă formală de a distinge numerele naturale *adevărate.* Se pare că soluţia este doaj aceasta: doi matematicieni care se ocupă de aritmetică se gîndesc la uni .şi acelaşi obiect denumit mulţimea numerelor naturale."

X. INDEPENDENŢA AXIOMELOR

Am notat că ideea de independenţă a axiomelor, în raportul lor îşi are originea în poziţia specială a postulatului lui Euclid, în cadrul *g^* . triei. S-a văzut că putem scoate acest postulat din grupul axiomatic, p ,. să-1 înlocuim chiar cu o propoziţie contradictorie faţă de el, si totuşi construi o teorie a unei geometrii neeuclidiene perfect coerentă. Prin postulatul lui Euclid este independent faţă de celelalte axiome.

Noţiunea de independenţă are două aspecte, care în general nu a concepute distinct :

[30] A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel, *Le Probleme des antinomies* (în „Revue de î et de Morale", 1939, nr. 2). *fit®*

[31] Andrzej Grzegorczyk, *Schiţă istorică,* studiu apărut în volumul *Logica Ş* • p. 17 (Bucureşti, 1966).

Independenţa unei axiome faţă de celelalte din grupul axiomatic t orii înseamnă imposibilitatea deducerii ei din celelalte. Este o exi- onomică — conform adagiului lui Ockam — după care principiile ^a taie multiplicate, şi această condiţie este perfect justificată. Schema tuala a unei teorii va fi cu atît mai bine sesizată cu cît este mai simplă, va avea mai puţine axiome.

7} Independenţa axiomelor arată însă, în cadrul axiomatizării moderne, 'bilitatea de a introduce în grupul axiomatic o propoziţie (independentă f ^°lelalte) în mod arbitrar sau de a scoate o astfel de propoziţie din grupul 'omatic. Această idee apare de la prima vedere bizară. Ce înseamnă că o axiomă este independentă? Pentru sistemele formale, sta înseamnă că axioma nu este deductibilă din celelalte. Să revenim la postulatul lui Euclid. Avem următoarele tipuri de geometrii[32]:

1. *geometria euclidiană* cu postulatul lui Euclid valabil, în care suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte ;

1. geometria neeuclidiană de tipul Lobacevski-Bolyai, cu postulatul lui Euclid nevalabil (printr-un punct exterior unei drepte se duc două drepte paralele la dreapta dată) şi cu suma unghiurilor unui triunghi mai mică decît două unghiuri drepte;

3. *geometriile de tipul Riemann,* cu postulatul lui Euclid nevalabil (nu se duce nici o paralelă) şi suma unghiurilor unui triunghi mai mare decît două unghiuri drepte.

Geometria lui Euclid îşi găseşte realizarea pe plan; Beltrami a arătat (1868) că geometria lui Lobacevski-Bolyai poate fi realizată pe o pseudosferă, care este o suprafaţă reală de rotaţie, născută prin rotirea curbei numite tractrice. Dreptele din plan devin geodezicele pseudosferei.

Geometria lui Riemann (fără paralele) îşi găseşte realizarea pe o sferă, reală, unde cercurile mari înlocuiesc dreptele din plan.

Dar aceste suprafeţe, planul, pseudosferă şi sfera, pe care au loc geo- respective, sînt suprafeţe cu curbura lui Gauss constantă. Ea este a pentru plan, este negativă în cazul pseudosferei si pozitivă în cazul

unu' t ţeste rezultate, din care se vede imediat că suma unghiurilor direct"^' precum şi valabilitatea postulatului lui Euclid sînt în legătură t . noţiunea de curbură a suprafeţei, logicienii şi matematicienii nu au ^e dre t° privește *natura* dreptelor paralele. Dar noţiunea că g e P lele depinde de noţiunea de dreaptă. Definiţia lui Legendre unei int >" Drumul l i scurt între două puncte" este exprimarea Definit- ^ aC St ^ este P e P.l este subînţeles, dar nu este introdus ^ai scur[16] P caracter specific şi explicit. Există însă drumuri, cele şi j j. f P ^-Ite suprafeţe. Acestea sînt curbele geodezice ale suprafe-drea t . directă cu curbura suprafeţei pe care se găsesc. Defi-fi P ^ ^ ^ i drumul cel mai scurt între 'două puncte, am omis să ond, ° ea este P P Şi ° legăm de un caracter specific planului. W (j definit decît noţiunea generală de geodezică, definind dreapta ul cel mai scurt între două puncte ; cu alte cuvinte, nu am dat

adeuri 6ZVOlt^ri' Vezi lucrarea noastră *Mecanismul logic al matematicilor* (Bucureşti,

•decit *genul,* dar nu şi *diferenţa specifică* necesară într-o astfel de def Dreapta definită de Legendre nu este decît o geodezică, în general, $p_{e\ 0}$ 5"^, faţă oarecare. Din această cauză, postulatul dreptelor paralele nu $p_0{}^U$^ ^demonstrat în geometria euclidiană, fiindcă noţiunea de geodezică rJi ' legată de plan, deşi există drepte în plan. Să presupunem acum că o dreaptă pe plan: o dreaptă este o geodezică pe o suprafaţă cu •Gauss constantă, şi anume K = O (planul). Este evident astfel că postul paralelelor aparţine intrinsec geometriei euclidiene şi el va fi enunţat a ..astfel: *pe o suprafaţă cu curbura lui Gauss* K = O, *printr-un punct ext^ unei geodezice (drepte), se poate duce o paralelă la această geodezică si numai* *

Acelaşi lucru se poate spune în ceea ce priveşte geometria hiperbol"" .a lui Lobacevski-Bolyai: geodezica este, în acest caz, legată de curbura <> :.stantă K < 0. Postulatul paralelelor va suna astfel: printr-un punct exteri- unei geodezice pe o pseudosferă (curbura constantă K < 0) se pot duce geodezice paralele cu geodezica dată.

La fel pentru geometria riemanniană, realizată pe suprafeţe cu curbup •constantă K > O (sfera): postulatul paralelelor va exprima *imposibilit/jf/i .de a duce printr-un punct exterior unei geodezice o geodezică paralela.*

Prin urmare, postulatul lui Euclid, fiind definit numai prin gen,•: nu şi prin diferenţa specifică, este independent nu numai de plan, dar de orie: rsuprafaţă.

Această întîmplare a condus la concepţia generală a independente: -axiornelor (menţionată la punctul 2), dar ea se bazează pe o neglijenţa istorica şi nu pe un fapt real. Generalizarea, în acest sens, a independenţei axiomele: -a dus la următoarele consecinţe, care au schimbat ideea de teorie ştiinţific; şi de construcţie axiomatică.

A. Considerarea axiomelor sub o formă atît de generală si de lip-[1]'-'
•de specificitate, încît sistemul axiomatic în întregime poate fi interpret'-
pe o serie indefinită de modele (adică formularea axiomelor sub forma
.ralităţii genului, dar nu şi a diferenţei specifice).

B. Posibilitatea de a construi pentru acelaşi model o serie
de sisteme axiomatice, după cum se alege în mod arbitrar un grup de
-sau altul.

.c-
;

Cu alte cuvinte, sistemul formal nu descrie schema formală sp ,a modelului considerat.

XI. NONCONTRADICŢIA AXIOMELOR

întreaga noastră analiză nu a urmărit tehnica formală a ^ axiomatice a unui sistem, ci principiul acestei axiomatizări. Dm ^ $_3$ •de vedere va fi privită şi condiţia de noncontradicţie a sisternuiu ^ .. într-o primă enunţare a problemei noncontradicţiei unei ^^ matice, aceasta sună astfel: o teorie axiomatizată nu $^{este}{}_r|^C$^$_1$on't dacă nu se pot deduce din axiome (şi din propoziţiile deja de ^^ propoziţie *p* şi, în acelaşi timp, şi negaţia ei *non-p.* Se arată ca,, $_e$ v Iar fi cazul, atunci înăuntrul teoriei respective, în care s-ar putea *a*

, orjce propoziţie formulabilă este deductibilă în sistem şi nimic *si p* ^.n°? fals si, prin urmare, nimic nu mai este adevărat. nu mai es e ,ra^a noncontradicţiei unei teorii deductive este extrem de *?efa °înă* azi nu s-a i.emonstrat decît în cazul cîtorva teorii simple că clificilă Ş1 P tra(jictorii, cum este, de exemplu, calculul zis prepoziţional.3* nu sint c° priveşte aritmetica şi geometria, noncontradicţia lor nu a putut în ceea ce y ^ apelat atunci la o altă noţiune, aceea de *consistenţă,* care fi demons ^ aceea de noncontradicţie.34. Iată cum se pune problema sâ în ,CU oncjiţii. Fie o teorie 7\, a cărei noncontradicţie voim să o stabilim ; în aces e ffl c^ avem cunoştinţă însă de o teorie *T,* despre care presupunem s! Prf S1^ncontradictorie (chiar dacă nu am demonstrat lucrul acesta); atunci,. C^ 6"S ^ *utetti* arăta că presupunerea că *T* este noncontradictorie conduce la ^^l ^ ia ca TI este de asemenea noncontradictorie, *TI* se va numi *consistentă.* Lăsînd la o parte complicaţiile şi dificultăţile care au survenit în cău-t rea rezolvării problemelor de genul acesta, să ne ocupăm de sensul acestei demonstraţii de „consistenţă".

Problema de noncontradicţie a unei teorii deductive, în modul cum se pune în cercetările axiomatice actuale, este mult prea largă. De aceea ea nu poate fi rezolvată decît pentru teorii restrînse, pentru părţile unei teorii, căreia i se impun deci anumite restricţii. Care este cauza acestei imposibilităţi ? După cum am văzut, problema independenţei a fost scoasă din planul metodologic al teoriei, unde era o problemă de economie a teoriei, interpretată ca o posibilitate arbitrară de a introduce sau de a scoate o axiomă din interiorul unei teorii. Această concepţie conduce însă mai departe la consecinţa că toate propoziţiile derivate din cadrul teoriei, a căror derivare presupune axioma considerată (chiar dacă presupun şi alte propoziţii), pot şi trebuie ?ă fie eliminate o dată cu această axiomă. Cu alte cuvinte, o teorie *T,* con-ţmmd axiomele A_{lt} A_2, ..., $A_{„}$, se desparte într-un şir de mulţimi de propo-Z1ţ" Afj, M_z, ..., M_s, juxtapuse arbitrar (fiindcă oricare mulţime *MI, ..., M*s P aţe h retrasă din *T* fără ca părţile rămase să-şi deterioreze sistemul axio-lc ln^eri°r). Este evident acum că problema noncontradicţiei unui sistem 0 nU Se P.oate Pune decrt m modul acesta larg: o propoziţie formula-J*e ^ ^ ne§aţia ei non-^>, nu poate fi demonstrată împreună în, *T.* ^ acesta, făcînd abstracţie de caracterul ei de *dependenţă* faţă naC-Z1^a ^ Poaţe reprezenta orice. Să considerăm în mod schematic 2'Ce) în °nca5e te°rie *T* axiomatizată, şi fie o propoziţie *p* atomică (cum se at|a^tV60"6' susceptibilă sa ia >doua valori, adevărul şi falsul. Dar, de tln • acesta' golită de conţinut, propoziţia *p* nu este legată lor s^°na 7' Altfel SPUS' daca luam m consideraţie, de exemplu, teoria)al°ri. adev'ă SP,unem ca ea conţine atomii *p, q, r, ...* (susceptibili să ia două °ntmutul - f1 falsul), nimic nu ne indică că propoziţia *p* nu poate lua ria axioma?01111_111 6Ste rotund"- Cum. Prm ce procedeu respingem din pc,^ nu aparti •* ?i formalizata propoziţia *p* = „pământul este rotund", J2:ţiei ^ nu' e t 61' Este ev^dent ca' ° data ce un asemenea conţinut al pro-re expulzat şi nu e cu putinţă să fie, numai prin mecanismul

• :!"1<iic ^ermenul d' nd' *Recherches sur la theorie de, la demonstration* (Varşovia, 1930).

M?) arf« lui g , e "c°nsistenţă", ca substitut al termenului „necontradicţie", apare în

e Kerekjarto la „Congresul Descartes" (publicată la Paris, Ed. Hermann,

pur formal al sistemului, atunci nici propoziţia non-^> nu este
pentru acelaşi motiv. Rezultă dar că problema noncontradicţiei
este în general nerezolvabilă din cauza modului în care este pusă si! ^".
•corespunde construcţiei reale a unei teorii. ' are tiv

într-adevăr, este uşor să ne dăm seama, şi acest lucru este m •
decît evident pentru oricine a practicat matematica, că o propoziti *^
. găseşte în interiorul unei teorii, fie axiomă, fie teoremă, numai fiind ^ 5-
este contradictorie cu celelalte propoziţii ale teoriei. Caracterul ace t*ttt
noncontradicţie faţă de toate celelalte propoziţii din *T* îi dă posibilitat[a] ^
a aparţine teoriei, dar nu o face necesară. ea<k

Orice propoziţie p a unei teorii T este noncontradictorie cu oricât propoziţiile teoriei; această condiţie este necesară, dar nu suficientă

Sau altfel spus: condiţia de noncontradicţie a unei propoziţii •*p* f.. de toate propoziţiile dintr-o teorie T, oferă o simplă posibilitate' pentru'' •(sau non-/>) de a aparţine lui *T.* Dar propoziţiile unei teorii *T* nu apart[1]' lui *T* pentru că au *posibilitatea* simplă de a-i aparţine; ele aparţin lui î V ~mod *necesar.*

Studiind noncontradicţia unei teorii la nivelul posibilităţii, ea a fo-•extinsă la o problemă foarte vastă, în care ea nici nu-şi mai păstrează caracterul ei propriu.

Acest lucru se putea vedea mai simplu, de la început, dacă ne referem
..la modelul unui „sistem" axiomatizat; cum, în principiu, un sistem admit?
un număr indefinit de modele, o demonstraţie de necontradicţie a sistemului
•considerat ar însemna o demonstraţie de noncontradicţie pentru fiecare model
în parte; dar nici un model nu este reprezentat în mod specific de sistem,

Se va pune chestiunea: cum s-a putut face această demonstraţie ii - sistemul calculului prepoziţional ? Am arătat în altă parte, şi nu vom reven: -aici, că toate propoziţiile din sistemul prepoziţional *Principia MatliemdM* •de exemplu, nu exprimă nimic altceva din punct de vedere logic decît pw-•cipiul terţiului exclus sau echivalentul lui formal, principiul contradicţie-..De aceea este relativ uşor de a demonstra noncontradicţia unui astle : sistem.

XII. SUFICIENŢA AXIOMELOR

i xî '

Problema suficienţei axiomelor este problema cea mai [COII1]Pj[va]l>K axiomaticii, iar cercetările au condus la concluzia că ea nu este rez .[fllj:]. f (în afară de cîteva cazuri simple, cum este sistemul calculului prop
clasic). .

Problema poate fi enunţată astfel [35] : dîndu-se o formulă [cor.e]^[r];în cadrul unei teorii axiomatizate, să se dea un procedeu ^.ţ^^/tâ °f
• demonstrabilitatea ei, adică un procedeu efectiv, prin care, fiind . de
poziţie a sistemului, să se poată decide, într-un număr

finit de P '
- este demonstrabilă.

[35] Hao Wang, *A Survey of Mathematical Logic* **(Pekin,** 1964).

aceasta a fost pusă chiar de Hilbert, dar primele rezultate de Herbrand.[36]

°SL "brand stabileşte care sînt operaţiile finite şi determinate pentru a * *o* propoziţie are o anumită proprietate *A,* în care caz ea se *va.* numi ver ifica^c a^e cuv in te, pentru fiecare teorie deductivă noncontradictorie ||*of*^ ' 0 proprietate specială *A* a propoziţiilor adevărate; dacă reuşim va exis a.^ indicate de Herbrand să descoperim că o propoziţie are pro-prin °P^e ^ urmează că-i putem fabrica o demonstraţie corespunzătoare.

V A nentru a dovedi că o teorie este necontradictorie, vom stabili .că AŞ^a"^ar.',.|i ej ax iomatice au toate proprietatea *A,* după cum vom stabili

- combinaţie de semne sau de propoziţii conduc la propoziţii care C^ °,r aceeaşi proprietate *A.* Această metodă de recurenţă dă dreptul ca P°sf; or;ce propoziţie a unei asemenea teorii să se poată construi o demonstraţie.

Pentru aceasta trebuie însă să se găsească un asemenea procedeu.

Problema aceasta se numeşte, în general, problema deciderii şi, după cum se vede, se pune numai în cadrul sistemelor axiomatice.

Folosind teorema zisă de necompletitudine a lui Godel[37] sau variante ale acesteia, s-a arătat că, pentru anumite sisteme axiomatice, astfel de procedee nu pot exista. Nu vom insista asupra tehnicii acestor demonstraţii, de care ne-am ocupat în altă parte.[38]

Ce spune teorema lui Godel? Că în orice sistem axiomatic formal non-contradictoriu (care este aritmetizabil) se poate construi în mod corect o formulă care nu este decidabilă în sistem. Cu alte cuvinte, nu se poate demonstra formula în interiorul sistemului şi nici nu putem afirma că nu se poate demonstra.

. Făcînd abstracţie de toate conexiunile acestei probleme cu problema independenţei şi noncontradicţiei unui sistem, care, aşa larg cum sînt puse, uc m mod inevitabil la astfel de probleme, noi vom spune un singur lucru i • *demonstrabilitatea unei formule nu este un caracter al formulei sau o pro*-Fi^afe *a formulei.* Demonstrabilitatea are un caracter operaţional construc-iepinde numai de propoziţia considerată, ci de o serie întreagă de anterioare ale teoriei respective. A pune problema în modul acesta greşit: dacă lucrurile ar sta aşa, atunci demonstrabilitatea Curmai l ' — cadrul unei teorii ar consta într-un oarecare caracter *A* 5tru ctu r a struc j- uru formale a unei propoziţii, pe care, citindu-1 pe această P r°poziti' ar a^a^a ca ea es^e demonstrabilă în sistem, şi deci, în cazul acesta, P°at e fi t-a^? Demonstrată fără a fi demonstrată! O asemenea caracteristică acest sistem r numa^ m sistemul calculului prepoziţional clasic, fiindcă, în ^stţaţie ' are formulă este o tautologie, adică'este adevărată fără de-Princ ipiul '„ nu flai P"11 structura ei, care exprimă, după cum am mai spus, tx dus). contra dicţiei (sau echivalentul lui formal, principiul terţiului

r- ' ""*«»• *S y a ° | Ueber formal unentscheidbare Sătze aer Principia Mathematica tind* tii nr 3' v ezi A "n «Monatshefte flir Mathematik und Physik", Bd. 37, 1930).

'C^' 1966) U °n ^Ulni t ri u. *Soluţia paradoxelor logico-matematice* (Bucureşti, Editura

Acest caracter constructiv al demonstraţiei, care ridică un între»
ficiu prepoziţional într-o teorie efectivă, a fost subliniat altă dată de un K ^
iar în timpul nostru de logicianul francez E. Goblot, care a formulat ac ^
teză în formula binecunoscută: *demontrer c'est construire.*

Am arătat mai pe larg edificiul demonstrativ pe care se bazează 0 poziţie în geometrie, de exemplu, şi nu vom mai reveni aici.

Vom mai adăuga un singur lucru: dacă semnul demonstrabilităţii
propoziţii s-ar citi direct pe o propoziţie, atunci, nedepinzînd de nici o u^
propoziţie, ea nu ar avea nevoie decît de axiome pentru a fi demonstrab'l"
Aceasta înseamnă însă că întreaga ierarhie a edificiului teoriei este distra^
şi întreaga teorie axiomatizată este o simplă mulţime neordonată de r-r*
poziţii.

Nu numai atît, dar, dacă caracterul demonstrabilităţii nu este p_u-în directă legătură cu axiomele, atunci şi acestea devin inutile, construcţia întregului sistem fiind inutilă. Ceea ce s-a întîmplat cu calculul natural'al lui Jaskowski sau Gentzen.[39]

XIII. DEMONSTRAŢIE ŞI TRANSFORMARE

Demonstraţia în sistemele axiomatice, care nu mai ţin seama de conţinutul propoziţiilor, a ajuns un simplu procedeu mecanic. Acest aspect a fost subliniat, de altfel, de cei mai autorizaţi specialişti.

într-un articol închinat special acestei „automatizări" a proceselor de creaţie ştiinţifică, V. M. Gluşkov[40] arată că formalizările aritmetizate (& tip Godel) permit să se descompună în componente elementare bine defini^ procesul demonstraţiei tuturor propoziţiilor demonstrabile în cadrul teoriei respective. Iată ce spune el textual: „Introducînd în programul unui calculator universal toate axiomele şi regulile de deducţie ale teoriei respective, P şi formula care exprimă propoziţia de demonstrat, putem căuta un^siste de cercetare aleatorie de demonstraţie a acestei formule. Dacă numărul^ paşi elementari care permit realizarea demonstraţiei formulei cerute ' relativ mic, atunci viteza de lucru mai mare a calculatorului electronic p să găsim demonstraţia prin metoda trierii simple a variantelor. Insa P^ propoziţii întrucîtva complicate, această metodă de căutare a demonst <* devine practic inaplicabilă, deoarece numărul de variante care trebuie devine monstruos de mare, aşa încît parcurgerea lor completă într-un " de timp rezonabil este imposibilă chiar la calculatoarele rapide de a.

[39] Teorema de incompletitudine a sistemelor formale axiomatice a zguduit ^zaţi

concepţia axiomaticii formaliste, în acest sens, iată ce scrie umil dintre cei mai au ditori în acest domeniu: „Teorema de incompletitudine a exercitat o influenţa asupra concepţiei noastre cu privire la aşa-numitele sisteme logice şi matematice Noi credem că în momentul de faţă aceste sisteme au numai o valoare istorică' . (towski, *The Present State of Investigations on the Foundations c_f Mathematics,* p.

[40] V. M. Gruskov, *Problema automatizării proceselor de creaţie ştiintific* şi filozofie,* trad, în limba română, Bucureşti, Editura politică, 1966).

, ea predominantă în concepţia axiomaticienilor actuali este însă că frăţia este un simplu mijloc mecanic. Şi această concluzie este inevi-jeiBOJ[15] 5 după noi, inadmisibilă, fiindcă ceea ce devine mecanic nu este -taD"[a]' *ţ-âtia,* care are alt caracter, după cum am văzut, nu de construcţie de^°?i jjuale [c]^ ^[e cons]trucţie a unui întreg edificiu de propoziţii şi de for-a [unel]j[n ca]re formula sau propoziţia considerată îşi află locul ei natural. Am

• [C"]' rezultatul acesta este inevitabil, deoarece la exigenţa de „independenţă"
&[s c],^ [s_a] răspuns printr-o independenţă arbitrară, care dă o independenţă
" rle un sistem unei întregi mulţimi de propoziţii (care nu ar putea aparţine
t mului fără ca o anumită axiomă să aparţină de asemenea). La acest
[SJS 6]i demonstraţia s-a redus la „decidabilitate", care depinde de structura
Trinâlă a formulei şi deci nu de constructibilitatea ei în sistem cu ajutorul
îmi număr de axiome şi de propoziţii deja construite în sistem.

însă într-o teorie ştiinţifică veritabilă (nu în sistemele axiomatizate arbitrar), demonstrabilitatea are ca obiect să extindă *adevărul* axiomelor la *adevărul* teoremelor. Nu este vorba de a construi din nişte date admise alte concepte sau propoziţii în mod corect, indiferent dacă primele sînt adevărate sau nu. într-o teorie *adevărată* se petrece altceva decît o construcţie a unei formule cu ajutorul unor convenţii iniţial admise, în acest sens, Aristotel a făcut o distincţie netă între demonstraţie şi schema demonstraţiei. Iată ce spune el [41]: „Orice demonstraţie este un silogism, dar nu oricare silogism este o demonstraţie" — f| usv ydp *ănoSeifyq* CTuAAoyicruoi; TÎC,, 6 cruXXo-vianoţ 5s ou Ttăq ct7r68eiJ;i<;.

Cu alte cuvinte, una este schema demonstraţiei şi alta este demonstraţia însăşi. Silogismul şi oricare alte scheme de demonstraţie sînt simple scheme şi ele nu conţin demonstraţia: demonstraţia conţine şi schema ei formală — silogismul —, dar nu este numai atît. Ce este caracteristic deci unei demonstraţii ca să fie în mod real o demonstraţie şi să nu rămînă o simplă schemă de demonstraţie ? Pentru aceasta, Aristotel concepe demonstraţia ca răspun-[Z1]ţ>d^naturii lucrurilor. Obiectul demonstraţiei este deci, în concepţia aristo-eiica, să stabilească raporturile universale şi necesare ale conceptelor între »H~~ [KctT(]* ftovcoq — KccO' auTo sau fj auto.. Dar conceptul aristotelic nu se educe la o abstracţie săracă şi mai ales nu se reduce la extensiunea sărăcită
- conţinut a generalului sau a mulţimii (clasă) cu care se intenţionează
Kct6^i ^[un]deze matematicile; conceptul aristotelic este *universalul* — 16
[Co] ,. ?[u< car]e este principiul cunoaşterii şi principiul existenţei, materia şi
ceea ^[orma]lă a gîndirii. De aceea, pentru Stagirit, conceptul exprima
este r?[6] ^-^ *[n moc^ rea^ esen]ţ[a] Ş* scopul, cauza formală şi cauza finală; el
dă "[a]g[n]^[ci]pi[u]l trecerii puterii în act. Şi de aceea, spune el, demonstraţia ne
[Va]rul, plecînd de la principii sau de la consecinţele lor imediate; ea ceea ce este universal-necesar, ceea ce nu poate fi altfel [42]. putem acum da seama că
[s. sfo] demonstraţia în sistemele axiomatice '[a ue] î™ are nimic de-a face cu demonstraţia ştiinţifică a lui Aristotel; m[la]<.[eaus la] schema demonstraţiei, iar „a

demonstra" înseamnă „a tran-
aceste scheme într-un mod indefinit în alte scheme.
'ei nul C f S "a re t mut ^ me care es te nivelul logic la care se
construieşte lormal, rezultatul semnalat în ceea ce
precedă nu putea fi altul.

*1

«2 . r. ls totel, *Primele analitice,*
I, *4.* rist o tel, *Metafizica,*
V. 1015 b.

1

Ştiinţă şi cunoaştere

•i XIV. CONCLUZII

Analiza modului de axiomatizare, pe care am făcut-o în ceea ce cedă, ne-a condus la precizarea cîtorva caractere ale acestei metode mod de a construi un sistem deductiv. Delimitările trasate de examenul "[1]'
nu trebuie înţelese în sensul lor pur negativ. Ele vor să explice numai d'? cultăţile întîmpinate de această metodă care, nemaiţinînd seama de construct'' reală a unei teorii deductive, o transformă într-un sistem deductiv, arbit''[1] creat, lipsit de orice conţinut. Este atunci evident că metoda axiomat/» nu mai examinează structura conceptuală efectivă a unei teorii deductiv ' ci un schelet mort; mai mult încă, pluralitatea modelelor posibile ca inter pretări pentru un acelaşi sistem arată că „osatura" formală exprimată d" un sistem, fiind „osatura" unei serii indefinite de modele, nu aparţine esenţial nici unuia din aceste modele şi reprezintă astfel o structură atît de generală încît nu mai are nimic specific. Este o analiză spectrală atît de nespecifică încît ar putea fi comparată cu o cercetare anatomică care şi-ar pune probleme numai de felul acesta: ce este comun din punct de vedere anatomic intre toate vieţuitoarele? ce este comun din punct de vedere anatomic între toate plantele? etc.

Asemenea probleme, fără a putea susţine că sînt eronate, sînt lipsite de orice specificitate ; ele sînt definite, dacă ne putem referi la o comparaţie cu modul de definiţie clasic, numai prin genul proxim şi nu prin diferenţă specifică.

Un asemenea sistem formal este, în fond, un limbaj matematic, fc care trebuie exprimat un domeniu de fapte şi propoziţii despre aceste fapte. Este un limbaj matematic în care se poate vorbi despre un domeniu special; fabricarea acestui limbaj este însă o problemă absolut independentă de domeniul la care se va putea aplica. Acesta a fost idealul axiomaticii moderne, dar, după cum s-a văzut, el ridică probleme foarte grele, de cele mai ori insolubile ; subliniem însă că *aceste probleme nu sînt ale domeniului va fi exprimat în limbajul axiomatic, nu sînt probleme reale, ci artificial*

în acest sens, A. Mostowski scrie, şi sîntem de acord cu concluzia „Sub influenţa lucrărilor lui Hilbert şi a ideilor filosofice ale şcolii n tiviste s-a imaginat, în deceniul al treilea al acestui secol, că cea mai tantă problemă a fundamentelor matematicilor este să se construiască Iu[11] «artificiale», cu reguli sintactice precis definite şi că printre acestea va e-$_r$ - 1 un limbaj universal si perfect care va putea fi identificat cu matematica^, j Am insistat asupra acestor fapte, pentru a sublinia că încercarea de a - fundamentele matematicilor cu ajutorul unui limbaj co construit, Hp[sl]* interpretare (sau a «limbajului» a cărui interpretare devine posib ila în cursul utilizării lui) este considerată în ziua de astăzi ca un eşec

[43] Andrzej Mostowski, *The Present State of Investigations on the Founda'.''matics,* p. 31.

Ştiinţa logicii

I. PROBLEMA GENERALĂ A LOGICII CA SISTEM FORMAL

ne îa apariţia lucrării lui Frege *Begriffschrift* (1879), logica a fost transformată într-un sistem formal sau deductiv. Un astfel de sistem este format din mai multe mulţimi: mulţimea simbolurilor primitive; mulţimea termenilor definiţi după reguli date; mulţimea expresiilor formate cu termeni primitivi şi termeni definiţi după reguli definite; mulţimea formulelor, care sînt expresii ce păstrează totdeauna o oarecare valoare; mulţimea axiomelor, care sînt o submulţime de formule; mulţimea regulilor de deducţie. Cu ajutorul ultimelor reguli se pot deduce în mod continuu noi formule valabile în cadrul sistemului.

Desigur, noi am descris aici un sistem formal deductiv în general. Pentru ca un atare sistem să devină „logică", sau „o logică", este necesar ta el să fie *interpretat* în acest sens. Să presupunem că s-a făcut această interpretare şi că ne găsim în faţa logicii prezentată ca un sistem formal, ca o ştiinţă deductivă axiomatizată (un astfel de sistem este cel construit de Russell ¥ Vvhitehead în *Principia Mathematica}.* O primă chestiune de ordin general, care se ridică în legătură cu sis-
emul deductiv *L,* este următoarea: sistemul *L* este destinat să dea seamă
e fractura logică şi de procesul logic al tuturor sistemelor matematice
S iD ' ^i- T_2, T_3, …, T_n; dacă însă orice ştiinţă deductivă (considerată
I0a- asPectul său axiomatic, formal sau nu) are nevoie, pentru a-şi justifica
şist'0 c?nstrucţia sa matematică, de sistemul matematic al logicii *L,* atunci
alt c' t are e^ sing ur nevoie de o asemenea justificare. Dar nu există un
'Ocric V**1 °are ar Putea da ° asemenea justificare lui *L.* Cu alte cuvinte, sistemul
expire *rebuie să justifice oricare sistem deductiv T_{lt} T_2, …, T_n, şi să-i
at(Kicf S Uc^Ura formală; dacă însă logica *L* este ea însăşi un sistem deductiv,
in fata°are ?la^ es^e sistemul care explică structura lui L? Ne găsim deci
^ene'v ^"^ătoarei dileme: sau orice sistem formal, constituit matematic,
!oriîial ^ - ° îustuCicare logică a schemei sale formale, şi atunci logica ca sistem
:sie!Hula?1Ine ^ara. nici o justificare de acest gen; sau trebuie să acceptăm
ce Cei 1°^rna^. a^ logicii ca satisfăcîndu-se el singur, şi atunci nu se vede
-:â se e sisteme nu au şi ele acelaşi drept. Oricum s-ar pune problema,
•nii jj^^Ptă construcţia logicii în modul cum a fost făcută de matemati-

Dj$_n$ ^^{rn}i. ea pierde raţiunea însăşi în vederea căreia a fost constituită.
^{n}~ " ' formula un sis-
altfel siste-

la ea trebuie să ne oprim şi de la ea trebuie să începem ca de la un principii, şi, bazîndu-ne pe acestea, putem să construim orice altă dar logica, ea însăşi, nu este o ştiinţă de acelaşi tip. Sînt matemati, logicieni în epoca noastră care au sesizat „circularitatea" teoriilor şi vom menţiona aici în primul rînd pe Brouwer şi Heyting. După matematica este partea exactă a gîndirii noastre. Prin urmare, în *ţ[J"* sector de activitate, fie ştiinţifică, fie al vieţii cotidiene, gîndirea ţ ° este matematică, în consecinţă, este imposibil ca matematica să nu fie *un* v cată în filosofic sau în oricare altă ştiinţă, deoarece ea constituie gîndi exactă şi tot ceea ce este exact în aceste discipline. Este imposibil, astf? ca matematicile să presupună existenţa prealabilă a nici unei alte'stiint nici a filosofiei şi nici chiar a logicii, întrucît acestea — în ceea ce 'au el' gîndire exactă — presupun matematica. Iată ce scrie Heyting în acest senv „Ar fi un cerc vicios să se întrebuinţeze în matematici unele teorii filosofice sau logice ca mijloc de demonstraţie, întrucît formularea însăşi a unor asemenea propoziţii presupune deja noţiuni matematice constituite" [1].

în afară de această soluţie a intuiţioniştilor, vom mai cita şi concepţk lui Hilbert. Acesta a remarcat de la începutul cercetărilor sale că nu se pot reconstrui bazele matematicilor fără logică şi că nici logica nu poate fi construită fără ca ea să implice noţiuni matematice, aşa cum este, de exemplu, noţiunea de număr întreg. Din această cauză, el se decide să construiască simultan şi paralel logica şi matematica. Hilbert construieşte astfel o logică teoretică sau matematică, analoagă ca metodă cu metoda calculatorie a matematicilor, care transformă gîndirea într-un calcul algebric, sau, cum o spune el însuşi, „gîndirea logică îşi găseşte imaginea sa într-un calcul algebric".[2] Vedem dar că aceste soluţii nu sînt altceva decît un subterfugiu pentru a evita circularitatea justificării oricărei ştiinţe printr-o altă ştiinţă, astfel ca logica să fie o ştiinţă matematică înglobată în matematici. Nu voţn discuta această încercare în principiul ei; vom reţine, din toată discuţia făcută, numai ideea că logica este un sistem deductiv de tipul *Principi* Mathematica.*

II. CÎTEVA CONCEPŢII SEMNIFICATIVE DESPRE LOGICĂ PRIVITĂ CA ŞTIINŢĂ

f. i.

1. *Concepţia lui Aristotel.* Ceea ce frapează mai întîi pe cel ce s ^ opera Stagiritului este faptul că deşi acesta face o clasificare a Ş . 'j$_u$df el nu enumera logica printre ele. El face o teorie a ştiinţei, dar nu i $_{ti}$ logica în această teorie. Mai mulţi istorici ai filosofiei au semnalat anomalie, fără a intra însă prea profund în fondul problemei. ^

H. Scholz, de exemplu, explică în modul următor aceasta voită, de către Aristotel, a logicii din clasificarea ştiinţelor: „Este

[1] A. Heyting, *Mathematische Grundlagenforschungtn. Intuiţionismul. SciL'Ci-'"* (Springer, Berlin, 1934). . -

[2] D. Hilbert şi W. Ackermann, *Grundziige der tlieoretischen LogiK* i" Springer, Berlin, 1928).

'cine gîndeşte asupra acestei probleme, că logica însăşi nu poate °r £ ja rmdvil său, ca o ştiinţă în sensul aristotelic, deoarece nu £ constru v^jea) jn acest caz, de unde ar putea scoate ea regulile sale de c-af P?. rjn aplicarea cărora, asupra axiomelor date prealabil, ar deriva operat[11]' P ate<'_ ş^ mai departe, el adaugă: „Pînă unde a observat Aristotel, teoreme &cest iucru nu se poate stabili astăzi".[3] el ^:~S£tjstă totuşi, unele pasaje în textele aristotelice care ne autorizăa

H m că Stagi'ritul cunoştea perfect acest argument. Găsim, într-adevăr, ^^ *faiizica* un pasaj care se referă tocmai la această problemă: „Este in -î-d să cauţi în acelaşi timp ştiinţa şi modul ştiinţei" *. Acelaşi pasaj se a^"e<;te cu o uşoară diferenţă de exprimare, la Alexandru din Aphrodisia: re-j°ie 'absurd să 'cauţi în acelaşi timp o ştiinţă determinată şi modul de a pv'cta al ştiinţei în ' general" <

' Examinînd textele citate mai sus, H. Scholz conchide că Aristotel CP opune, prin această afirmaţie, celor care confundă ştiinţa cu teoria ştiinţei. Trebuie' numai cîţiva paşi încă — spunea el — pentru a ajunge de aici la teorema de nereprezentare *(NicUdarstellbarkeit)* a logicii ca ştiinţă riguroasă *(als strenge Wissenschaft)".* Cu toate aceste remarci juste, Scholz traee concluzia, pe care chiar el a făcut-o imposibilă prin citatele date (nu se vede cum se mai poate axiomatiza logica), conchizînd: „el [Aristotel] ne-a dat, cu toate acestea, un fel de axiomatizare".[6]

Alţi istorici, ca Windelband, cred că pot explica situaţia specială a logicii, în concepţia Stagiritului, în modul următor: 1) Aristotel a vrut să constituie prin logica sa o teorie a ştiinţei; 2) din explicaţiile repetate ale lui Aristotel, rezultă că scopul logicii este exclusiv metodologic.[7]

Observaţia lui Windelband, cu toate că este exactă, nu explică în întregime poziţia Stagiritului.

Mai avem însă încă un text, acela cu care se termină *Analiticele secun-*

« ?i care, credem noi, va arunca mai multă lumină în această problemă: principiul demonstraţiei nefiind demonstraţia, principiul ştiinţei nu este 'n*a afara ştiinţei nu există nici o altă facultate de a cunoaste

-A^i an^' atunci, într-adevăr, intelectul activ trebuie să fie principiul ştiinţei.

va" lnte^ecitl activ este principiul ştiinţei şi, într-adevăr, principiul ştiinţei €x j-1 „ cunoaŞtere a principiului" [8]. Comentînd această idee, Julius Pacius o este a as"el : *Principium scientiae est cognitio principii* („Principiul ştiinţei

Prmci Piului") [9]- Pentru aceasta, orice ştiinţă are începutul nu • este ° sim Pla întîmplare că primul editor al operelor lui fi ^.ronicos din Rhodos (sec. I, î.e.n.), pune în capul colecţiei n f°^ce ale Stagiritului cărţile lui de logică, care mai tîrziu vor "urnele de *Organon* — instrument.

[4] |T|, ^°}z' *Gesch ™hte aer Logik,* Junker und Diinnhaupt, Berlin, 1931, p. 5.

I [5] Ale *Metafizi^.* H, 3, 995 a.

' lt91), p Xffiser, APhr°disiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* (Ed. M. Hayduck,

e H 'D5- (A se vedea şi H. Scholz, *op. cit.,* p. 5.) T MV holz' *"P-d*.,* p. *6.* U 'nSen, 'l935?delband' *GesohicMe der Philosophic* p. 110 (herausgegeben von Heimsoeth,

?- " *h^ttiCele 3ecunde*_ n_ 19_ 10° a_

tr'c°furti l^Q7aCluS' *Aristotelis Peripateticorum Principis Organum,* p. 546 (Editio Secunda, ' Jy/: reproducere fotoeranhică. Geor? Olms. Hildesheim 1Qfi7\

Logica are, desigur, şi un aspect metodologic, şi din acest p$_{ur}$.
vedere Windelband are dreptate, dar ea nu este numai o metodologie gen ^
Un motiv de ordin pur raţional — pentru a scăpa de cercul vicios sem ^
— a determinat pe Aristotel de a face, din logică, în primul rînd o curioa t
de principii. Esenţa logicii este de natură noetică şi ea este direct lee^
intelectul activ. s la
^

Caracterul de principiu al logicii în raport cu celelalte ştiinţe a f subliniat de comentatori, chiar dacă argumentele lor variază în timp °St

Alexandru din Aphrodisia, de exemplu, ne spune că înşişi cei'v$_e$i.-
(peripateticienii din şcoala lui Aristotel) înţelegeau logica ca un' instruiţi
şi nu ca o parte a filosof iei.[10] nt

Augustin vorbeşte despre logică ca de o *disciplina disciplinanim* „aceea care se cheamă disciplina disciplinelor ne învaţă să învăţăm; ea ^ învaţă să învăţăm pe alţii; în ea se arată şi se descoperă raţiunea" [11].

Boeţiu pleacă tot de la această idee; pentru el „arta pe care grecii o numesc A,oyiicf| şi pe care noi o putem numi raţională [...] este instrumentul" [12].

Prantl ne spune şi el, de altfel, că întreaga masă de comentatori concep logica ca un instrument: „în ceea ce priveşte în primul rînd concepţia logicii în general şi locul său, este unanim recunoscut, ca de la sine înţeles, că este prima dintre disciplinele filosofice şi că are valoare ca instrument de cunoaştere între adevăr şi fals, si serveşte, prin această trăsătură fundamentală, ca sprijin pentru tot ce urmează" [13].

în rezumat, cu toată absenţa de texte, se poate conchide că pentru Aristotel logica nu era o ştiinţă deductivă, ci o ştiinţă a deducţiei; ea nu e o ştiinţă, în acest sens, ci o ştiinţă a ştiinţelor prin însăşi natura ei.

2. *Modus scientiarum al logicienilor scolastici.* Numărul relativ modest
de texte vechi, care au parvenit la noi, nu ne permite să avem un stoc mai
mare de argumente şi de explicaţii asupra concepţiei celor antici despre
logică. Totuşi, această problemă trebuie să fi făcut obiectul unor lungi dez
bateri, căci Albertus Magnus (1193—1280) ne spune: *Quidam enim anti^'*
orum logicam nullam esse scientiam contenderunt, dicentes non posse ^
scientiam id quod est omnis scientiae sive doctrinae modus („într-ade\a,
unii dintre cei vechi susţineau că logica nici nu este o ştiinţă, spunind
nu poate să fie o ştiinţă ceea ce este modul oricărei ştiinţe sau doctrine ;^
Mai departe, el adaugă: *Etiam Aristoteles dicit quod modus sciendi ante sci*
Ham quam libet discendus est („Şi chiar Aristotel zice că modul ştiinţei tre
învăţat înaintea oricărei ştiinţe").

.j^
j-

' Noi ne vom opri însă la'argumentul de ordin pur logic adus de ^^. tuş Magnus, argument care aparţine tradiţiei, aşa cum rezulta dm ^, *Addunt etiam quod nullius f ei modus*

cum re, cuius modus est, '^n/l ^ ;n *divisionem* („Se mai adaugă că modul nici unui lucru nu se poate ^ja5tic diviziunea genului său cu lucrul al cărui mod el este"). Argumentrul s

[10] **Alexandru din Aphrodisia,** ***A d Annalytica Prior a Commentarium, '• - "•***

[11] **Augustin,** ***De ordine,*** **II, 13, 38.**

•^ Boeţiu, ***Comentariu la Topica lui Cicero.***

uld:"[1]"

[13] **C. Prantl,** ***Geschichte der Logik im Abendlande,*** **I, p. 644 (reproducere - Leipzig, 1927).**

14 Alhprtus Maffnus. ***De -braedicabilibus.*** **I, c, 1.**

cu acela al lui Aristotel şi se reducea la următoarea imposi-. ^ecl i0oică: logica fiind ştiinţa ştiinţelor, nu poate fi una din ştiinţe, itatf . &aces t caz ea ar fi în acelaşi timp gen şi una din speciile genului. iiit rUC^; bu ie să reţinem şi faptul că sensul cuvîntului *modus* este: „mod", • a" „procedeu", „principiu". Logica este, prin urinare, principiul-nian ie jor ja lte ştiinţe, dar ea nu este propriul ei principiu; ea este proce- tll ^Ur/° u instrumentul) tuturor ştiinţelor, dar nu este propriul ei procedeu; ea ea nu este o ştiinţă, ci modul de a proceda — *modus procedendi* — de celelalte ştiinţe.

111 Explicaţiile suplimentare date de Albertus Magnus, care aparţineau "'tfe'l si celor vechi, după cum rezultă din chiar felul cum sînt exprimate, i tribuie la a pune în evidenţă şi alte aspecte ale argumentării prin care -""arăta că logica este un *modus scientiarum.* în adevăr, Albertus Magnus " spune că logica nu poate fi o parte a filosof iei, pentru că aceasta se divide 'n trei părţi, printre care logica nu-şi găseşte locul 15: *H ane autem scientiam, aiiae modus est omnis philosophiae, quidam nullam partem esse philosophiae contenditnt dicentes, non nisi ires partes philosophiae, se. physicam, mathema-: tiavn sive disciplinabilem, et metaphysicam sive divinam:,,* Se contestă că această ştiinţă, care este modul întregii filosofii, ar fi o parte a filosofici, afirmîndu-se că nu exista decît trei părţi ale filosofici, anume fizica, matematica sau ştiinţa sistematică *(disciplinabilem),* şi metafizica sau ştiinţa divină". El indică şi sursele acestei diviziuni ca fiind în filosofia peripatetică • şi în aceea a filosofului arab Avicenna: *Avicenna dicens r es omnes tr ipliciter esse accipiendas* („Avicenna spune că toate lucrurile [filosofiei] trebuie acceptate într-un mod triplu").

Mai sînt şi alte aspecte sub care analizează Albertus Magnus conceptul <jc logică. Iată ce scrie el, în altă parte: „Există ştiinţe pe care noi nu le stu-: aiem pentru ele însele, ci pentru că ne sprijinim pe ele, aşa cum sînt ştiinţa problemelor topice şi ştiinţa instrumentului ştiinţelor, care este silogismul-jj„ ln .*r~un fel general, ştiinţele sermocinale (discursive); şi acestea nu sînt. a "arate ştiinţe, ci modul' tuturor ştiinţelor" w.

<-onsiderînd problema în aspectul ei „sermocinal" (discursiv), logica 3t" .se găsească, nici din acest punct de vedere, printre ştiinţe. Filo-, ide în trei părţi esenţiale 17: *Tres sunt partes essentiales philoso-. eahs, quae non causatur in nob i s ab opere nostro, sicut c au satur scientia • şed potius ipsa causaiur-ab opere naturae in nobis; quae partes sunt:* -"^liei' £t meta 'Phys ica-< £t *mathematica* („Trei sînt părţile esenţiale ale Cauza ,a r(.a e< care nu au cauza în noi, prin activitatea noastră, cum are. istiPra n ' nţa moralâ, ci mai curînd au cauza lor prin activitatea naturii.

•^itica"! stra' Şi aceste părţi sînt: [ştiinţa] naturală, metafizica si mate-

j. -> > .

Cl

"" F^atg f; Icar<ra v, Ştiinţelor este, pentru Albertus Magnus18, cea clasică şi

T Sir SaSltă' în toate tratatele epocii:

• •"•"'" *reale* care se ocupă de *enie* (de existent): fizica, metafizica,

U er ti;s Ar

;. Albert, ;laSnus. D^' *praedicabilibits,* I, *De natura logicae.*

'Albert Va Slus, *Metafizica,* I, I, 1; *De anima, I.*

Ia *Fizica,* I, 1. •

Magnus, *Fizica.* l' 1. .

kiAfnii

-,« II. *Ştiinţele-morale..* • • • ' '•
; . III. *Ştiinţele sermocinale: grammatica — quae docet recte loqui- r}, — quae docet ornate loqui] logica — quae docet vere loqui.*

•.După cum se vede, în această accepţiune de ştiinţa sermocinală -r ”
de .ştiinţă discursivă, logica se referă la expresiile „adevărate", pentr •
ea ne învaţă *vere loqui* — să vorbim „adevărat". Celelalte ştiinţe serrnoc[U] ?
au alte scopuri: gramatica ne învaţă *recte loqui* — să vorbim corect- ret [C]
ne învaţă *ornate loqui* — să vorbim „cu eleganţă". Ştiinţele sermocinal '^
se ocupă deci de *ente* şi pentru aceasta ele nu formează o parte esenţial^
filosofici, căci logica ne învaţă mai ales „modul de a şti", *modus sciendi* *
nu este deci o ştiinţă particulară. ' '
'l

Această concepţie generală despre logică a fost adoptată de către tot logicienii scolastici, fără excepţii; ea capătă însă unele preciziuni orHn$_{a}$j$_{e}$ la .Duns Scotus. Celebrul *doctor subtilis* împarte logica în două părţi (influenţat . de Alfarabi):

1) *logica docens—cs.re* învaţă, fiind cu adevărat o ştiinţă, căci ne învaţă
silogismul, .argumentarea;

2) *logica utens* — care este folosită —, nefiind astfel o ştiinţă propriu-
zisă, ci o ştiinţă practică.

Ideea că logica este o ştiinţă practică (şi nu speculativă) apare în operele lui Roger Bacon, Johannes Gratiadei de Ascoli, Petrus Aureolus, Aegi-dius Romanus ş.a., dar ia o formă mai definită la Ockam.

. După cum se vede, ideea că logica nu este o ştiinţă, adică o ştiinţă deductivă în sensul axiomaticii aristotelice, formează punctul de vedere general al acestor logicieni, chiar clacă această concepţie este susţinută cu argumente diferite, pentru a pune in evidenţă diverse aspecte ale logicii (cum este aspectul sermocinal).

' în rezumat, putem conchide, o dată cu Albertus Magnus, că logica ne învaţă principiile — *logica docet principia* — şi, pentru aceasta, ea nu poate să fie o ştiinţă de aceeaşi natură, de exemplu, .cu geometria.

în logica celor vechi şi a scolasticilor se găsesc principiile cele mai g'"[1] rale .ale tuturor ştiinţelor, în ceea ce priveşte deducţia, în logică se gi principiile în virtutea cărora se pot trage consecinţe în toate ştiinţele enunţă principiile deducţiei, dar nu este şi o ştiinţă deductivă.

3. *Concepţia lui Wittgenstein,* în zilele noastre, transformarea^ într-o teorie deductivă, a fost analizată, deşi într-un mod lapidar, d^ Ludwig Wittgenstein, în lucrarea sa *Tractatul logico-philosop'ncus* sînt o contribuţie la elucidarea acestei probleme; el se menţine, chestiune, pe firul gîndirii lui Aristotel. într-adevăr, Wittgenstein nfc^ [5]j „Logica .nu este o teorie, ci un reflex al lumii" *(Die Logik -ist ket-n ^ sondern ein Spiegelbild der Welt).™* Cu alte cuvinte, logica nu expn ^ ventil, ci structuri ale realităţii, şi este astfel *das Geriist der* II *di ~~ »* lumii".

Dar să scrutăm mai de aproape gîndirea lui Wittgenstein. ^^

Propoziţiile logice sînt, toate, tautologii. O tautologie ca atare de structura sa interioară şi nu prin demonstraţia sa.

stein spune că logica poate fi totdeauna astfel concepută ca fiecare \Vit'»[eIlS] jţijle sale să fie considerată ca fiind propria sa dovadă.[20] Din acest din P[l0]P°[se]pararea corpului propoziţiilor unei teorii matematice de cele ale 0offt[ei:i].' [a]xiome şi teoreme, este arbitrară. Nu există propoziţii care să fie |ogi[cl1]'. [r]j[m]itive şi altele care să fie esenţial deductibile din primele. Fiecare eseiiţi[2] *y* [ar]ată, prin ea însăşi, că este o tautologie.[21] Demonstraţia propo-tauţol°§ -[ce] [scr]j[e] Wittgenstein — constă în faptul că noi le facem să [z] ?[f]ca si cum ele ar fi crtate plecînd de la alte propoziţii logice şi aplicînd apară [s][icce]siv unele operaţii care generează, la rîndul lor, alte tautologii i'[1] [fT1] , *..x,-* dintr-o tautologic urmează numai o tautologie). Desigur, acest
([in] ["jg"a arăta că propoziţiile logice sînt tautologii este în întregime neesen-[m]° [oen]tru logică, deoarece propoziţiile de la care ea porneşte trebuie să ''[3] te fără demonstraţie, că ele sînt tautologii.[22] în logică, procesul şi rezul-t tul'sînt acelaşi lucru. Demonstraţia în logică este numai un mijloc mecanic centru a arăta'mai uşor tautologia, cînd ea este mai complicată.[23] Ar fi cu adevărat remarcabil — spune el — dacă cineva ar putea demonstra, în mod lo[ff]ic, o propoziţie semnificativă şi tot aşa o propoziţie logică printr-o propoziţie semnificativă. Este clar că demonstraţia logică a unei propoziţii semnificative şi demonstraţia în logică sînt două lucruri diferite.[24]

Vom sublinia însă, acum, cea mai importantă concluzie a lui, trasă din consideraţiile precedente: „Propoziţia semnificativă exprimă ceva şi demonstraţia arată că este aşa; *în logică, orice propoziţie este forma unei demonstraţii*"[25].

Vedem dar că sistemul logicii formale, de exemplu, acela din *Principia Mathematics.,* nu este *o teorie,* în concepţia lui Wittgenstein, şi din acest punct de vedere el este de acord cu Aristotel; dar el mai este de acord sub uu alt aspect al logicii şi cu logicienii scolastici, şi anume că teoremele logicii smt numai reguli de deducţie, în consecinţă, logica este, pentru el, de ase "lenea, o *ars procedendi* şi nu o ştiinţă, ci un *modus scientiarum.* i • -i !' *Concepţia lui F. Waismann.* F. Waismann a dezvoltat concepţia ,[Ul] J^ittgenstein asupra logicii, într-un studiu purtînd titlul semnificativ: s *die Logik eine deduktive Theorie* ? [2fi] El remarcă aici că s-a constatat [e] [m]ult timp caracterul tautologic al logicii, construită ca sistem formal, dea o interpretare a propoziţiilor logicii care să fie acceptabilă, -e *această circumstanţă* (caracterul tautologic) nu este, după el, *carac-'[a] pentru propoziţiile logice.* Waismann are în vedere sistemul din [L]°nst *"[ma]*- ^[ai]*hematica,* dar observaţiile sale se aplică la toate sistemele. ic!eil[e][ruc]-'[la]. [aces]t[u]i sistem este cunoscută: punctul de plecare îl constituie «rate [Pn][1]rn^tive ^ [urieie] formule tautologice (axiomele), care sînt nedemon-[rrjRf]orrn[&Ul] r[3"06] -[te] P[r]°P°[z]Hii fundamentale se pot deriva alte propoziţii, indicaţiilor complementare determinate. Calculul logic se prezintă

[20] 0ft '•.'•• '
n Q^' [c'"t]- (prop. 6.1265).
,ri
{
[2], •"' [Clt]- (prop. 6.127)'.
^- *'it.* (prop. 6.127). "•'
y [P]~ [cit]- (prop. 6.1262). :[5] [P'] [cit]- (prop. *6.* 1262) 2[6] *J[1]'*
[cit]- (prop. 6.1264).

V [StQ]di[u] °f[!:tnis]' Bd. 7, H. 4, 1938. Waismann declară, chiar el, că ideile expu.se în * [!]Ma [slD]* ^[a]t°rate unor comunicări orale pe care i le-a făcut L. Wittgenstein (a 'se [re]spectiva din *Erkenntnis,* Bd. 7, H. 5/6, p. 375, Haga, 1939).

Ştiinţă şi **cunoaştere**

astfel sub forma unei teorii deductive, ale cărei propoziţii sînt înlănt prin demonstraţii, şi aminteşte, în acest fel, alte sisteme deductive ' 'U'1 exemplu mecanica sau geometria. Dar această comparaţie este însp într-un punct decisiv — spune Waismann — şi de fapt ne-a şi indus

11 e
%
ɑ]ш>

re [2]^[7]; tea ne face să credem că şi calculul logic este o teorie care ar pornind de la unele propoziţii adevărate date, la alte propoziţii adevS
Logica ar fi astfel o construcţie de propoziţiuni — *ein Gebăude von Sâtz*

Să insistăm, o dată cu Waismann, asupra concepţiei obişnuite a s't rnuluî de logică. Ideea lui Frege şi cea a lui Russell, creînd *Principia Maţi matica,* era următoarea: axiomele logicii sînt adevăruri care se impun ' necesitate spiritului nostru şi adevărul celorlalte propoziţii este recunos de îndată ce printr-un lanţ de demonstraţii ele sînt reduse la primele. „Ac* . cercetători — scrie Waismann — erau deci de părere că prin cercetările con ţ secinţelor vor putea pătrunde totdeauna mai adine într-un domeniu de ade văr uri eterne. Această concepţie nu atinge fondul problemei." într-adevâr spune Waismann, logica serveşte să dea regulilor de deducţie o formă matica. Aceste reguli justifică deducţia. Aceasta înseamnă că putem spune „această concluzie este justă, pentru că am scos-o după cutare sau cutar regulă". Din contra, nu putem spune: „această concluzie este justă, penta că cutare sau cutare propoziţie este adevărată". *„Dacă logica ar fi un sista .^deductiv* — scrie autorul citat — *ca mecanica, atunci axiomele sate nu ['interesa deloc în realitate, ci numai faptul că din axiome rezultă restul teoria* Atunci legica lui Russell nu ar fi logica, ci un exemplu de logică." Russeli ('Vbia, din contra, să stabilească legi sigure care să justifice deducţia, sini '\iumai deducţia 'plecînd de la principii, ci deducţia în general. „Trebuie dec conchis — după Waismann — că logica nu este o construcţie de adevăruri ci numai expresia unor reguli de deducţie şi că edificiul întreg al sistemula de formule este subordonat acestui scop."[29] Examinînd mai de aproape unei teoreme din *Principia Mathematica,* el conchide că teoremele nu sînt deci' părţile unor reguli de deducţie.

în final, Waismann ajunge la următoarele concluzii. Termenul „logică" poate fi utilizat într-un sens mai general, cum -• fi desemnarea tuturor sistemelor izomorfe sistemului lui Russell şi ^•hitenţa^ , în ceea ce priveşte sensul mai restrîns — teoria deducţiei —, n-ar treD ^ se deosebească de sistemul construit formal şi acesta este sensul carac^ţ ^K din punct de vedere logic în *logica — sistem formal.* Acest moment se g' în modul particular al aplicării calculului logic.[30] u cr.

Ajungînd la aceste concluzii, Waismann se întreabă dacă p l°o1Ctt bui ^ aristotelică" este posibilă (după Lukasiewicz ca: o astfel de logică ar tre .fie numită „nonchrysippiană"). La această chestiune Waismann cre e (. va putea răspunde numai atunci cînci se va stabili mai întîi cu e% ^ modul de aplicare a logicii noastre, şi apoi se va putea căuta să se i^ _ un sistem cu o structură deosebită şi mai îndepărtată de logica cia--

[27] *Op. cit.,* p. 274.

[88] ***Op.*** *cit.,* p. 275. jv;:,

[w] *Op. cit.,* p. 275. Iată textual ce scrie Waismann: *Die Lcgik ist fa" Waiirheiten, sondern nur der Ausdruck eincr Schlussrcge! ist.*

[30] *Op. cit.,* p. 280.

... , . ' " . ' , ; • 'tV.r' •-:;, "!;!'.

irj-pl. CONCLUZII Imr ' ^'K :''••. • 'ir,i • ti.

Teoremele logicii reprezintă reguli de deducţie

ntrervatiile lui Vv'aismann, bazate pe acelea ale lui Wittgenstein, sînt lai mare importanţă pentru a înţelege că logica nu este o teorie, ci ^e Ce^ colecţie de reguli de deducţie. Desigur, acest lucru este astăzi cu^ nun[13] ^^ ^ j se dă semnificaţia lui reală, într-adevăr, dintotdeauna s-a noscu , adevărul logic cu regula de deducţie, iar tautologiile sistemelor Con d au fost considerate cînd ca adevăruri, cînd ca reguli de deducţie. Pentru 1 f'denii formalişti, teoremele logicii reprezintă pe de o parte legi logice, i0°deci adevăruri logice, pe de altă parte, aceleaşi îegi logice servesc tot timpul şl tru demonstrarea altor adevăruri logice (ele sînt astfel reguli.de deducţie). Care este dar statutul lor efectiv?

în *Principia Mathematica,* Russell numeşte, ei însuşi, întregul sistem al calculului prepoziţional *The theory of deduction,* iar cînd introduce variabilele aparente, el ne spune că face „o extindere a teoriei deducţiei". Este interesant de subliniat că unele teoreme ale calculului prepoziţional sînt numite de Russell: *principiul tautologici; principiul reductio aci abswdum ; principiul permutării; principiul silogismului', principiul transpoziţiei* etc. Dacă el n-a numit toate teoremele calculului prepoziţional „principii" speciale, aceasta se datoreşte faptului că i-ar fi trebuit un număr prea mare de denumiri şi ar fi trebuit să invente o terminologie prea lungă şi nouă. Aceasta arată că, chiar pentru Russell, teoremele calculului prepoziţional nu erau adevăruri demonstrate, ca în geometrie sau în mecanică, ci reguli de deducţie, deşi el n-a enunţat în med precis această caracteristică a propoziţiilor acestui Aştern, ceea ce a putut face să se creadă, aşa de mult timp, că teoremele s'is--emeior formale, în general, reprezintă adevăruri logice. ^_ Alţi logicieni[31] au dat numele de *„legi"* teoremelor calculului propo-L,;'on ' ceea. c<s arată de asemenea că şi ei au observat că aceste teoreme „" ^ aceeaşi natură cu teoremele de geometrie (de exemplu), unde nimeni afirma că o teoremă este „o lege", sau „principiu". Ce curios , într-adevăr, dacă cineva ar numi teorema lui Pitagora: „legea - .T-J! lui Pitagora"!

n33']^cfrenbach[32] numeşte teoremele logicii „reguli"; Hiîbert şi Acker-e numesc „formule adevărate"; în sfîrsît, mai răsoîndit este numele L01o,?u'f, dat de Wittgenstein.

Logica nu are axiome si nici teoreme

' acest ca1""11* motlve"e ^e principiu pentru care logica nu poate fi o teorie.

Dacj p' ea nu poate avea nici axiome, nici teoreme.

'"!îî?îa. obeXam_lnăm sistemul logico-formal din *Principia Mâtkematica,* de servam că axiomele nu au nici un drept de prioritate în raport

. De e.-
jî'^-56) upiu: Alonzo Church, în *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, New

** D.' UiJKCheilbach *Symbolic Log-is* (New York, 19-1S). Jt>ert şi W. Art»—— -

cu alte tautologii ale sistemului. Aceste tautologii nu sînt principii, } etimologic al cuvîntului, dar ele sînt acceptate în mod convenţional c; şi prin aceasta se imită construcţia unei teorii deductive reale. Dacă ace r" ansamblul tautologiilor alese, prin convenţie, ca axiome (şi noi pute le adoptăm ca axiome tocmai pentru că ele sînt tautologii), atunci am a^ S tat, *ipso facto,* toate tautologiile posibile care pot fi construite în cadrul ternului (cunoscute sau necunoscute), pentru că ele au toate acelaşi d de cetate în sistem, ca şi axiomele; ele sînt tautologii. ' f

Dispoziţia sistemului formal al logicii în ansamblu axiomatic si în arr blu de teoreme este cu totul convenţională şi lipsită de orice raţiune te*! tică, si pentru aceasta orice construcţie de acest fel este relativă şi modifi bilă, ceea ce n-ar fi cazul dacă ea ar avea o raţiune teoretică. Logica devin! astfel, afirmarea simultană a tuturor tautologiilor posibile, formulabile H sistem, în logica formalizată nu există o dependenţă logică între propoziţii nici anterioritate, nici posterioritate.

Să considerăm şirul tuturor tautologiilor posibile în sistemul *Primiţi Mathematical:*

T T T T
i 1, *l <L, i-* 3, ••-, *L „, ...*

Ele au toate valoarea „adevărat", deci se poate face asertarea conjuncţi: lor:

(1) H • T! & *T.2 & T₃ & • • •* & *Tn • • •*

Se mai poate încă afirma echivalenţa lor logică:

(2) H ' *T,* = T₂ = *Ta = ... = Tn*= ..'.

Sistemul întreg de „adevăruri" logice se reduce la conjuncţia (1) sau: şirul echivalenţelor (2).

Construcţia sistemului logico-formal are o singură valoare: *de* w^j; *practic şi metodologic,* într-adevăr, nu ne putem imagina, de la început toa'- tautologiile posibile, sau să ştim, fără nici un control, dacă o formulă <»J; este o tautologie sau nu. Desigur, avem posibilitatea să constatăm ca ea - o tautologie, construindu-i matricea, dar uneori este mai uşor de a p | acest caracter printr-o „deducţie". Regulile deducţiei devin astfel *t s* practice. Aşa cum spunea Wittgenstein, şi cum noi am subliniat in ^ expunerii, regulile de deducţie în sistemul formal al logicii sînt nu m loace mecanice pentru a recunoaşte tautologia, cînd construcţia sa ^ complicată. Această semnificaţie a tautologiilor sistemului forma a ^ reiese din faptul că formalismul logic clasic a putut fi prezentat _pn ^ ^ diferite, într-adevăr, formalismul logicii clasice poate fi construu *"gffiit* prin metoda axiomatică, ci şi prin alte metode. Se pot distinge, ^ ^ ^^ trei tehnici formale: metoda axiomatică; logica cu scheme; loS[11]' natorie. . ,- *fe* ^

Metoda axiomatică a sistemului formal al logicii a fost utili* ^ ^;t ^ Frege, şi după el de către Whitehead şi Russell. Logica cu scnen]tre G-1'', zentată' de către S. Jaskowski[34] si după el, independent, ele i^ ^t*1 tzen[35], ca o metodă de „deducţie naturală" (1934). Logicile

[34] Stanislas Jaskowski, *On the Rules of Supposition in Formal Log:c '>•"*
Varşovia, 1934). jl-i-'i'

[35] Gerhard Gantzen, *Untersuchungen -fiber das logische Scrili?-ss-n*

studiul operaţiilor, ce ar putea fi făcute cu expresii simbolice, prc"— i_t-t plecînd de la lucrările lui H. B. Curry.[36] j au dezy, nţzerl nu utilizează axiome, ci numai reguli de derivare, care sînt nrin secvenţe. Regulile de derivare devin astfel scheme de demon- exp[1]'i.[naa] Autorul cărora, în cursul demonstraţiei, se fac transformările sec- straţie [cu]^j"[a]^[e] cuvinte, sistemul formal axiomatic este în întregime tradus [ve]nţeior. ^ [sc]J[ieme] [a]i[e] lui Gentzen, printr-o teorie a demonstraţiei. Avantajul in log[1.0] j,[n]j[c]i formale este că nu mai prezintă logica drept o teorie axioma- [a ce]/[te 1]"[1]o£ă geometriei sau mecanicii, ci drept ceea ce este în realitate: o colecţie ticaan»[1] j[e] Deducţie. Astfel, logica lui Gentzen corespunde mai natural pro- ^[6] îfk[1]"deductiv, fapt remarcat nu numai de autor, care i-a dat numele de [C]!whctie naturală"," dar şi de mulţi alţi logicieni. Iată, de exemplu, ce scriu • cest sens W. şi M. Kneale: „Apare clar că Gentzen a prezentat logica •^un mod mai natural decît Frege, Whitehead şi Russell. Dacă admitem că mărul regulilor lui este mult mai mare decît numărul regulilor şi axiome lor din *Principia Mathcmatica,* ia el fiecare semn este introdus în mod separat <i se poate proba că echivalentele care se găsesc în *Principia Mathematics* sînt definiţii ale semnelor neluate ca primitive".[37] : . , • . , -.'

Logica utens

în sfirşit, vom sublinia, încă o dată, că sistemul formal al logicii are o valoare indiscutabilă de ordin metodologic, şi prin aceasta practic, caracter care a fost pus în evidenţă, pentru logică în general, de logicienii Evului Mediu şi în special de Duns Scotus, după cum am arătat mai sus,[38] Organi zarea schemelor deductive într-un mod sistematic ne dă posibilitatea unor explicitări riguroase ale demersurilor demonstrative, aşa că logica, devenind [u]n sistem formal, devine o *logica utens.* '

Xotrc Dame Journal of Formal Lcg-ic, 4,
Notre Dame. U.S.A., 1971.

-i*?'.
•frii

:,-• i stem logic ".

Metoda descinderii infinite

«J! I. ISTORIC

Marele matematician francez Pierre de Fermat (1601 — 1665)-, căruia i se dat resc o serie de teoreme excepţionale din teoria numerelor (el este si un precusor al calculului diferenţial), ne-a lăsat o metodă de demonstraţie zisă *„metoda descinderii infinite",* care pare o cale cu totul originală, deşi avînd un caracter puţin bizar, cu ajutorul căreia se pot dovedi unele rezut ţaţe matematice într-un mod indirect.

Din nefericire, nu posedăm o expunere completă a acestei metode datorită lui Fermat însuşi, în timpul vieţii, el nu a publicat decît un opuscul cuprinzînd o disertaţie geometrică (1660), care a apărut de altfel anonim. Descoperirile lui se găsesc în note marginalii la cărţile studiate de el si în vasta corespondenţă pe care a avut-o cu cei mai mari savanţi ai timpului. Legendre, în „Prefaţa" la *Theorie des nombres* (1823), subliniază această situaţie, care poate apărea curioasă astăzi, în care s-a aflat opera ştiinţifică a lui Fermat aşa cum a lăsat-o el: „El a lăsat aproape toate teoremele sale fără demonstraţie. Era în spiritul timpului ca oamenii de ştiinţă să-şi propună unii altora probleme. Fiecare îşi ascundea cel mai adesea metoda pentru a-şi rezerva triumfuri noi pentru sine, cît şi pentru naţiunea sa; fiindcă exista pe atunci o rivalitate mai ales între geometrii francezi şi cei englezi. De aici a^urrna< faptul că cele mai multe din demonstraţiile lui Fermat s-au pierdut.

O serie de observaţii marginalii la celebra *Aritmetică* a lui Dioph[a]^. (sec. IV e.n.) ne pot da o indicaţie asupra importanţei pe care o acorda ins , Fermat metodei descinderii infinite. , [t]-:[n]tei

Aritmetica lui Diophante din Alexandria a intrat în circuitul ş l^^ europene abia în secolul al XV-lea. O traducere latină a acestei *uciv ^ apărut în 1676 datorită lui Holzmann. Bachet de Meziriac [x] a P[ub]l[IC]^[w],f«- doita traducere în limba latină (1626), pe care a însoţit-o de un *o-^ ^ *iarium.* Pe unul din aceste exemplare ale versiunii latine a ^^"'îj.^ţific-' *Diophante,* Fermat a făcut o serie de însemnări de o importanţa ş excepţională. ^ [te] ,tf."

în 1679, fiul său, Samuel de Fermat, a publicat la Toulouse io- moriile" tatălui său sub titlul *Opera varia.* • • • i • l^opl[1111]"

în 1670, Samuel de Fermat publică o ediţie a *Aritmeticii*

^[l] ,, ' . ,, (tn-"[:>] sub titlul: *Diophanti Alexandrini Arithmeticonim libri sex ei At*

[1] Bachet de Meziriac s-a ocupat de rezolvarea în numere întregi *f* minate şi a dat soluţia ecuaţiei a diophantiene de gradul I.

liber u/ius Commentariis C. G. Bached et Observationibus D. P. de jc.iîatons Tolosani.

5 cum se vede din titlu, lucrarea aceasta conţinea şi „Observaţiile" "ii de Toulouse, P. de Fermat. într-adevăr, în cartea publicată de L Fermat se găseşte un tratat redactat de Billy, sub titlul *Inventam* 5aifl[uel] " conţine observaţiile lui Fermat, analizate şi dezvoltate. *,10'jW[1]'* - aceasta, lucrările asupra operei lui Fermat, mai mult sau mai

dezvoltate, au început să se înmulţească. puţ'[n] ggdam un *Precis des Oeuvres matMmatiquss de Fermat et de l'Arith-*

• •• de Diophante, publicat de E. Brassine (Toulouse, 1853).

;«fc*<?[:] «fîrsit, in 1891, Paul Tannery şi Charles Henry au publicat operele lete ale lui Fermat, sub titlul *Oeuvres de Fermat* în 4 volume. Primul [C0l]hm cuprinde opera matematică în limba latină şi observaţiile marginalii |° *nthtneiicn* lui Diophante. Volumele al H-lea şi al Ill-lea conţin cores- [a] [n]Jeîl]ta lui Fermat în limba franceză. Volumul al IV-lea conţine un supli- ''i'ent de corespondentă şi alte documente asupra manuscriselor lui Fennat.

Din aceste lucrări putem desprinde ce este metoda nouă, a descinderii infinite, pe care Fermat o socotea ca un veritabil progres în arta demonstraţiei.

II. DESCINDEREA INFINITĂ

Iată acum textele rămase de la Fermat asupra acestei metode, metodă de care el era extrem de încîntat.

La finele cărţii a Vl-a a *Aritmeticii* lui Diophante, Bachet de Meziriac, editorul acestei lucrări în limba latină, de care am vorbit, a citat o serie de probleme. La problema numerotată nr. 20, Fermat face următoarea observaţie:

„Aria unui triunghi dreptunghi, exprimată în numere întregi, nu poate "[O][e]^v [cu] [ar]*[a] [unu]* pătrat. Vom da aici demonstraţia acestei teoreme, in-, aţa de noi, pe care am descoperit-o după o meditaţie laborioasă şi grea. • e s t gen ^de demonstraţie va provoca un progres minunat în problemele

«itr-o scrisoare adi'esată de Fermat lui Carcavi (1659), citim [12]:

'~ d=m P[entru] [c]â metodele care se găsesc în cărţi erau insuficiente pentru n?[11]^[1]"[1] propoziţii atît de dificile, am găsit, in sfîrşit, o cale cu totul -[a] P[en]tru a reuşi. Am numit acest mod de a demonstra *descinderea infi*-Jjg -^-am servit de ea la început pentru a demonstra propoziţiile negative, tă [eXern]P-[u]' că nu există un număr mai mic decît unitatea, că nu i pj? [mu]lţiplu de trei care să fie compus dintr-un pătrat şi triplul [r]ttret/[at]' [C]^ [nu] [ex]^[sta] [n]i[c]i [un] triunghi dreptunghi, exprimat înnume-fc[1]- a cărui arie să fie un pătrat.

[a] la K ^[u]^™[e]^ afirmaţii) se face prin cutayoyfiv *sit;* dSuvatov (redu-[s]^ .7l[ur]<i) în felul acesta: „Dacă ar exista un triunghi în numere întregi [1]t>a aria egală cu a unui pătrat, ar exista un alt triunghi mai mic

[5] Cannery, *op. cit.*, II, p. 43.

decît acela dat, care ar avea aceeaşi proprietate. Dacă ar exista un al ci ;i
mai mic decît primul, care să aibă aceeaşi proprietate, ar exista, pri_n/ ea<
raţionament identic, un al treilea, mai mic decît cel de-al doilea, care ar'-"1111
aceeaşi proprietate şi, în fine, un al patrulea, un al cincilea şi aşa mai deir^
coborînd la infinit. Dar fapt este că fiind dat un număr întreg, nu exist*^
serie infinită de numere întregi, coborînd de la el, mai mici decît acesta V
unde conchidem că este deci imposibil să existe un triunghi dreptuno-jj
cărui arie să fie un pătrat. b * a

Nu adaug motivul pe baza căruia inferez că, dacă ar exista un triuroi-dreptunghi de această natură, ar exista un altul de aceeaşi natură mai rp:'[1] decît primul, pentru că expunerea ar fi prea lungă si pentru că în ac^as't constă secretul întregii mele metode. Mi-ar părea bine dacă savanţi ca P_{as} cal şi Roberval sau alţii ar căuta acest motiv după indicaţiile mele'."

După cum se vede, Fermat opreşte explicaţiile date tocmai Ia cee-i ce este esenţial şi care constituie *„tout le my ster e de mă melhode".* El arat-" în ceea ce precedă, cum s-ar explica metoda „descinderii" la demonstraţiile apagogice, adică *ad absurdum,* care se aplică la dovedirea propoziţiilor ne^a-tive. Totuşi, în acelaşi loc, în continuare, el vorbeşte şi de aplicarea metodei „descinderii infinite" la propoziţiile afirmative. Iată, într-adevăr, ce scrie el: „N-am putut mult timp să aplic metoda mea la propoziţiile afirmative, deoarece pentru a ajunge la aceasta trebuie să faci un ocol şi o deviere mult mai dificilă. Astfel că, atunci cînd a trebuit să dovedesc că orice număr prim care întrece cu o unitate un multiplu de 4 este compus din două pătrate, m-am găsit într-o dificultate serioasă. Dar principii noi mi-au permis să ajung la această demonstraţie. Raţionamentul meu asupra chestiunilor afirmative este următorul: dacă un astfel de număr, luat arbitrar, nu este compus din două pătrate, atunci ar exista un număr de aceeaşi natură mai mic decît cel dat şi apoi un al treilea încă şi mai mic etc., coborînd la infinit pînă cînd se ajunge la 5, care este cel mai mic, care ar urma să nu fie compus din doua pătrate, si care este totuşi (compus din două pătrate), de unde trebuie^ inferăm, prin reducere la imposibil, că toate numerele de aceeaşi natură sînt, prin urmare, compuse din două pătrate."

în continuarea scrisorii către Carcavi, Fermat face aluzie la cîteva pr° bleme de aritmetică pe care le-a rezolvat prin aceeaşi metodă. „Am considera^ apoi unele chestiuni care, cu toate că sînt negative, nu sînt totuşi fără o HI dificultate, metoda pentru a practica descinderea fiind cu totul diferita precedentele, după cum este uşor de dovedit. Astfel sînt problemele urrnato

— Nu există nici un cub împărţit în două cuburi;

•

..•4_{Sn} ,— Nu există decît un singur pătrat [anume $5^2 = 25$] in numere i
«. 'i',; care mărit cu un binar să facă un cub; f
ue "î—Nu există decît două pătrate [anume $2^2 = 4$ şi !! ^{2}= 12t_. c
k-' mărite cu 4, dau ca rezultat un cub". V;T

Vom face aici o observaţie care din punct de vedere istoriceşte d-^ ^ de importantă: Fermat citează, printre

problemele rezolvate prin nie _ , demonstraţie denumită de el însuşi *metoda „descinderii infinite^.*
„descompunerii unui cub într-o sumă de două cuburi", şi declară ca a strat că este imposibilă în numere întregi. Această problema este ^ un caz particular al celebrei teoreme numite şi „marea teoremă a lui r ,, .; sau ..ultima teoremă a lui Fermat", după care este imposibil ca p[u]

Metoda descinderii infinite

i număr întreg să fie descompusă într-o sumă de două puteri *n .,1-3.* [a] „[ulU][ume]re întregi. Această teoremă se enunţă, în termeni moderni,

Astfel:

rezolvabilă în numere întregi. Sau încă: nu există 4 numere întregi $^{eS}\sim^{6}\{\ n\ (n > 2)$ care să satisfacă ecuaţia de mai sus. (Pentru $n = 2$, ecuaţia '^/'soluţii în numere întregi.)

S au ocupat cu căutarea demonstraţiei acestei teoreme, fără rezultate, -,' mai mari matematicieni — Euler, Legendre, Gauss, Lejeune-Dirichlet, Kummer şi alţii —, demonstraţie pe care Fermat afirmase că o găsise.

?ntr-adevă'r, iată ce însemnare făcuse pe *Arithmetic a* lui Diophante însuşi Ferm at:

Cubutn in duos cubos aut quadraîo-quadratum in duos quadrato-quadratos ct «encraliter nullam in infinitum, ultram quadrat-urn, potestatem in duas ejus-dem nominis fâs est divider e.

Ciijus res demonstrationem mirabilem sane detexi; liane margin-is exi-vuitas non caperet. (Cubul în două cuburi sau pătratul-pătratului şi în general nici o putere pînă la infinit dincolo de pătrat nu este posibil să fie descompusă in două [puteri] de aceleaşi nume. Am găsit cu adevărat o demonstraţie admirabilă a acestui lucru; [care] în îngustimea acestei margini nu ar încăpea.)

Totuşi, „demonstraţia admirabilă" pe care Fermat afirmă că a găsit-o nu a fost aflată printre notele lui. Dar afirmaţia lui a făcut să curgă valuri de cerneală şi mii de memorii au fost scrise asupra acestei teoreme celebre, iară să se obţină vreun progres substanţial.

Am văzut mai sus, din scrisoarea către Carcavi, că el afirmă a fi aplicat metoda „descinderii infinite" într-un caz particular, anume în cazul exponentului ecuaţiei lui Fermat $n = 3$. Din cauza aceasta, matematicienii au fost înclinaţi să creadă că această teoremă a fost demonstrată de marele matematician francez cu ajutorul acestei metode. Totuşi noi vom face o observaţie, cazata^ chiar pe textul acestei afirmaţii, şi anume: Fermat scrie că a aplicat Aceasta metodă unor chestiuni „care, cu toate că sînt negative, nu sînt totuşi *ara o^mare dificultate, *metoda pentru a practica descinderea fiind cu totul* Da '^*ta*.^*e Precedentele".* Această afirmaţie arată două lucruri: 1) că în cazul vabV*r ^ ecuatiei diofantice x^3 -f- $y^3 = z^3$, pentru a arăta că nu e rezol-a j-1 a ln numere întregi, Fermat a aplicat metoda descinderii infinite; 2) că de ~Cay^ea aces^tei metode în cazul acesta particular este „cu totul diferită" adev? lcarea ei ni alte cazuri. Dacă metoda descinderii infinite a servit într-a jug,.- Fermat să găsească cu adevărat „o demonstraţie admirabilă" lui n* e ^eoreme> atunci „secretul" (aşa cum afirma el însuşi) al metodei ^ a fost dezvăluit nicăieri.

siai rn ° • S °a aceasta este şi explicaţia pentru care, cu toate încercările celor a f0s^ an Jttatematicieni, demonstraţia „ultimei teoreme" a lui Fermat nu Teorein: e^a si^a-. Poate că tocmai fiindcă s-a căutat *o demonstraţie* a acestei met ,we' Ş1 nu *secretul metodei* lui Fermat. După ştiinţa noastră, această 0 an r ^ preluată aşa cum s-a înţeles intuitiv, fără a se face niciodată s| ey a ""^ai profundă a ei din punct de vedere logic. De acea ne-am propus aceasta metodă mai de aproape în studiul de faţă.

uJ;> III; APLICAREA EFECTIVĂ A ACESTEI METODE

Fermat a întrebuinţat efectiv metoda „descinderii infinite" într-un$_c$-particular al ecuaţiei diofantice

şi anume pentru $n = 4$, pentru a dovedi că, dacă aria unui triunghi este exprimată în numere întregi, atunci ea nu poate fi egală cu un Aceasta înseamnă, în termeni moderni, că ecuaţia

$$y^* =$$

sau

nu este rezolvabilă în numere întregi. Textul demonstraţiei pe care-1 dăm mai jos se găseşte în notele asupra *Anihmeticii* lui Diophante, publicate de Samuel de Fermat, de care am vorbit.[3]

Iată textul, pe care, pentru interesul lui istoric, îl redăm în limba latină, cum. a scris nota respectivă însuşi Fermat:

Si area irianguli esset quadratus, donantur duo quadrato-quadrati quorum differentia esset quadratus. Unde sequitur dări duo quadraia quorum ei summa ei differemia esset quadratus. Datur itaqne numerus compositus ex quadrato et duplo quadraii aequalis quadrato, ea conditions ut quadrati eum componentes faciant quadratum. Şed si numerus quadratus compositur ex quadrato et duplo alterius quadrati, e jus latus similiter compositur ex quadrato et duplo quadrati, ut facillime possumus demonstrare. Unde concludatur latus illud esse summum latemm circa, rectum tricmguli recianguli ei u num ex quadratis illud compcnev-tibus eff ic ere basem et duplum quadratum aequari perpendiculo.

illud itaque triangulum rectangulum conficietur a duobus quadraii s quorum summa et differentia erunt quadrati. Ai işti duo quadrati minor es proba-buntur primis quadratis suppositis quorum fam summa quam differentia faciuw quadratum.

Ergo si dantur duo quadrata quorum summa et differentia faciunt qţ^{la} dratum, dabitur in integris summa duorum quadratorum ejusdem naturae prier minor. Eodem ratiocinio dabitur et minor ista inventa per viam prions et se#^ per in infiniium minor es invenientitr numeri in integris idem praeştan ^. quod impossibile est, quia dato numero quovis integro non possuni c>an •••>./ in iniegris illo minores.

Iată acum traducerea acestui text: „

„Dacă aria unui triunghi ar fi un pătrat, ar exista două b:P$^{atra}_{căr0}$r căror diferenţă ar fi un pătrat. Urmează că am avea două pătrate a ^ sumă şi diferenţă ar fi pătrate. Prin urmare, am avea un număr pătrat c ^, dintr-un pătrat şi dublul unui alt pătrat, cu condiţia ca suina ^ două pătrate care servesc la compunerea lor să fie la fel un p^^' ,-^*y* dacă un număr pătrat este suma unui pătrat şi a dublului unui pătrat,

[3] *Diophanti Alexandrini Arithmeticorum libri sex et de numeris multang'"l-13," 3??-lentariîs C. G. Bacheti et Obseniationibus D. P. ăe Fermat, Senatoris Tolosani, V Comrnent*

Metoda descinderii **infinite**

ste la fel suma dintre un pătrat şi dublul unui pătrat, ceea ce pot ^dovedesc fără dificultate. [sa] c va conchide de aici că această rădăcină este suma celor două laturi

a fie -hiului drept al unui triunghi dreptunghi, astfel că unul din pătratele nte va forma baza, iar dublul celuilalt pătrat va fi înălţimea.

Acest triunghi dreptunghi va fi format deci de două numere la pătrat, - *r* suină şi diferenţă vor fi pătrate. Dar se va dovedi că suma acestor [C] nătrate este mai mică decît aceea a celor două dinţii, despre care s-a s la fel că suma şi diferenţa sînt pătrate. Deci, dacă se găsesc două a căror sumă şi diferenţă sînt [respectiv] două pătrate; se dau, prin însăşi, în numere întregi două pătrate care se bucură de aceeaşi proprietate şi a căror sumă este inferioară.

Prin acelaşi raţionament, vom avea apoi o sumă mai mică decît aceea. dedusa din prima şi, continuînd indefinit, se vor găsi totdeauna numere întregi din ce în ce mai mici, care satisfac aceleaşi condiţii. Dar acest lucru este imposibil, deoarece, fiind dat un număr întreg, nu poate exista o infinitate de numere întregi mai mici."

Primul care a reluat metoda lui Fermat a fost Leonhard Euler (1707— 1783). El a aplicat-o pentru a demonstra efectiv teorema: *„Nu este posibil sa se găsească două cuburi, a căror sumă sau diferenţă să fie un cub"* (Euler, *Y ollstăndige Anleitung zur Algebra,* problema 243).

După aceasta, ea a fost aplicată de mulţi matematicieni în demonstrarea unor propoziţii din teoria numerelor şi în special a unor cazuri particulare a marii teoreme a lui Fermat.

Vom reda acum o demonstraţie completă, făcută în stil modern, a teoremei citate mai sus, datorită lui Fermat, şi anume că „o suma de două bipă-trate nu poate fi egală cu un bipătrat". '

, ^[x]P[u]nerea pe care o vom face va ilustra metoda descinderii infinite, etapele prin care ea se desfăşoară.

Teoremei: Ecuaţia

(1)

"'' *«-f e soluţie în numere întreg.* *ţie*

în

numere întreg. Problema se reduce la demonstraţia că ecuaţia

$$x^* + r^4 = \sim^2 \qquad (.2)$$

soluţii în numere întregi, într-adevăr, ecuaţia dată se poate scrie

ş. $$*^4 + r^4 = (*^8)^2.$$

(3)

r dacă ecuaţia (2) nu admite soluţii întregi, atunci şi ecuaţia

i } • d°uâ v6 - rezo^vată î*1 numere întregi. Altfel spus, dacă nu există o sum Pătrat 1Patr?te egală cu un pătrat, atunci, deoarece $z^* = (z^2)^2$, adică un este şi Un pătrat, ecuaţia (1) nu este posibilă în numere întregi.

au un ^P.âm de ecuaţia (2). Dacă *x* şi *y* nu sînt prime între ele, adică dacă Cesar a 1VJZor comun *d,* ceea ce se scrie *(x, y) = d,* atunci si *z* are în mori ce§t divizor

: într-adevă±, în CazuMcesta, x — d-% şi $y = dy^$ Introducînd în (2), obţinem

Deoarece membrul intîi al acestei ecuaţii este un număr întreg prin şi membrul al doilea trebuie să fie un număr întreg şi deci z este in mod divizibil cu ^{2}. Deci

t Introducînd în (2), obţinem

': *îrf⁴

~ Simplificînd cu d^*,

•^ +

Prin urmare, dacă ecuaţia

x

admite soluţii neprime între ele, atunci admite în mod necesar şi soluţii prime, şi invers. *Va.* fi de ajuns să demonstrăm că ecuaţia aceasta nu admite soluţii prime, pentru ca să nu admită nici soluţii neprime. Aşadar, putem presupune ca în această ecuaţie $(\%,y) = 1$.

Un al doilea punct pe care-1 vom menţiona, mai înainte de a trece k aplicarea propriu-zisă a metodei lui Ferma t, este că ecuaţia lui Fermat ao-mite soluţii întregi pentru exponentul $n = 2$. într-adevăr, după cum se ş*ie-ecuaia

admite soluţiile întregi date de formulele

- z

$$= a^2 + 6^2.$$

Dacă se dau lui a şi b valori întregi arbitrare şi prime între ^e/|j$_i$ a nu introduce factori comuni inutili), se obţin, pentru x, y şi z, v. °n$_{ic}$i$_e$ care verifică ecuaţia dată, deoarece formulele de mai sus o verrn^{ca}

$$(2ab)^z + (a^2 - 5^2)^2 == (a^2 - f - \&^2)^2.$$

Să trecem acum la demonstraţia, prin descindere infinita, ^{a} că ecuaţia

x^* -r V⁴

c- presupunem ca această ecuaţie admite o soluţie întreagă, fie aceasta , Z_0 .Atunci avem

$$(4)^2 + (.\}'5)^2 = 4:,' \quad i''$$

fu alte cuvinte, x_t, z_0 formează o soluţie a ecuaţiei $x^2 + v^2 = z^2$. rlnoă cum am menţionat mai sus, ecuaţia aceasta are soluţiile întregi ^ar'"'mate (toate) prin formulele (I). Astfel, avem

$$rg = 2ab \qquad \text{(II)}$$

?,iau* o Prima egalitate se mai sene •»trntr;q/<f /;i/ob ')b

care este ecuaţia (4), şi, prin urmare, soluţiile ei sînt de fonnaRf LJacă w.gi -;/. sînt două numere întregi arbitrare, atunci ele pot fi scrise:

$$x_n = «j\ 2 — n^2$$

$$b = 2w« \qquad \text{(III)}$$

$$a = w^2 \text{ -f- } «^2.$$

Considerînc! acum valoarea ji'j = $2ab$ din (II), şi înlocuind pe a şi 5 cu valorile lor din (III), obţinem

$$TJj = 4mn(m^2 \text{ -f- } «^2),$$

^'ca expresia 4mw (w^a -f n^2) trebuie să fie un pătrat perfect. Cum m şi n -^nt consideraţi primi între ei şi cum m^2 -f- n^2 este un număr prim şi cu m •• ™ n, urmează că fiecare din aceşti factori ai lui $vî)$ trebuie să fie un pătrat -'er ect, adică trebuie să existe nişte numere întregi $'p$, q şi r, aşa fel ca să avem

$$m = p^2;\ 11 = if;\ m^2 + -n^2 = f^2.$$ ^au, dacă

înlocuim valorile lui m şi n în ultima egalitate,

obţinem

$$P^4 \text{ -f- } (f = r\text{-},$$

! ţ ? primi intre ei, (p,q) = l .

'-cuat-'^ j³'-',11113 "-1 raţionamentul nostru la o ecuaţie care are exact forma

Tic« de la care am plecat.

'-vi, • 0 „ f cuvinte, dacă ecuaţia $x^{.l} + i'^4 = s^2$ admite soluţia întreagă a* Presun' atu nci ecuaţia ^>⁴ -f <7⁴ = >'² admite o soluţie întreagă (deoarece , " P s ca p_t g_t r sm t numere întregi).

rpl-aţi1: re aceste soluţii întregi $(x_0, y_{„}, \sim_0)$ şi (P, q, r) există rirmătoarele

obţinute prin înlocuirea lui *a* şi *b* prin valorile lor respective în functi
si g. .

Valoarea lui z_0 mai poate fi scrisă şi astfel, dacă ţinem seama de ţiile dintre *m, n si p, q, r:*

Din care rezultă

$$z_a > r.$$

Conchidem: dacă există un număr întreg $\sim_0$, aşa fel că pătratul lui est
o sumă de două bipătrate

atunci există un număr întreg *r* mai mic decît $\sim_0$, al cărui pătrat este o sumă de două bipătrate:

Rezumînd raţionamentul nostru, putem spune: daca există trei numere întregi $x_0, y_0, z_0,$ aşa fel că între ele există relaţia

atunci există alte trei numere întregi $x_{lt}\ y_{1:}\ z_1$ care au aceeaşi relaţie între ele (unde Zj este mai mic decît :;$_0$):

Considerînd acum ultima relaţie, putem, în virtutea aceluiaşi raţionament, să afirmăm: dacă există trei numere întregi x_{it} *y-j., Zi,* între care exist" relaţia de mai sus, atunci există alte trei numere întregi $x_z,\ yz,\ ^z z,$ un ": este mai mic decît ^ (şi deci şi decît ;.'$_0$), care au aceeaşi relaţie între ele.

v* 4-

în felul acesta „deschidem" de la soluţia presupusă la o altă ~° '^
dacă există un număr întreg $\sim_0$ al cărui pătrat se descompune într-o ^
de două bipătrate, atunci există un număr întreg z_{it} mai mic decît *Zţ,* ^ ^
descompune într-o sumă de două bipătrate; pentru acelaşi motiv exl"^tr-e
număr întreg z_2, mai mic decît z_l (şi deci decît z_0), care se descompune^ ^,
sumă de două bipătrate; apoi va exista un număr $\sim_3 < z_2 < -i.$ < "° iai Jf
va bucura de aceeaşi proprietate; apoi $z_4 < zz < -2 < *i < -o$ -?[1] a'
parte la infinit. ^ ^
^tr»[1 ft]

Presupunerea noastră că există un număr întreg r_0, al cărui p< aj.-.-
descompune într-o sumă de două bipătrate, conduce în mod necesa
maţia că există o serie infinită de numere întregi mai mici decît -o
aceeaşi proprietate. ^ *$$•*
P[1].'

Dar între un număr dat şi zero (este vorba de numere

natm[a] ^ ^yii' exista o serie infinită de numere întregi (Fermat, după cum am ^ '^^$_{e}$s| [Jjl]'' „fiind dat un număr întreg, nu pot exista o infinitate de numere u

r>e care am admis-o că ar exista iramere
>îirtregi"c'are
: '. . ,ibTi,.-i <.;--ob • . .
ec«ᵃtⁱᵃ , /MMrtn-o .. •'••ion
l .c

•-id la un rezultat absurd, trebuie respinsă, şi deci nu există numere ᶜ°f „[C1]care verifică ecuaţia dată. întreg ^ astfel aplicată în mod concret metoda „descinderii infinite" într-un

caz dat.

IV. FONDUL LOGIC AL ACESTEI METODE

n;

Ferma t însuşi situează metoda descoperită de el printre argumentările de tipul ctTtaycoyi'iv *dq* u5î>vaTOV, adică „reducerea la absurd". După cum am văzut, el precizează că metoda se aplică şi în cazul propoziţiilor negative, şi ia cazul propoziţiilor afirmative.

A. în cazul propoziţiilor negative, el face următorul raţionament, csre in schemă poate fi redus la cinci trepte astfel:

1°. Vrem să demonstram că nu există numere întregi care au o anumită proprietate.

2°. Presupunem ipoteza contrară că există astfel de numere.

3°. Această ultimă ipoteză conduce la implicaţia- că există numere mai mici decît numerele presupuse că au proprietatea considerată.

4°. Implicaţia generală 3°, detaliată, arată că, din ipoteza că ar exista nişte numere date, avînd proprietatea considerată, rezultă concluzia că ar reoui să existe o infinitate de numere întregi mai mici decît cele considerate, cs-re se bucură de aceeaşi proprietate.

avp_ 3 .- Dacă „descindem" însă de la un număr întreg natural, nu putem *. u ° lnunitate de numere întregi mai mici decît el, deci ipoteza considerată ir^? -e plecare a raţionamentului nostru este imposibilă ; prin urmare, rr:tt f contrară este valabilă, anume că nu există astfel de numere avînd pro-• >ietatea _ considerată.

4cele a:-' j U cazul propoziţiilor afirmative, etapele „descinderii infinite" sînt aiai ciifj -,^r Prºblema, după cum am văzut că subliniază însuşi Fermat, este ac6şţe e^Ua Şi necesită multe ocoluri. Iată în rezumat cum descrie Fermat

p ^e \Vezi> mai înainte, scrisoarea către Carcavi) : lr'?i de f0 1G S^ Demonstrăm propoziţia (afirmativă) că toate numerele in-

2~ pITna ^^ + i se pot descompune intr-o sumă de două pătrate.

°Ce5Sîa'(ad'eS_U^Unem ^Poteza contrară, că un număr avînd proprietatea j ica de forma *4k* + 1) nu este compus din două pătrate.

Jttlpus "din01 j1 mic decit acel dat- de aceeaşi formă (4/; -f 1), care nu este , jm două pătrate.

'c <je'? caţia generală 3°, detaliată, arată că, oricare ar fi numărul sunv-L Ce^, considerat, avînd forma *4k + l,* nu se poate descompune de două pătrate. Dar

T.' rnjnif£r m 6'Za aceasta conduce la concluzia generală că atunci ar exista

de forma aceasta si care este 5 = 4.1 -j- l, vedem că el se descompune
sumă de două pătrate: 5 = l[a] -J- *2-.* Am ajuns la o contradicţie.

H

5°. Ipoteza considerată că ar exista numere de forma aceasta, Car
au proprietatea considerată, conducînd la o contradicţie, trebuie resn' ^
şi deci ipoteza contrară este valabilă: orice număr întreg de forma -if i[Si]
se descompune într-o sumă de două pătrate. T'

Ceea ce voim să subliniem în această metodă este faptul, recunos şi de Fermat, că este o metodă de raţionament prin *reducere la absurd.* Fond' acestei metode create de Fermat constă într-o implicaţie. Reamintim *?* în scrisoarea către Carcavi, el singur scrie : „Nu adaug motivul pe baza cărui-inferez că, dacă ar exista un triunghi de felul acesta, ar exista un altul *L* aceeaşi natură mai mic decît primul, pentru că aceasta ar necesita o expunere prea lungă şi pentru că în aceasta constă *secretul* întregii mele metode".

Cu alte cuvinte, conform cu afirmaţia însăşi a lui Fermat, demonstraţia implicaţiei „dacă există un triunghi dat cu o anumită proprietate, atunc: există un triunghi mai mic cu aceeaşi proprietate", este „secretul" şi dec: fondul metodei lui.

Să luăm teorema demonstrată mai sus, anume că ecuaţia $x^* - v^4 = :$ nu are soluţii în numere întregi. Aceasta vrea să spună: daci există un număr ~ al cărui pătrat se descompune într-o sumă de două bipa-trate, atunci există un număr *z*| mai mic decît *z,* care are aceeaşi proprietate. Adică, dacă teorema este valabilă pentru un număr *s,* atunci ea este valabili pentru un alt număr *Zi,* cu *z^* < ,~.

Să scriem, .pe scurt *T (z),* teorema pentru numărul 2 şi 7'(~i)> [teoreitt] pentru *Zi.* Avem implicaţia

Aceasta este implicaţia generală, „secretul" şi fondul metodei „ [l]-cinderii infinite".

Să presupunem că notăm semnul de negaţie cu ~. Vom avea se tizate cele două cazuri, de care am vorbit mai sus, după cum urmează. ^

A. Să presupunem că voim să demonstrăm o propoziţie n^o ^,..
anume ~ *T (z),* ceea ce vrea să însemne că teorema considerata nu e?
bilă, oricare ar f i numărul *z.* .
_-.;J

Presupunem că este valabilă negaţia acestei propoziţii, !"(-)•
ipoteză duce în mod necesar la implicaţia

.

$$T \hat{} \hat{} T \hat{} \cdot \quad \cdot \quad \cdot \hat{}$$

Această implicaţie cuprinde toate cazurile particulare, [3]-^[c]^^[f'''] ipoteza ar fi valabilă pentru o serie infinită de numere întregi mai m

Metoda descinderii infinite

•x ->r v .OTV 2X2.) -» rfow-i) *yi .-i !••' -v/-

$\sim_0 > i'! > r_2 > \bullet \bullet \bullet > z_n > z_n$ -j- l > • • • uit

n- r între '..n număr natural dat şi zero nu pot exista o infinitate de nu-t ale Geci ipoteza că *T (z)* ar fi valabilă trebuie respinsă, şi prin ur-mere nai , valiabilă.

re- I~Jl- |~> ,

- - „ , , , , . „ , ...

B Acelaşi mers îl are acest mod de a demonstra şi in cazul propoziţi-

ilor afirmative.

Vrem să demonstrăm că teorema *T (s)* este valabilă pentru orice număr ural *z* care are o anumită formă. Atunci se presupune că ipoteza contrară este valabilă, adică ~7».

Se demonstrează apoi implicaţia generală

unde *z* şi Zi sînt numere care se bucură de anume proprietăţi sau au o anumită formă. Această implicaţie generală se detaliază astfel: dacă există un număr z, de această formă pentru care *r->T(z)* este valabilă, atunci există de asemenea un număr z_t de aceeaşi formă pentru care ~ *T (z)* este valabilă (unde îi < z_0); dacă există un număr z_1 de această formă pentru care ~ *T (z)* este valabilă, atunci există, de asemenea, un alt număr z_2 pentru care teorema ~ T (z) este valabilă (unde $\sim_2 < {}^{z}i)$ etc. Ceea ce se scrie:

~ $T(z_0)$ -+ -

~ rfr) -

ffnarc:' **fio** DJJÎ'J

.....«''Tliâ '!/ iTOJ.

, > • • • >

-'au că H • - — *n d°ua nioduri că ipoteza făcută nu este posibilă: 'l exista . escmz m d" de la un număr natural de o anumită „formă", nu ^ ttiic de^f16 ^ ^ zero ° infinitate de numere întregi; 2) sau, luînd un număr ^abilj. DC1 numărul z_0, avînd aceeaşi structură, se constată că teorema este t$te făcutf esupunerea că nu e valabilă este atunci absurdă şi demonstraţia

pf- Coi Qpone t °^ ™ me^0(ia „descinderii infinite" intră ca element esen-5^ care Sg ^nt metoda „inducţiei matematice" sau „inducţiei complete" :4p nî fiind t lefte ° „formulă de recurenţă", nucleul acestui tip de raţio-:[ţf ^ái bine °cmai o implicaţie generală. Pentru aceasta, şi pentru a se putea '^i irjpi ,^Olnparaţia dintre cele două metode, vom expune succint această

a.

V. METODA INDUCŢIEI MATEMATICE

Vom începe prin a expune o demonstraţie efectivă prin „inducţie rn t
ică", pentru a putea mai uşor să-i sesizăm structura ei logică. '

e"

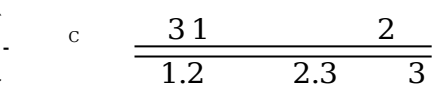
Să găsim, prin această metodă, formula care dă suma seriei:

$$1.2 + 2.3 + 3.4 + \dots + n(n+1) + \dots$$

Să considerăm sumele respective pentru $n = 1$, $n = 2$, $n = 3$, ^

$$s_1 = \frac{1}{1.2} \quad 2$$

)>3" • rji^
';ud<.' •>!•-



După cum se vede pentru Si numărătorul rezultatului este chiar indicele sumei şi numitorul este acelaşi număr mărit cu o unitate; acelaşi lucra ii

observăm pentru *S-2* = — ; pentru Ss = — etc. Sîntem înclinaţi să tragem
3 4

concluzia, prin *inducţie,* că, oricare ar fi suma *S„,* rezultatul va fi egal cu —*T*~,

Am trece atunci însă de la o verificare a unui număr limitat de cazuri la un n măr nelimitat de cazuri, şi inducţia ar fi o inducţie incompletă, şi nu u completă sau matematică.

Pentru aceasta va trebui să stabilim o formulă generală de recureo,j
care să arate că formula de însumare a termenilor seriei este valabila pe[1]
oricare număr întreg *n.*

^

Să presupunem deci că formula este valabilă pentru un număr i -[l] *n,* cu alte cuvinte că avem

» + l

u S«[C];

Să considerăm acum S_{B+}i, adică suma termenilor seriei P[e].'j[aca]r<:-[rf] cesorul lui *n.* Această sumă se va compune din toţi termenii serie ^ va adăuga termenul următor, a cărui lege de formare este data de in -, ^„tf siunea termenilor. Dacă formula sumei „indusă" este adevara , *S „+i* va trebui să avem

. » + l

comp[une] dm [suma] tuturor termenilor din care este compusîl'

par [5]«J *se* plus termenul următor., care este-——— *1* —- :

•->#' *F** ^*n* ~*T*- !)(% "p 2*J*

$$(n + 1)\,(n + 2)$$

am presupus că pentru S_n formula sumei seriei este valabilă, deci;

2) 2
)

$$(» + !)(» + 2) \quad » \text{-f } 2$$

\mstabilit deci următoarea implicaţie: dacă formula sumei este valabilă centru *n,* atunci ea este valabilă şi pentru *n* + *l :*

$$S_n \text{ —> } S_{n+i}.$$

Dar s-a verificat mai sus că formula

$$S_{„} = \frac{\cdot}{n\text{-}|\text{-}1}$$

este valabilă petntru *n* = | , deci ea este valabilă şi pentru *n* = 2 ; dar, dacă ea este valabilă pentru *n* — *2,* atunci ea este valabilă şi pentru *n* = 3 după formula (1) şi aşa mai departe. Ceea ce se poate scrie după cum urmează: S-a stabilit implicaţia generală (formula de recurenţă) :

Dar s-a verificat că formula este valabilă pentru *n* = 1. Deci

$$02 \sim> 03$$

$$S \text{ —* } S$$

•^curn pentru orice număr întreg *n.*

i) Se ?,?m formula metoda „inducţiei complete" în două etape: un „ Ş implicaţia generală că, dacă o teoremă este valabilă •^ s-ur p; î' ral *n,* atunci ea este, în această ipoteză, valabilă şi - <=-orul lui *n,* anume *n* + 1. Ceea ce scriem:

$$T(n) \text{ -> } T(n + l).$$

^ ^-a

om t că teorema este valabilă pentru un număr dat *n₀;* ea următoarele implicaţii:

$$T(n_0) \text{ -> } T(n_n \text{ 4- } 1^$$

T(«„ + 1)-> T(«o + 2)
r(»„ + 2) -» 7>$_0$ + 3)

Deci teorema este valabilă pentru orice număr întreg.

Procedeul acesta, al inducţiei matematice, este aplicat, după
poate vedea, şi în „descinderea infinită" a lui Fermat, cu o mică var'
pe care o vom sublinia în cele ce urmează.

VI. ANALIZA LOGICĂ A INDUCŢIEI MATEMATICE

După cum se ştie, H. Poincare a crezut că tipul raţionamentului mat matic, prin excelenţă, este inducţia matematică sau completă. După celebri matematician francez, „silogismul nu poate să ne înveţe nimic esenţial nou şi dacă totul ar trebui să fie scos din principiul identităţii, totul ar trebui s se reducă la acesta. Se va admite oare că enunţurile tuturor acestor teoreme, care umplu atîtea volume, nu sînt decît moduri deturnate de a spune J este *A* ? "[4]

Ar exista astfel o serie de raţionamente de genul acesta, dintre caic „inducţia matematică" este numai un exemplu, după Poincare, deşi despre alte raţionamente de acest tip nu a vorbit nimic.

Dacă urmărim expunerea lui Poincare, putem înfăţişa procesul ratio ci nativ al recurenţei în felul următor.

Pentru a stabili o teoremă în care intervine un număr natural *n, T (n)* se dovedeşte:

a) că teorema este adevărată pentru *n* = l (sau *n* = 0), adică

b) că, dacă teorema este adevărată pentru *n,* atunci este şi pentru *n + l,* adică adevărul teoremei *T (n)* justifică teorema

T(n)-+ T(n + l).

Procesul deductiv pentru enunţurile teoremei generale este u • - . .

Teorema T(l) este adevărată; în virtutea implicaţiei (1) este *T(2) ;* dacă T(2) este adevărată, atunci, în virtutea relaţiei (1), este T(3) etc.

Deci *T (n)* este adevărată oricare ar fi *n.*

Examinînd raţionamentul acesta, Poincare nu poate sa n^ ^ ^ *p* avem de-a face aici' tot cu silogisme, şi anume cu „o infinitate .^^ în cascadă"[5]. Considerarea infinităţii de concluzii ale acestor s =<> a le construi pe toate — *fără a putea să le construim pe toate* -7 ^ ^ unică, se datoreşte unei posibilităţi de sinteză pe care o are m

[4] **H. Poincare,** ***La*** *Science ei l'hypothese* (Paris, 1902), p. **9.** ***s*** **H. Poincare.** ***o-b. cit.,*** **n. 20.**

re Nu în silogismele acestea stă puterea creatoare a raţionamen-j-jpâ PoifiC -*unei* seni infinite, care ne conduce la teorema generală, tului, ori care s-au ocupat în special de problema raţionamentului •* '"anume Davai şi Guilbaud,-au accentuat foarte bine că nu este ;a • • de ^ serie de silogisme" (cum credea E. Goblot în al său *Trăite* vorba aic ^ ^ *infinitate de silogisme* [6]. ,;V ^»p^ g crăseşte însă că această metodă de demonstraţie nu poate fi

- 'ci la regulile simple de logică, nici nu poate constitui o axiomă de redusa , presupune seria numerelor naturale, deci nu poate fi ante-;0g-ica, - j jj_ Mai curînd seamănă cu postulatele geometriei, care sin t (..-j deghizate (după H. Poincare). Dar acest mod de a acţiona nu este - itional: el implică o putere spontană a minţii noastre şi este indispen- n°Vl în aritmetică, de unde denumirea lui: *axioma, inducţiei matematice. ~"* Isadar, raţionamentul matematic, prin recurenţă nu este susceptibil, după Poincare, să aibă o justificare logică si se bazează pe o intuiţie originară, care este de natură matematică. Aceasta este teza generală a lui Poincare: deoarece silogismul este tautologic, el nu poate adăuga nimic premiselor, q deci, în concluzie, nu putem regăsi altceva decît datele de la care am plecat. \stfel, fiecare teoremă nu ar fi nouă decît pentru că ar interveni o axiomă nouă. Cum acest lucru nu se întîmplă, urmează că inteligenţa noastră ar face uz de diverse principii sintetice, cum e axioma de inducţie completă şi cum ar mai fi şi altele, din care Poincare nu ne-a dat nici un exemplu, şi care ar !ace ca silogismul, plus axioma respectivă care funcţionează simultan cu operaţia silogistică, să constituie o operaţie logică creatoare.

Goblot a adus raţionamentului prin recurenţă două obiecţii[7]:

!,) nu se aplică decît seriei numerelor naturale;

2) conţine cel puţin o demonstraţie de care nu poate da seama.

In ceea c'e priveşte prima obiecţie, Daval şi Guilbaud au arătat (în lu- tată) că raţionamentul prin recurenţă este numai un exemplu, în

'nsup ^ singurul mod de a raţiona în matematici. De altfel,

jl "u?J -^ care, declară în *La Science et l'hypothese,* că există o mulţime de

tici care se bazează pe o sinteză efectuată de intelectul

•"-curent- ^ ^ * P ^ Goblot însă decisivă: raţionamentul prin •: gresn-" ? t^ ° demonstraţie care este mai importantă decît trecerea ?°Prietat« ărul următor, căci, demonstrind că, dacă

pentru *n* ea este adevărată şi pentru *n* -f- l,

legitimitatea acestei treceri.[8] Dar' tocmai acesta-i

ri} p acesta este trecut cu vederea la Poincare. Raţiona-

Pune G v,V ă U P astfel deci\să extindă aplicaţia unei proprie-ortă dm° ' nu Să ° demonstreze- într-ade\-ăr, demonstraţia aceasta ?« « nte : 1° se demonstrează că o proprietate 'adevărată Ş .? 11 *n* ~ *i }* 2° se aplică recurenţa, adică dreptul

în *f* j obţinut în primul moment al

demonstraţiei.

" "^Ste retjV[066]^ ce este important este partea întîi a demonstraţiei, care .ia de recurenţă, partea a doua nefiind decît o aplica'ţie a ei.

--'-se v .
' t" 5(2 ^.i T? T~.
• - - GobJof ^' -Daval şi G. T. Guilbaud, *Le Raisonnemeni mathvmntin-"* '"- ' " '" Gob] *i Tra ite de logique,* p. *260.*

Wittgenstein şi soluţia paradoxelor

I. INTRODUCERE

ĭ-

Ştim -puţine lucruri despre viaţa lui Wittgenstein şi acestea sint mai mult '•rîe consemnate de foştii lui elevi Malcolm şi von Wright. Ei ne informează ea Wittgenstein nu era un erudit, că el era un geniu spontan, si că opera lui •.-st c mai puţin o originală organi/.are a ideilor altora sau ale lui proprii, cit mai ales o colecţie de intuiţii intelectuale. Această aserţiune este confirmată de faptul că nici *'1'i'itdiitns logica-p/iilosopliicHs* (prima lucrare a lui Wittgen-•-tein, care 1-a iacul celebru) şi nici *l'hilttsophischc Ciitcrsitchitngen* nu sînt teorii expuse sistematic, ci numai însemnări lapidari- şi aforistice ale unor fulguraţii intelectuale.

Originea inspiraţiei lui este greu de stabilit şi, în afară de operele lui H"< ge şi Russell, care, după propria lui mărturisiri[1], 1-au influenţat într-un mod determinant, nu avem nici o altă indicaţie din partea lui asupra influenţelor pi- care le-a suferit, în ceea ce priveşte logica Evului Mediu, nu putem spune dacă şi în ce măsură Wittgenstein a cunoscut-o. Ştim, totuşi, că el a menţionat deviza lui Ockam in *I'ractiilus,* de două ori. La 3.328 el scrie: ,,I)acă un semn nu este *întrebuinţat,* el este fără semnificaţie. Acesta este sensul devizei lui Ockarn." Şi la fi.47321 găsim: ,,Devi/.a lui Ockam nu este arbitrară sau o regulă justiiicată prin succesul ei practic: ea spune că elementele simbolice care nu sint necesare nu semnifică nimic".

Putem infera din aceste două propoziţii că filosofia lui Ockam era cU" noscută lui Wittgenstein? Sau chiar că întreaga loică a Evului Mediu îi f'
îamiliară? Nu putem face o astfel de afirmaţie, cu atit mai mult cu cît
lui Ockam a devenit în filosofie un fel de aforism pe care Wittgenstein]
să-1 cunoască fără a-l fi citit pe Ockam. Această lege de *eeonor,ne a gî-*
scare fusese enunţată si de alţi scolastici) se găseşte în tratatul lui Ock^
purtînd titlul *Super qiiatnor libros scntentiarum* (Lion, 1495): *Nuiii_*
nendo est pluratitas sine necesitate („Niciodată nu trebuie să intreburfl
mai mult fără necesitate"). Sau sub o altă formă, cum apare în tratatul *Stt?*
toiius togicae: Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora („Este ne
sitor să faci prin mai mult, ceea ce poţi să faci prin mai puţin").

tgcnstein. cunoştea logica lui Ockam. Dar există un mare logician seen[3]-Peirus de Allyaco. a cărui concepţie despre paradoxe şi soluţia lor este [a]Pr<L-r identică cu aceea a lui Wittgenstein. (A - supra în, volum.) Să fie numai oco' j:

•ăenţă? Wittgenstein însuşi refuză să indice sursele ideilor sale. El scrie înp^,,^

rvjsoii, nu eu s*nt ac el[a] care voi decide, într-adevăr, ce am scris aici nu are J' j o pretenţie de noutate în punctele de detalii şi de aceea nu dau nici o sursă, j!- cauză că îmi este indiferent dacă ceea ce am gîndit a mai fost gîndit îna-• Va niea ^e [a]ltci[n]e[va]-" Această afirmaţie, a cărei sinceritate este evidentă, l cp dificilă încercarea de a descoperi legătura de inspiraţie cu ideile logici-•p-lui scolastic citat mai înainte.

încercarea noastră are un întreit scop:

1) De a arăta că Wittgenstein oferă o soluţie antinomiilor Iogico-ma-teinatiee, care, după părerea noastră, nu a fost luată în considerare pînă acum, numai din cauza conciziunei ei.

2} Să arate că această soluţie nu respinge teoria tipurilor (a lui Russell), ri o interpretează numai în modul cel mai simplu.

3) Să explice că soluţia lui Wittgenstein este identică, în esenţa ei, cn soluţia dată paradoxelor numite *Insolubil ia* de celebrul logician scolastic Prtrus de Allvaco f Pierre d'Ailly).

Vom mai adăuga că aceia care s-att ocupat de exegeza lui Wittgenstein au neglijat această problemă si soluţia dată de el. Numai un autor, şi anume ilax Black (in lucrarea *A Companion Io IVittgen-stein's Tracfatus),* a acordat oarecare atenţie acestei probleme, dar numai în legătură cu teoria tipurilor. George Pitcher fi n '/'/.'(' *P/iilosoptiv of Wittgenstein)* nici nu citează problema paradoxelor ca ne o problemă tratată de Wittgenstein, sau soluţia oferită

II. TKOR1A SIMBOLISMULUI

Chiar dm ..Prelată" la *Tractatns,* Wittgenstein indică scopul lucrării sale, care este ,,de a trasa o limită expresiei gindirii", pentru că problemele "losofiei sînt ionnulate in mod eronat, după el. şi metoda de a le formula se bazează pe neînţelegerea logicii limbajului nostru. Mai departe, Wittgenstein sene:

3.323 in limbajul vieţii obişnuite se întîmpiă adesea ca acelaşi cuvînt •;[d] semnifice in două moduri diferite — şi de aceea aparţine la două simboluri ^eriţe — sau ca două cuvinte, care semnifică in moduri diferite, să fie apli-[aie] m acelaşi mod in propoziţie.

-x324 Astfel se nasc cele mai fundamentale confuzii fele care este plină [llUr]eaga filosof ie).

[Caro] ,-[x]325 Pentru a evita aceste erori, trebuie să întrebuinţăm un simbolism [exc^uc'e]< neintrebuinţînd acelaşi semn pentru simboluri diferite si semne în acelaşi mod cinci ele semnifică în sensuri diferite. deci, care ascultă de regulile gramaticii *logice* — ele sin-

[ş]; '^[im]bolismul logic al lui Frege şi Russell este un astfel de limbaj, care, ^X,[ml] exclude erorile.)

[v lnte]m astfel in prezenţa unei teorii generale a sofismelor. Mai întîi, vjj s[e.ns]tein face o subtilă distincţiune între semn şi simbol. Un semn poate ! , dar poate fi în mod simplu numai un semn. Un semn devine un [na]i cinci are întrebuinţare semnificativă (3.326). ,, Semnul determină

[f0 llr]

Cu alte cuvinte, şi pentru a rezuma ideile lui Wittgenstein, putem să c o gramatică logică a semnelor, fără a lua în consideraţie semnificaţiile j? simbolice, pentru că acestea trebuie să fie vide de orice conţinut. Sau, cu y bele lui Wittgenstein: „în sintaxa logică înţelesul unui semn nu trebuie joace niciodată vreun rol; ea trebuie să fie stabilită fără vreo menţiune re tivă la *semnificaţia* vreunui semn; ea trebuie să presupună numai descriere, expresiilor" (3.33). Aceasta este concepţia lui Wittgenstein despre simbolist, şi sintaxa logică. Şi ea pare incontestabilă. O logică formală (logica simbol^ trebuie într-adevăr să neglijeze orice conţinut, altminteri nu mai este forrnalj' Şi aceasta este condiţia pe care Wittgenstein o pune oricărui sistem logic semne.

Ideile acestea ale lui Wittgenstein se găsesc şi în lucrarea lui A totel *De Sophisticis elenchis* (165 a 7; 169 a). Iată ce spune Aristotel: „U dintre motive, cel mai natural şi cel mai obişnuit [cauză a sofismelor], e cel care ţine de întrebuinţarea cuvintelor, fiindcă într-o discuţie nu esfc posibil să aducem lucrurile înseşi, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvin-tele care le simbolizează. Astfel noi credem că ceea ce este valabil pentrs cuvinte este valabil şi pentru lucruri [...]. Numărul cuvintelor este finit; ca şi numărul ideilor, în timp ce numărul lucrurilor este infinit. De aceea, aceeaşi idee şi acelaşi cuvînt trebuie să desemneze mai multe lucruri [...], Aceia care nu cunosc puterea de semnificaţie a cuvintelor fac paralogisme.' Aristotel adaugă mai departe: „Este foarte greu să deosebim ce fel de lucruri sînt semnificate de acelaşi cuvînt şi ce fel de lucruri sînt semnificate de cuvintt diferite. Cine poate să facă această deosebire este foarte aproape de adevăr.

III. RESPINGEREA TEORIEI TIPURILOR?

Cea mai importaiAa soluţie propusă pentru paradoxele logico-matema-
tice este aceea dată de Bertrand Russell şi numită chiar de el „teoria tipurilor;
După această teorie, nici o clasă nu poate fi formată dacă ea conţine membn
care nu pot fi definiţi decît cu ajutorul clasei ai căror membri sînt (princip*
cercului vicios). Sau, pentru a exprima lucrul acesta altfel, o clasă este oenti"
ţaţe logică care presupune o funcţie propoziţională *q(x)*; notînd clasa ct
x(<şx), expresia *<ş[x(ox)]* este fără sens, fiindcă argumentul unei ^UI1j'
nu poate fi clasa determinată de însăşi funcţia dată. Astfel de expresii sînt P.
minate de Russell ca fiind „fără sens" *(meaningless),* în virtutea princip^
cercului vicios. Ca urmare, Russell a fost obligat să clasifice conceptele c"
ajutorul „tipului" lor: obiecte, proprietăţi ale obiectelor, proprietăţi ale P^
prietăţilor etc. O astfel de diviziune a conceptelor conduce repede la concW2'
că nu este posibil să se aplice o proprietate de un tip oarecare, ei însă?1'
numai unui concept de un tip imediat inferior. ;

Wittgenstein crede însă că teoria lui Russell este eronată în *f^r ^ aceasta.* Care sînt motivele lui Wittgenstein pentru a respinge forma ace teorii, aşa cum a fost prezentată de Russell? Ele sînt expuse în niod^ în propoziţiile 3.331, 3.332, 3.333 din *Tractains,* şi pot fi împărţite în dou[a]
gumente:

1) „Eroarea lui Russell se arată în faptul că emmţînd regulile sern[11]'' * el trebuie să vorbească despre semnificaţia acestor semne." Aici WittgeH'

• ta asupra imposibilităţii de fapt a unui semn formal de a vorbi despre [OSI]f'nutul lui. într-adevăr, dacă problema este de a constitui o sintaxă a *c°n'I*jor goale de orice conţinut, înţelesurile lor posibile nu pot fi luate în [se011]Ylerare, căci altminteri natura formală a acestui sistem ar fi alterată. [c0llS1] După ce a explicat astfel natura erorii lui Russell, Wittgenstein aduce

alt argument, de natură diferită, a doua obiecţie împotriva teoriei rus-Xliene a tipurilor:

- 2) „Nici o propoziţie nu poate spune ceva despre ea însăşi, din cauză .- semnul prepoziţional nu poate fi conţinut în el însuşi (aceasta este întreaga [cA]orie a tipurilor)".

O funcţie nu poate fi propriul ei argument, deoarece semnul funcţional ntine deja prototipul propriului său argument, şi nu se poate conţine singur".

' Această respingere a „auto-referinţei" este punctul central al concepţiei jui Wittgenstein în problema paradoxelor. Dar el este şi în strînsă legătură cu primele idei din *Tractatus.* Această lucrare începe prin a stabili noţiunea de „imagine" a faptelor, imaginea reprezentînd faptele în spaţiul logic şi fiind un model al realităţii (2.1, 2.11). Totuşi, imaginea este de asemenea un fapt, dar de data aceasta avem de-a face cu un „fapt logic". O imagine este o conexiune de elemente şi această conexiune este *o* structură. Posibilitatea acestei structuri se numeşte forma de reprezentare a imaginii. Imaginea poate să reprezinte orice realitate a cărei formă o are (2.1711). Dar el adaugă, şi aceasta este cea mai importantă observaţie a lui Wittgenstein cu privire laparadoxe: „2.172 Imaginea nu poate, totuşi, să reprezinte forma ei de reprezentare; ea numai o arată.

2.173 Imaginea reprezintă obiectul ei din afară.

2.174 Dar imaginea nu poate să se plaseze în afara formei ei de repre zentare."

Putem acum să sesizăm ideea lui Wittgenstein: (1) Pentru a funda teoria tipurilor, Bertrand Russell a fost obligat să vorbească despre lucrurile >e care le reprezintă simbolurile, şi aceasta este eroarea lui, deoarece nu a rămas pe terenul pur formal al sintaxei logice. (2) Ceea ce este valabil, în teo-?.[a] "purilor, este că „nici o propoziţie nu poate spune nimic despre ea însăşi, [în] cauză că semnul prepoziţional nu poate fi conţinut în el însuşi" (3.332). ril • [n aceas]tă concepţie rezultă că Wittgenstein nu respinge teoria tipu-' T? [numa]i ° interpretează. Propoziţia 3.332 arată care este ideea lui esen-lui' [res]pinge propoziţiile care au autoreferinţă şi îşi întemeiază atitudinea in P? aserţiunea că nici un semn propoziţional nu poate fi conţinut în el este'*' Aceasta este însăşi baza teoriei tipurilor, şi el însuşi adaugă că „aceasta ei j [nt;r]eaga teorie a tipurilor". De aceea nu se poate pune chestiunea, pentru »o'rrrlai-[a res]pi[n]g[e] teoria tipurilor, ci numai de a o reduce la baza ei logico-[a]< ceea ce Wittgenstein a exprimat în propoziţiile de mai sus.

IV. CRITICA LUI MAX BLACK

filor] j[ax] Black a criticat poziţia luată de Wittgenstein faţă de teoria tipu-^cr^j. [ar] critica lui nu este ireproşabilă, după cum vom vedea imediat, în fel» • *Companion to Wittgenstein's Tractatus,* Black formulează urmă-°biecţii împotriva respingerii teoriei tipurilor de către Wittgenstein.

1) Motivele lui Wittgenstein pentru a elimina teoria, scrie Black
că formularea ei a împins pe Russell să vorbească despre înţelesul
(3.331) — nu rezistă unei examinări atente. Principiul la care apele$_a$
genstein în mod implicit, anume că referinţa la înţeles trebuie să fi$_e$
din sintaxa logică (3.33), pretinde mai multă apărare decît ne oferă *$.*
in orice caz, el aproape trece cu vederea posibilitatea unei versiuni pu$_r$ *'Â*
tice a teoriei tipurilor (pentru care se poate vedea lucrarea lui Alonzo
Introduction to Mathematical Logic}.

2) Motivul lui Wittgenstein de a exclude autoreferinţa nu este
gător în mod imediat: nu este clar de ce semnul prepoziţional trebuie
includă în el însuşi" pentru a fi expresia unei propoziţii despre proţ,
semnificaţie. Dacă pot să vorbesc despre un om fără a folosi un nume"
nu aş putea să vorbesc despre semnificaţia unei propoziţii, utilizînd o
oarecare care este o parte a semnului propoziţional ?" *(op. cit.,p.* H

Max Black citează apoi pe Wittgenstein: „O propoziţie nu apară în ea însăşi. Acesta este adevărul fundamental al teoriei ti* (L. Wittgenstein, *Notes on Logic,* 106 (2); M. Black, *op. cit.,* p. H:

Să examinăm aceste afirmaţii, începînd cu citatul de mai sus, di; genstein. Această propoziţie confirmă o dată mai mult opinia no; Wittgenstein nu respinge teoria tipurilor, ci numai formularea lui în termenii unei ierarhii de entităţi logice. Cu privire la faptul că stein nu a cunoscut „formularea" pur sintactică a acestei teorii, a fost dată 'de Church, trebuie să afirmăm explicit că Wittgenstein a să admită un metalimbaj (ale cărei părţi sînt sintaxa logică şi ser Gilles Granger a arătat în mod clar acest lucru în articolul său *Wii ei la Melalangue* („Revue Internationale de Philosophic", 1969, Wittgenstein spune în *Philosophische Bemerkungen* (1.6) că pentru a proprietăţile unui limbaj trebuie să ieşim din limbaj si aceasta este i „Nu pot să ies prin limbă, afară din limbă", scrie el. Profesorul traduce aceasta astfel: „Limba nu poate exprima propriile ei prop: Prin urmare, nu se poate opune „formularea" sintactică a lui Churc[1] riei tipurilor), lui Wittgenstein, din cauză că o astfel de „formul imposibilă în principiu, în concepţia lui, şi de aceea ea este iluzorie. I motivul de a exclude autoreferinţa apare evident dacă nu omitem " seria de idei logice din *Tractatus.*

Am citat deja propoziţiile 2.171 şi 2.172, care afirmă de la îr între *„Object"* şi *„Bild"* (imagine) există o relaţie între ceea ce estete, si ceea ce reprezintă şi de aceea reprezentarea a ceva nu poate să ii£.. ^ ei reprezentare, din cauză că, în acest caz, unul din termenii aceste

logicieni
cum vorn vedea.

Pe scurt, şi pentru a vorbi în limbajul lui Wittgenstein, vom 4 pentru a exprima ceva trebuie să existe ceva exprimabil şi un sistern ^ care-1 exprimă.

Cei doi poli ai acestei probleme sînt lucrul exprim[3]- -^ **sia lui. Dar atunci expresia nu poate fi propria ei expresie, P" Prin urmare, un semn nu poate fi propriul lui semn, şi un simbol propriul lui simbol, din cauză că ideea de semne sau simboluri p[re] definiţie, doi termeni diferiţi.**

• i i Max Black, că „Motivul lui Wittgenstein pentru a exclude ^firrnaţia convingător în mod imediat", nu consideră problema eferiftţ[3]; [n] [er]alitate. Argumentul lui Wittgenstein se bazează pe eon-?[UL]p,-[0]pria ei *S*[e] ^ [a] }[o]gi[c]ii formale. Ştiinţa logicii este ştiinţa formelor [irl]ptia [con].*[ein]^ntinut si deci de orice semnificaţie. De aceea, Wittgenstein [C]-ide de °[r]*[ce] *[co]*- [c]'î[nc]i stabilim regulile semnelor nu trebuie să vorbim despre spune că [atunC][es]t[or] semne. Autoreferinţa este respinsă de Wittgenstein în seimunc^[13]' .[a]°[r]j[nc]ipiu mai general, care este de fapt principiul logicii mate-virtutea un ^ F ^.^. ^ [se]mn nu poate spune nimic despre ceva, de aceea [m]atice [aC]:[:uaJ]_[une] nimic nici despre el însuşi. Dacă admitem autoreferinţa, el nu P[oa] \ jî;[r] [ro]nceptia logicii formale moderne: „semnificaţia unui semn

• *f-rî-n* CTPTTl C-O-l*^"^ ^v *f* » ° t <v / •> 'ţ i \

intnngt[11]. • j[o]j[a]ţ>[[sa] joace vreun rol (3.33).

[n]u [tr]ţy[U1]g[t]i[nc]tia dintre semn şi semnificaţia lui, care nu trebuie să fie confun-f "ese deja făcută de stoici. Ei au împărţit dialectica în două mari [date]' [le][u]. /n ştiinţa „a ceea ce exprimă" (crrn-iavvov, *verbum)* şi (2) ştiinţa [Ca]^ a'ce este exprimat" (crr|M.avv6nsvov, *significatio).* Concepţia lui Witt-'^nstein nu cere decît să nu se confunde *verbum* cu *significatio.*

V. CONCEPŢIA LUI WITTGENSTEIN DESPRE PARADOXE

Ne vom ocupa de soluţia propriu-zisă dată de Wittgenstein în problema paradoxelor. Pînă acum această soluţie nici nu a fost considerată ca o soluţie. Mai întîi de toate, vom observa că în problema paradoxelor logico-matematice atitudinile adoptate pot fi clasificate în două categorii: (1) soluţii filosofice şi (2) soluţii pur logice. Vom numi o soluţie *filosofică* a unui paradox orice soluţie care încearcă să explice contradicţia dintr-o astfel de problemă, printr-o nouă axiomă (sau idee), care nu aparţine sistemului logic în care a apărut. Astfel de soluţii au fost date în trecut de către filosofii eleaţi faimoaselor or paradoxe; şi Kant a explicat antinomiile raţiunii pure tot prin soluţii ^osofice. Nu este nevoie să dovedim caracterul filosofic al atitudinii logico-[ta]i-™[lat]*[ce].[ac][tua]le, [deoarece] acesta a fost recunoscut de cei mai reprezen-teaz"[1] [aUt]^' [Ber]^-[rand] Russell a spus că „în acest sens şi prin faptul că tra ffic" ^*Jr* [me] [nu] mcă rezolvate, logica matematică are un caracter filo-*Investiar* *[UCtion to Mathe™atical Philosophy),* în *The Present State of* to\vsk^scr°"[S] *[on the Foundaiions] °f Mathematics* (Varşovia, 1955), A. Mos-[a]$[te]pta ca^l' "~ .[es]*[e] probleme sînt de natură filosofică şi nu ne putem ^etodp ™ [G]j-[e] [Sa] [rez]olvate numai în limitele matematicilor si aplicînd numai [uu]e matematice".

^[nea] lui Ari^t-[1]^ i [so]^[u]^[a] P[ur] *logică* a sofismelor sau a paradoxelor, atitu-• ^°gică" Tot° f ^[ra] [ca] [un] P[ara]-ă°[x] [es]te un sofism, deci este numai

o eroare
^i[tim]P[u]i Evul -\f[lc]j?[nii] de [du]P[a] Aristoţel au adoptat aceeaşi atitudine;
^ [u]tia I[0]„i[cg] [U1] [iv]lediu, logicienii scolastici nu au renunţat niciodată să caute
dT[li] din'tiirm, 1° [melor] ^ [a] P[a]radoxelor. Printre logicienii şi matemati-
ţj^[ele] ^aternar [n°stru'] [a] [căror] atitudine a rămas cea clasică faţă de para-
soi [U] P[e] Ch p i ' [vom] menţiona pe J. Richard şi H. Poincare, iar mai
lofi/i[6] [a] Paradn i [a n] [şi] [M- Barzin]- Putem cita încă pe H. Behmann, a cărui
[s Ca]^^ [ox]elor, bazată pe condiţia lui Pascal a definiţiei, este o soluţie

^ In' S^lStein

Aristoţel î [com]P^[e]ţ[eaz]ă seria lungă de logicieni care au adoptat pozi-• In adevăr, el arată în *Tractatus* că nici o contradicţie for-

mala nu poate fi concepută. Am reamintit că el începe cu ideea de h, a faptelor.

Să reluăm firul ideilor lui din *Tractatus :*

„2.18 Ceea ce orice imagine, de orice formă, trebuie să aibă în
cu realitatea pentru a putea să o reprezinte — corect sau
este forma logică, adică forma realităţii.

2.181 Dacă forma de reprezentare este forma logică, atunci
se numeşte o imagine logică.

2.19 Imaginea logică poate să reprezinte lumea.

2.2 Imaginea are forma logică de reprezentare în comun cu
ce reprezintă.

2.201 Imaginea reprezintă realitatea prin aceea că reprezintă o iv
bilitate a existenţei şi nonexistenţei a faptelor atomice. 3. Imaginea logică a faptelor este gîndirea.

3.1 „Un fapt atomic este gîndibil" înseamnă: noi putem să-1 im-
ginăm.

3.2 Gîndirea conţine posibilitatea de a descrie stările de fapte K
care le gîndeşte. Ce este gîndibil este de asemenea posibil.

3.3 Nu putem gîndi nimic din ceea ce ar fi nelogic, pentru că atunci
ar trebui să gîndim nelogic.

3.032 A prezenta în limbă ceva care „contrazice logica" este tot at de imposibil cum ar fi în geometrie să reprezentăm prin coo; donatele ei o figură care contrazice legile spaţiului; sau să '" coordonatele unui punct care nu există. 3.0321 Am putea să reprezentăm în spaţiu un fapt atomic care contrazice legile fizice, dar nu unul care contrazice legile geometriei. Cu aceasta, poziţia lui Wittgenstein faţă de problema paradoxeloţ este complet clarificată: este imposibil să exprimăm o contradicţie în spat[11] logico-formal. Astfel autorul *Tractatus-ului* îşi găseşte locul lui pe linia log cienilor clasici, care începe de la Aristotel şi sfîrseste cu Wittgenstein. ConW dicţiile sînt numai erori de logică şi, după cum am spus deja, ele sînt da rate unei confuzii între semne sau între simboluri. „Pentru a evita a -erori — scrie el — trebuie să utilizăm un simbolism care le exclude^ neu>^ buinţînd acelaşi semn în simboluri diferite şi neîntrebuinţînd semne in [a] : mod'cînd ele semnifică în moduri diferite" (3. 325). Aceasta este conc F generală a lui Wittgenstein despre sofisme şi paradoxe.

VI. SOLUŢIA LUI WITTGENSTEIN

Să rezumăm acum aceste consideraţii, care ar fi putut fi comp i

propoziţiile 4.1272, 5.251 si 5.252.

1) Wittgenstein se menţine pe poziţia clasică în problema p[ar]
după care, cum am menţionat, orice contradicţie de felul acesta

fi decît o eroare de logică.

2) Imaginea conţine forma realităţii, dar nu vorbeşte de=p[r]
formă/ ci numai

" • un semn nu poate fi propriul lui semn; nici un simbol nu poate
^- ^i T*' simbol. Aşadar, nici o propoziţie nu poate să spună ceva despre
fi p[r]°P- ,/n cauză că semnul prepoziţional nu poate fi conţinut în el însuşi.
[ea] însăşi' di [a]ţe f j propriul argument, deoarece semnul funcţional conţine
O funcţie n P p[r]j[u]i[u]i [e]i argument şi nu se poate conţine singur (3.33).
deja P[ro] .^ Wittgenstein rezolvă paradoxele. Conciziunea textului
C[u] ,[a] • [a]f[o]ristică au împiedicat ca acestei soluţii să i se dea importanţa
şi forma [ace]ea, nimeni nu a considerat pînă acum că soluţia lui Witt-
cuvenrte-[este]^ .^ [re]'[a]litate, o soluţie.

^[6I1S] T ta soluţia lui, aşa cum apare în textul din *Tractatus :*

> v$33 Dacă, de exemplu, presupunem că funcţia *F (fx)* ar putea fi propriul ' ei argument, atunci ar exista şi funcţia *„F[F(fx)]",* şi în această expresie funcţia exterioară *F* şi funcţia interioară [faţă de paranteză] trebuie să aibă semnificaţii diferite. Ceea ce au in comun cele două funcţii este numai litera *„F"* care, în ea însăşi, nu semnifică nimic. Acest lucru devine clar imediat, dacă în loc de *,,F[F(u)]"* scriem
>
> Cu aceasta, paradoxul lui Russell dispare.

Să explicăm această soluţie care, e drept, este mult prea concisă. Vedem că pentru Wittgenstein dacă o funcţie ar putea fi propriul ei argument, atunci expresia *,,F[F(x)]"* ar putea fi formată, dar în acest caz amîndouă literele *F* care apar în această expresie ar semnifica fiecare ceva diferit şi, de aceea nimic. Pentru a evita erorile pe care le-am indicat, Wittgenstein aplică aici principiul general că acelaşi simbol nu poate să reprezinte lucruri diferite i[n] „[ac] [e]^[a]Şi timp. Mai mult, Wittgenstein atrage atenţia că litera *F,* prin ea însăşi, nu semnifică nimic.

H. Behmann a remarcat, la rîndul lui, problema literei *F,* în funcţia care devine propriul ei argument, şi a conchis că *F* nu era definit, în arti-o m său *Zu den Widersprilchen Aer Logik und Mengenlehre* („Jahresbericht in defj[UtSChen] [math]-Vereinigung", Bând 40, 1931), Behmann a arătat că vi[ere] [lrU'la] *F(?)* = ~ 9(9) care provoacă paradoxul, *F* este numai o abre-pri[n] j'[1],' [ca].[a]tare, nu este necesară; prin urmare, ea poate fi uşor eliminată Aceasta°[CU]f[lrea] 6* [C]_U semnu^ care â f°st întrebuinţat pentru 'definiţia lui. „v . este tocmai condiţia lui Pascal a definiţiei. Dar dacă încercăm să expresia de mai sus, obţinem ~ *F (F),* şi dacă mergem mai —^ aor *7'* - ~ ^*ffi'* & [a]?[a] [ma]i departe. Cu alte cuvinte, după Behmann, [r'u] există [eviatlv] *F* a fost incorect introdus, deoarece poate fi eliminat,

^tmne care-1 definesc şi deci *F* nu este definit u toate " 15 t,
ii ^ *Tract* [Ca] • [mann] [este] f°[ar]te aproape de Wittgenstein, totuşi, .•^â a definii [US]~^ . [nu] [a] utilizat acest v r .
- *d** [nu] trebui [6x]P~P[t:] "^ definiţie nu trebuie să fie făcută *dem per idem, •i,-,,[e] [']lni]end[um]* . [sa] j!e^ tautologică; nu se poate defini definitul prin definit t *[de]f[miendum]"* • O formă mai dezvoltată a falsei definiţii
argument, în loc de condiţia pasca-[15] * [a] o af;^,_[ei]'[o]^ Ş.i~[a]

baz^argumentarea lui pe o altă condiţie a definiţiei, o^„ ...i. ~ • • - • • • • ; nu trebuie să fie făcută *idem per idem,* nu se poate defini definitul prin definit -fti *em* t • ^e altul, dar f *circu ţus in definiendo,* ori *diallela :* un lucru este definit elein'Xe rtlplu • .piecare din ele este defir.it prin elemente aparţinînd celuilalt. nte ale r'g Prezeţ1ţarne smt complexe de senzaţii" şi ^senzaţiile sînt P-fezentării". Considerăm că Wittgenstein se sprvpstp în m<->ri

mala nu poate fi concepută. Am reamintit că el începe cu ideea de a faptelor.

Să reluăm firul ideilor lui din *Tractatus :*

„2.18 Ceea ce orice imagine, de orice formă, trebuie să aibă în
cu realitatea pentru a putea să o reprezinte — corect sau
este forma logică, adică forma realităţii.

2.181 Dacă forma de reprezentare este forma logică, atunci
se numeşte o imagine logică.

2.19 Imaginea logică poate să reprezinte lumea.

2.2 Imaginea are forma logică de reprezentare în comun cu
ce reprezintă.

2.201 Imaginea reprezintă realitatea prin aceea că reprezintă o n
bilitate a existenţei şi nonexistenţei a faptelor atomice. 3. Imaginea logică a faptelor este gîndirea.

3.1 „Un fapt atomic este gîndibil" înseamnă: noi putem sâ-1 jj
ginăm.

3.2 Gîndirea conţine posibilitatea de a descrie stările de fapte
care le gîndeşte. Ce este gîndibil este de asemenea posibil.

3.3 Nu putem gîndi nimic din ceea ce ar fi nelogic, pentru că atac
ar trebui să gîndim nelogic.

3.032 A prezenta în limbă ceva care „contrazice logica" este tot aţi:
de imposibil cum ar fi în geometrie să reprezentăm prin coo;
donatele ei o figură care contrazice legile spaţiului; sau să dar
coordonatele unui punct care nu există.

3.0321 Am putea să reprezentăm în spaţiu un fapt atomic care contra
zice legile fizice, dar nu unul care contrazice legile geometriei. Cu aceasta, poziţia lui Wittgenstein faţă de problema paradox&c este complet clarificată: este imposibil să exprimăm o contradicţie în span-logico-formal. Astfel autorul *Tractaius-ulni* îşi găseşte locul lui pe linia % cienilor clasici, care începe de la Aristotel şi sfîrseşte cu Wittgenstein. Con» dicţiile sînt numai erori de logică şi, după cum am spus deja, ele sînt _ rate unei confuzii între semne sau între simboluri. „Pentru a evita ace-erori — scrie el — trebuie să utilizăm un simbolism care le exclude^ ne buinţînd acelaşi semn în simboluri diferite şi neîntrebuinţînd semne în ac-mod'cînd ele semnifică în moduri diferite" (3. 325). Aceasta este con generală a lui Wittgenstein despre sofisme şi paradoxe.

VI. SOLUŢIA LUI WITTGENSTEIN

Să rezumăm acum aceste consideraţii, care ar fi putut fi comp i

propoziţiile 4.1272, 5.251 şi 5.252.

1) Wittgenstein se menţine pe poziţia clasică în problema după care, cum am menţionat, orice contradicţie de felul acesta fi decît o eroare de logică.

2) Imaginea conţine forma realităţii, dar nu vorbeşte desp formă/ ci numai -°flectă.

• n semn nu poate fi propriul lui semn; nici un simbol nu poate
3) ^1C1- gjjnbol. Aşadar, nici o propoziţie nu poate să spună ceva despre
'i prop[1]! j- cauză ca semnul prepoziţional nu poate fi conţinut în el însuşi.
ea însş^!' poate fi propriul argument, deoarece semnul funcţional conţine
O funcţi[6] nujP prnii u i ei argument şi nu se poate conţine singur (3.33).
deja Pro jj e j \Vittgenstein rezolvă paradoxele. Conciziunea textului
^U *f C'* aforistică au împiedicat ca acestei soluţii să i se dea importanţa şi forma lui aceea nimeni nu a considerat pînă acum că soluţia lui Witt-CUIs£'este, în realitate, o soluţie. se - goiutia lui, aşa cum apare în textul din *Tractatus :*

> ^333 Dacă, de exemplu, presupunem că funcţia *F(fx)* ar putea fi propriul'ei argument, atunci ar exista si funcţia *„F[F(fx)]",* şi în această expresie funcţia exterioară *F* şi funcţia interioară [faţă de paranteză] trebuie să aibă semnificaţii diferite. Ceea ce au în comun cele două funcţii este numai litera *„F"* care, în ea însăşi, nu semnifică nimic.
>
> Acest lucru devine clar imediat, dacă în loc de *,,F[F(u)]"* scriem „(a?) : *F(<pu)* • 9« — *Fu".* Cu aceasta, paradoxul lui Russell dispare.

Să explicăm această soluţie care, e drept, este mult prea concisă. Vedem că pentru Wittgenstein dacă o funcţie ar putea fi propriul ei argument, atunci expresia *,,F[F(x)]"* ar putea fi formată, dar în acest caz amîndouă literele *F* care apar în această expresie ar semnifica fiecare ceva diferit şi, de aceea nimic. Pentru a evita erorile pe care le-am indicat, Wittgenstein aplică aici principiul general că acelaşi simbol nu poate să reprezinte lucruri diferite !n 5c.^aşi timp. Mai mult, Wittgenstein atrage atenţia că litera *F,* prin ea roşişi, nu semnifică nimic.

H. Behmann a remarcat, la rîndul lui, problema literei *F,* în funcţia con v ne Propriul ei argument, şi a conchis că *F* nu era definit, în arti-derVSaU ^U ^en *Widerspriichen der Logik und Mengenlehre* („Jahresbericht in defjUrCllen math-Vereinigung", Bând 40, 1931), Behmann a arătat că

vi ere • '"~ *• \ry = ~ 9(9) care provoacă paradoxul, *F* este numai o abre-
pri n y ca,atare, nu este necesară; prin urmare, ea poate fi uşor eliminată
•Ceasta°gU,lrea ei c.u semnul care a fost întrebuinţat pentru definiţia lui.
,!.-. . es e tnrmai condiţia lui Pascal a definiţiei. Dar dacă încercăm să
av expresia de mai sus, obţinem ~ *F (F),* şi dacă mergem mai
-"* abrT-' 7-~ ^^' ^ a?a mai departe. Cu alte cuvinte,
după trebu' exP 1(rit: "° definiţie nu trebuie să fie făcută *Idem per*
deoarece poate fi eliminat

D 'la *F('-f)* = ~ care rovoacă aradoxul *F* este numai o abre-

tautologică; nu se poate defini definitul prin definit
- *em J defi nien ^m".* O formă mai dezvoltată a falsei definiţii
» ^. dar f *Clrculus in definiendo,* ori *diallela :* un lucru este definit n^T1^11: j36Care ^in ele este defirat prin elemente aparţinînd celuilalt. nte ale re ePrezentările sînt complexe de

senzaţii" şi „senzaţiile sînt prezentării". Considerăm că Wittgenstein se serveşte în mnri

implicit de condiţia aceasta a definiţiei, cînd ne spune că o funcţie nu p. fi propriul ei argument, altfel semnul funcţiei rămîne în el însuşi şj nu este definit. Distincţia între semnul *F* şi semnul/, în expresia *F(fx)',* că semnul *F* este definit în locul pe care-1 ocupă (ca funcţie propoziţion de semnul /, şi cînd construim expresia *F[F(fx)~], F* este definit ca 'fu$_n^Q$ cu ajutorul lui *F* însuşi şi de aceea definiţia degenerează într-o definiţie *per. idem.*

•, Să rezumăm discuţia noastră. Wittgenstein afirmă că nici un semn poate fi propriul lui semn, nici un simbol propriul lui simbol, nici o ziţie nu poate vorbi despre ea însăşi, nici o funcţie prepoziţională nu fi propriul ei argument. Din punctul de vedere al condiţiilor definiţiei, cai împiedică definiţiile *idem per idem,* afirmaţia lui Wittgenstein înseamnă t , dacă un semn nu este întrebuinţat, el este nesemnificativ; cînd este întt buinţat, el primeşte un sens si acest sens este definit cu ajutorul altor semit Pentru a evita..o definiţie *idem per idem,* trebuie ca un semn să nu fie priul lui semn, adică, să nu fie definit *idem per idem;* semnul propoziţioe nu poate vorbi despre el însuşi, altfel ar putea să se definească singur, sfîrşit, funcţia prepoziţională nu poate fi propriul ei argument, deoare semnul funcţiei prepoziţionale s-ar defini singur în acest caz ca un semne funcţie prepoziţională, şi aceasta ar fi o definiţie *idem per idem.*

VII. RECAPITULARE

1 ' Wittgenstein rezolvă problema paradoxelor, bazîndu-se pe două cipii care constituie de fapt două aspecte ale aceleiaşi soluţii.

"'"'l. Regula semnelor diferite. Nu putem să întrebuinţăm acelaşi semn! simboluri diferite sau semne diferite pentru acelaşi simbol. Am văzut c* este justificarea logică a acestei reguli. Ea este suficientă pentru a exclE, paradoxele. în adevăr, după cum se ştie, expresiile care conduc la con dicţii au, în general, forma următoare:

• •" • $_a$ea = „a este un element al mulţimii a"

<~aea = „a nu este un element al mulţimii a"

sau "forma:

9(9)= „9 are predicatul o"

'^cp(cp)= „cp nu are predicatul 9".

[1] "Regula lui Wittgenstein exclude posibilitatea de a forma expresii. Semnul a este pus de fapt pentru o mulţime şi în acelaşi ţii , un element al .acestei mulţimi, adică pentru două lucruri diferite, [c] ' funcţii logice diferite. La fel, semnul 9 din expresia 9(9) sau ^.Jy |*c* întrebuinţat ca argument si ca predicatul lui, adică pentru două *i&[e]* . diferite. Astfel, după Wittgenstein, aceste expresii nu sînt admişi^[1] -^ '2. Regula respingerii autoreferinţei. Excluzînd autoreferinţa- ^, gefiâ.tein elimină posibilitatea ca un semn să apară într-un sisteU[1]^.. defiriindu-şi el însuşi funcţia lui logică sau valoarea lui logică. Am *}* [c] această regulă are o justificare perfect logică şi că, dacă nu o luăm * ^. [1] [>V]V. obţinem definiţii eronate — *idem per idem* — care conduc ^[a] |[t],i>

itională, este definită cu ajutorul argumentului 9, adică cu semnul Prt°rebuniţat pentru funcţia 9.

'fl Russell defineşte funcţia prepoziţională astfel: „Fie *yx* o expresie con-

• d o variabilă, în aşa fel că ea devine o propoziţie cînd lui *x* i se atribuie

*'lUImnificaţie bine determinată. Atunci ep# se numeşte o funcţie propozi-

°. se,- "/•*principia. Mathematical,* I, p. 15, 1910.J Simbolul *x* este argumentul

ti°n,-ej prepoziţionale, în ea însăşi, o funcţie prepoziţională nu reprezintă

. ic este numai o variabilă. Funcţia prepoziţională este *y x,* unde argu-

m ntul este *x.* Pentru a pune în evidenţă variabila-funcţie luată ca o enti-

fffe separată, Russell scrie: *<px.* într-o funcţie există, deci, prin definiţia

ei două variabile: argumentul *x* şi funcţia *<px.*

Să considerăm acum funcţia prepoziţională particulară 9(9). Funcţia "nea însăşi este 9(9). Prin urmare, variabila 9(9) este definită ca o expresie care conţine un singur constituent nedeterminat 9. Cu alte cuvinte variabila 0(ã>) este definită cu ajutorul variabilei 9, adică printr-o definiţie *idem per idem.* Aşadar, expresiile de forma 9(9) şi •—' 9(9), sau «ea şi ~ aea nu pot fi construite, ele fiind datorite unor definiţii eronate *idem per idem.* Acesta este, după părerea noastră, fundamentul logic al regulei care respinge auto-referinţa.

VIII. WITTGENSTEIN ŞI PETRUS DE ALLYACO

Vom sublinia acum un fapt cu totul deosebit, pe care nu ne putem încumeta să-1 explicăm, din cauză că ne lipsesc probele.

Soluţia lui Wittgenstein a paradoxelor logico-matematice a fost dată deja, în Evul Mediu, de Petrus de Allyaco (1350—1420?). Printre lucrările hi Petrus găsim un tratat special dedicat studiului acestor *Insolubilia,* care • 'ost publicat împreună cu alte două lucrări ale sale sub titlul: *Destructions im significandi. Conceptus et insohibilia secundum viam nominalium n Petri de Allyaco.* Titlul însuşi arată că Petrus era un ockamist, adică un nominalist.

cum începe el tratatul său asupra paradoxelor *Insolubilia:* „Nume-aceia care au avut diferite opiniuni asupra aşa-numitelor insolubile, toţ . - o ieşire din această dificultate şi pentru a o respinge, nu am găsit 5j ?l calea pentru a ajunge la o demonstraţie satisfăcătoare pentru mintea. - rebn/QWtae *menii).* De aceea voi încerca o explicaţie probabilă prin care aPara rădăcina dificultăţii *(radix difficultatis)* şi o soluţie radicală 1A1 " După opinia lui, există două feluri de dificultăţi' în această o dificultate generală, privind adevărul şi falsitatea propo-u-^g *'S²")* ° ã d°ua dificultate, de natură specială, privind propoziţiile de un o;ie. *P care au reflectare asupra lor înseşi — *propositions habenîes refle-- "•m Ru_hv"- se.* Petrus de Allyaco acceptă' diviziunea lui Ockam a. propo-categorii: (1) *propositio meniaîis;* (2) *propositio vocalis ; (3),pro-ta* (această diviziune îşi are originea în *Analiticele* lui Aristotel). uă propoziţii sînt subordonate direct şi imediat propoziţiei men-el, dar ele nu sînt subordonate una alteia cum au susţinut unii. mentală propriu-zisă *(proprie dicta)* nu este

arl^wS-m+x o„„ -f„i„x

din cauză că ar semnifica adevărul sau falsitatea din afară. Cu alte adevărul sau falsitatea unei propoziţii mentale se găsesc în esenţa a judecăţii, adică în sesizarea mentală a unei stări obiective de lucruri'* aici apare ideea importantă a lui Petrus: numai *propositio mentalis,* f> deasupra diferenţelor lingvistice, are un sens esenţial care îi dă posibiiit'![11]' de a fi adevărată sau falsă.

*<

Care dintre propoziţii are reflexie asupra ei însăşi, *propositio hah reflexionem supra se,* şi prin ce se deosebeşte de *propositio mentalis?* |' opinia lui: „Propoziţiile vocale sau scrise reprezintă ceva, reprezenta/ a ceva poate fi făcută în două moduri: obiectiv şi formal *(obiective eifor-^l ter).* Nici un lucru creat nu poate fi propria şi distincta lui cunoaştere forma].' Nici o propoziţie vocală sau scrisă nu se poate reprezenta pe ea însăşi s--altceva în mod formal" (... *Nulla res creata potest esse propria et disting cognitio formalis sui ipsius. Nulla propositio vocalis vel scripta potest signii-care se ipsam vel aliquid aliud formaliter.)*

Dar am găsit în *Tractatus-nl* lui Wittgenstein propoziţiile următoare „Imaginea nu poate totuşi să reprezinte forma reprezentării; ea numai indica (2.172). „Imaginea nu se poate plasa în afara formei ei de reprezentare (2.174).

Pe scurt, Petrus de Allyaco face următoarea distincţie naturală: propt ziţia mentală poate fi adevărată sau falsă, după cum reprezintă o stare real: de lucruri sau nu, dar nu poate afirma nimic despre ea însăşi; ea nu se poat; declara ea însăşi adevărată sau falsă. Sau, după cum spune autorul însuşi *Nulla propositio mentalis proprie dicta potest significare se ipsam esse veram,. nec potest habere reflexionem supra se.* Cu toate acestea, putem pronunţ sau să scriem orice propoziţie care atribuie o valoare de adevăr unei propt ziţii mentale, ca, de exemplu: *Aliqua propositio mentalis est falsa* („Ooarecaf propoziţie mentală este falsă").

Petrus crede că a rezolvat problema „insolubilelor" numai ţinînd seaffl de această distincţie, fiindcă el este convins că a găsit propoziţiile care:; falsifică singure — *falsificări se ipsas.* După el, întreaga această „insoluW-ţaţe" *('insolubilitas)* nu alterează judecata mentală, dar poate să apară[1] propoziţiile mentale improprii şi în special în propoziţiile vocale sau scrt-Soluţia „insolubilelor" constă astfel în a remarca că „prin consecinţa paralelizări făcută între propoziţia orală sau scrisă şi propoziţia corespunzătoare, aşa-numita insolubilă pare uneori falsă si uneori ai dar este numai aparentă". Confuzia dintre propoziţiile mentale şi propozi orale este cauza acestor paradoxe.

IX. CONCLUZII

Dacă vom compara acum soluţia dată de Wittgenstein logico-matematice, cu aceea oferită de alţi logicieni contemporani, treb facem o observaţie. Dacă Wittgenstein, ca şi Petrus de Allyaco, d°[re]j' arate unde este nodul logic al problemei, în ce constă exact eroarea de i ? şi astfel să dea o explicaţie logică a paradoxului, o bună parte dintre Ip»[1] contemporani, pe de altă parte, în prezenţa

unor astfel de contradicţii, înC

tabilească convenţii pentru a le evita. Aceşti logicieni actuali nu mai s să elucideze dificultatea logică; ei nu mai caută adevărul regulilor ei doresc numai să aibă reguli practice, pentru a evita dificultatea. Ie exemplu, ce spune Hans Reichenbach despre aceste reguli (teoria sau altele): „S-a pus chestiunea dacă este necesar să introducem ^ste reguli- Un lucru pare clar: singura motivare pe care o putem da acestor a°oiili este că ele exclud contradicţia. Nu se pune problema dacă teoria tipu-h sau teoria nivelelor de limbaj este adevărată." *(Elements of Symbolic ,t* New York, *1948.)*

'Este acum evident cît de clară şi logică este soluţia lui Wittgenstein, ntru c£ ei voia să explice în mod logic contradicţia, într-adevăr, noi înţelegem foarte bine ce înseamnă afirmaţia logicianului scolastic: „Nici un lucru creat nu se poate reprezenta pe el însuşi în mod distinct şi formal". Aceasta este o chestiune de logică, şi nu o convenţie prohibitivă. Caracterul logic al unei astfel de soluţii a fost înţeles de un singur logician, la începutul veacului nostru, Ludwig Wittgenstein, care — fără să facă vreo aluzie că ar fi cunoscut această soluţie de la logicienii medievali — a exprimat exact şi aproape în aceiaşi termeni ideile lui Petrus de Allyaco. Desigur, conciziunea soluţiei lui face înţelegerea ei dificilă şi aici obiecţia lui Max Black este îndreptăţită: „Examenul sumar făcut de Wittgenstein paradoxelor care au condus la teoria tipurilor este nesatisfăcător, aşa cum conciziunea lui făcea să fie de aşteptat" *(A Companion to Wittgenstein's Tractatus,* p. 146,).

Privitor la concepţia lui Wittgenstein şi Petrus de Allyaco despre para-doxe, care are aceeaşi bază logică, nu avem în momentul de faţă suficiente elemente pentru a afirma că autorul *Tractatus-ului* ar fi avut vreo cunoştinţă despre tratatul asupra „Insolubilelor" al lui Allyaco. Poate că e mai 'sigur să considerăm că dictonul francez bine cunoscut este adevărat: *„Leş beaux (sprits se rencontrent".*

The Journal of History of Philosophy, 2,
Washington-San
Diego, U.S.A., 1974.

M

Soluţiile contemporane şi scolastice ale antinomiilor logico-matematice

INTRODUCERE

Importanţa extraordinară pe care a luat-o problema aşa-numitelor „paradoxe logico-matematice", atît pentru fundamentele matematicilor, cit şi pentru logică, este bine cunoscută. Apariţia acestor contradicţii în domeniul celor mai riguroase ştiinţe a zguduit bazele acestora, provocînd o criză serioasă. nu numai în aria lor proprie, ci şi în zona însăşi a logicii.

Au fost propuse diverse soluţii ale acestor antinomii, dintre care cea. rnai larg acceptată a fost aceea a lui Bertrand Russell, în articolul de faţă dorim să arătăm că principalele soluţii propuse astăzi pentru aceste paradoxe erau deja cunoscute logicienilor scolastici de la sfîrşitul Evului Mediu. Aşa cum s-a descoperit (de către Lukasiewicz) că sistemul calculului prepoziţional din logica matematică contemporană era deja cunoscut şi expus într-un tratat întreg de către logicienii medievali, tratat intitulat *Tractatus consequentiarum* (sau mai pe scurt *Consequentiae),* tot aşa vom încerca să regăsim printre contribuţiile acestor logicieni soluţiile contemporane ale contradicţiilor logico-matematice. Sperăm că studiul nostru va provoca şi alte cercetări asupra altor teorii scolastice, cum sînt acelea ale particulelor *syncategoremata* şi *suppositio* etc., care pot aduce la lumină rezultate încă absente în logica contemporană.

I. LISTA PARADOXELOR

Vom prezenta mai întîi o listă cronologică a paradoxelor, urmărind p[e] aceea dată de Beth [1]*:*

1) Paradoxul mincinosului, descoperit în Antichitate de Eubulides d[111] Megara, după cum ne raportează Diogenes Laertios.

2) Paradoxul lui Burali-Forti (1897) asupra celui mai mare nud[3]
ordinal, care, de altfel, fusese deja întflnit de Cantor însuşi (1895).

3) Paradoxul lui Cantor (1895) asupra celui mai mare număr cardin
publicat de Zermelo în 1932.

[1] **W. E. Beth,** *The Foundations of Mathematics,* ed. a Il-a, p. 482 (Amsterdam, ^°

4) Paradoxul lui Russell (1903) asupra clasei claselor care nu se **conţii**
ele însele ca element.
5) Paradoxul lui Richard (1905).
6) Paradoxul lui Zermelo-Konig (1905).
7) Paradoxul denotaţiei descoperit de Russell (1905).
5) Paradoxul lui Berry, publicat de Russell in 1906, care este numai
o formă simplificată a paradoxului lui Richard.
9) Paradoxul lui Grelling publicat de Nelson şi Grelling (1908).
10) Paradoxul bărbierului satului descoperit de Russell (1918).
11) Paradoxul lui Skolem-Lowenheim (1923).
12) Paradoxul analizei, construit de G. E. Moore (1942).

Există încă alte paradoxe, descoperite după 1950, înrudite cu preceden
tele, care au devenit acum clasice; ele diferă totuşi de acelea din lista citată
prin faptul că sînt construite cu scopul de a elucida anumite rezultate mate
matice şi descoperirea lor nu a fost nici o surpriză şi nici nu au avut repercu
siuni serioase. Nu vom face decît să le menţionăm aici, fără a le da o
importanţă specială.

13)O nouă versiune a paradoxului lui Russell propusă de R. L. Stanley
(1953).

14)Paradoxul clasei tuturor claselor fundate, construit de Shen Yu-
ting (1953).

15)Paradoxul lui Russell în logicile polivalente, construit de Moh
Shaw-Kwei (1954).

16) Paradoxul lui Geash-L6b (1955).

17) Două paradoxe semantice construite de Shen Yuting (1955).

II. EXPUNEREA UNOR PARADOXE-CHEIE

Pentru a putea sesiza natura exactă a mecanismului logic al para-doxelor, vom expune unele din aceste contradicţii. Aceasta ne va ajuta să clarificăm subiectul pe care-1 discutăm. După cum se va vedea, în toate aceste paradoxe este vorba de noţiuni sau propoziţii care trebuie să se aplice lor înseşi — în terminologia scolastică, *„sa* se refleclo asupra lor înseşi".

1. Paradoxul lui Russell

Se constată că există mulţimi (clase) care se conţin singure ca element Ş[1] mulţimi care nu se conţin ca element[2].

Cu toate că existenţa mulţimilor care se conţin singure a fost contes-
atăde unii logicieni, problema care urmează nu depinde de faptul că astfel
mulţimi există sau nu, după cum. a observat foarte bine Fraenkel[3], deoarece
Propoziţia: „Orice mulţime îşi aparţine ca element sau nu-şi

aparţine, *Ur-*

[2] Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (Cambridge Univ. Press, 1903).

[3] A. Fraenkel si J. Bar-Hillel, *Le Probleme des antinomies et son etat actuel* („Revue de
met
aphysique et de morale". 2fi

tium non datur" este o tautologie, şi de aceea adevărată totdeauna, indepen-dent de faptul că astfel de mulţimi există sau nu în realitate.

Toate mulţimile care se conţin formează o nouă mulţime, G. Toate mulţimile care nu se conţin formează o nouă mulţime, F. Această mulţime p ar trebui şi ea să se conţină sau să nu se conţină ca element. Dar ea nu poate să se conţină ca element, fiindcă membrii ei sînt numai acele mulţimi care nu se conţin, şi nici să nu se conţină ca element, fiindcă prin definiţie ea conţine toate mulţimile care nu se conţin.

în simboluri paradoxul apare si mai simplu. Definiţia mulţimii *T* este „mulţimea tuturor mulţimilor care nu se conţin ca element", care se scrie astfel :

$$aer = <\sim aea \qquad Df.$$

„Mulţimea a aparţine mulţimii F (a tuturor mulţimilor care nu se con-tin ca element) înseamnă mulţimea a nu-şi aparţine ca element."

Acest lucru fiind adevărat oricare ar fi mulţimea a, avem echivalenţa *(definiendum* este echivalent cu *definiens) :*

$$aeF = \sim aea.$$

Această echivalenţă este adevărată pentru orice valori ale simbolurilor. Pentru a = F, obţinem :

$$FeF = \sim FeF.$$

Propoziţia „Mulţimea F se conţine ca element" este echivalentă cu propoziţia „Mulţimea F nu se conţine ca element", ceea ce este o contradicţie. Tot Russell a arătat (1905) că se poate obţine un paradox similar utilizînd numai noţiunea de predicat. Dacă un predicat oarecare are proprietatea pe care o denotă, vom spune că el are proprietatea *predicabil,* dacă nu, vom spune că el este impredicabil. Orice predicat este prin urmare sau *predicabil* sau *impredicabil, tertium non datur.* Predicatul *impredicabil* trebuie să f ie şi el sau predicabil sau impredicabil. Dacă este însă predicabil, atunci el admite proprietatea pe care o desemnează, deci este impredicabil iar dacă este im-predicabil, atunci are proprietatea pe care o denotă, aşadar este predicabil.

Simbolic acest paradox se scrie foarte uşor, ca şi în cazul precedent. Avem definiţia : „Dacă predicatul *fy* nu are proprietatea <|>, atunci <|> este impre-dicrbil" (vom scrie pe scurt *Imp* pentru impredicabil). Avem dar definiţia simbolică :

$$\text{Imp} \quad (ty = \sim W) \qquad \text{Df.}$$

Această definiţie conduce la echivalenţa dintre *definiens* şi *definienduw •*

$$Imp\ (ty = \sim \langle X40\text{-}$$

$_9$V; Echivalenţa de mai sus este valabilă pentru orice valoare a predicatu-,lui <Jj. Pentru valoarea particulară i|> = *Imp,* obţinem:

$$Imp\ \ (Imp) = \langle **\rangle\ Imp\ (Imp).$$

Astfel propoziţia „*Impredicabil* este impredicabil" este echivalent» cu propoziţia „*Impredicabil* nu este impredicabil", ceea ce este contradictoriu-

Importanţa acestor paradoxe construite de Russell rezidă în particular «rl fantul că ele arată că natura acestor contradicţii este pur logică şi că ele nu apar ca o consecinţă a unor noţiuni matematice mai complexe sau nu destul *Âe* precise — cum ar fi noţiunea de mulţime —, ci mai curînd că ele aparţin cadrului logic însuşi.

2. Paradoxul lui Grelling-Nelson

Iată paradoxul descoperit de Grelling şi Nelson [4].

Dacă un cuvînt are proprietatea pe care o denotă, atunci el este *autologic',* dacă nu are această proprietate, atunci el este *heterologic.* Atunci cu-vîntul *„heterologic"* trebuie să fie şi el sau autologic sau heterologic. Dacă cuvîntul *„heterologic"* este autologic, atunci el are proprietatea pe care o desemnează, deci este heterologic; dacă *„heterologic"* este heterologic, atunci ci are tocmai proprietatea pe care o denotează, aşadar este autologic. Contradicţia este manifestă. Este uşor să exprimăm acest paradox în simboluri. Să notăm cu *„C"* orice cuvînt şi proprietatea pe care o desemnează prin C. .Definiţia predicatului *heterologic* (pe scurt *Hei)* este atunci:

Het („C"} = ~C(„C"). Df.

Această definiţie duce la echivalenţa dintre *definiens* şi

definiendum: Het („C") = ~ *C(„C").*

Această echivalenţă fiind adevărată oricare ar fi cuvîntul *„C"',* să-i dăm valoarea particulară *„C"* = *„Het".* Obţinem contradicţia:

Het („Het") ~ ~ *Het („Het").*

3. Paradoxul mincinosului

Există un foarte vechi paradox care are o analogie frapantă cu paradoxale descoperite de matematicienii contemporani în teoria mulţimilor sau cu acelea de natură pur logică. Acest paradox, care a fost reţinut de logica contemporană ca autentic, este faimosul paradox megaric al mincinosului — VEu86nsvo(g. Iniţial el era formulat după cum urmează, în forma unei simple ^întrebări, la care mincinosul trebuia să răspundă: „Minţi cînd spui că minţi?" Dar mincinosul nu are decît două răspunsuri posibile — *tertium*

°n datur: (1) „Mint"; (2) „Nu mint". Dacă acela, care spune că minte, *minte,* unei el spune adevărul (că minte) şi deci *nu minte*; dacă acela, care spune

Aminte, *nu minte,* atunci este adevărat că minte, *deci minte.* Rezultatul este ea afirmaţia „Mint" nu poate fi declarată nici adevărată şi nici falsă, pentru că

a *a imediat valoarea contrară, g . O altă formă a acestui paradox este aceea cunoscută sub numele de

Punenide: „Epimenide cretanul spunea că toţi cretanii sînt mincinoşi".

£ . [4] K. Grelling şi L. Nelson, *Bemerkungen zii den Paradoxien von Russell und Burali-*[n%] (Abhandlunsen **der Frifwfc»" o~i—'- •»•-** ^ '

Ajungem la aceeaşi contradicţie cînd încercăm să aflăm dacă ceea ce afirm* Epimenide este adevărat sau fals.

Importanţa acordată acestei probleme, de la prima ei apariţie, poate sfj apreciată din faptul că un număr mare de autori antici s-au ocupat de ea şi însuşi Aristotel o discută în mai multe locuri din opera sa; Seneca afiria(*(Epistola 4.5)* că „s-au scris atît de multe cărţi asupra acestui sofism" ; celebrul dialectician stoic Chrysippos îi dă un loc special în tratatele lui de logică dintre care cîteva erau dedicate în întregime studiului „mincinosului"' în sfîrşit, istoria ne raportează ciudata legendă a lui Philetas, care, se pr$_e$l supune, a murit din cauza eforturilor lui zadarnice de a rezolva acest sofism •

Există mai multe variante ale acestui paradox, cea mai simplă fiind-„Propoziţia pe care o pronunţ acum este falsă". Alte variante, ceva mai dezvoltate, sînt numite, după cum ne spune Aulus Gellius în *Noctes atticae* dvnatpecpovTa sau *reciproca,* şi apar mai ales printre sofismele apreciate de către stoici ca o gimnastică dialectică. Sofismul crocodilului sau argumentaţia din cazul procesului dintre Protagoras şi discipolul lui Eulathus sînt exemple bine cunoscute de astfel de „argumente reciproce". Vom cita una din aceste variante după Ferdinand Gonseth.[5]

Pe o insulă oarecare trăia o rasă de giganţi foarte deştepţi, dar cruzi. Din cauză că erau cruzi, ucideau pe orice străin care venea în ţara lor; din cauză că erau deştepţi, au imaginat o cale de a-1 face să pronunţe propria lui sentinţă de condamnare: îi puneau o întrebare, şi dacă răspunsul era adevărat, îl sacrificau Idolului Adevărului, dacă răspunsul era fals, îl sacrificau Idolului Falsului, într-o zi s-a întîmplat că ei au pus unui străin mai deştept decît ei imprudenta întrebare: „Cum vei fi sacrificat?" Străinul răspunse: „Mă veţi sacrifica Idolului Falsului". Consiliul giganţilor a intrat într-o lungă discuţie. Dacă acest om a spus un adevăr, atunci, trebuie să fie sacrificat Idolului Adevărului, dar în acest caz afirmaţia lui este falsă; dacă afirmaţia lui este falsă, trebuie sacrificat Idolului Falsului, dar atunci el a spus adevărul. Propoziţia străinului nu poate fi declarată nici adevărată, nici falsa, fiindcă în fiecare caz ea conduce la o contradicţie.

III. TEORIA TIPURILOR

Primul care a observat că problema antinomiilor cantoriene trebui--pusă pe un plan pur logic, că ea este exclusiv de natură logico-formalâ, es e Bertrand Russell, în acest sens el scrie[6]: „Voi observa că aceste paradox nu sînt în legătură exclusivă cu ideile de număr şi cantitate. Prin urmare» nici o soluţie care încearcă să le dea o mai bună explicaţie ca un rezultat unei întrebuinţări nelegitime a acestor idei nu poate fi adecvată. SoWV trebuie găsită în ordinea ideilor logice fundamentale." Soluţia lui Russell, car . fără îndoială, constituie cel mai important efort pentru a rezolva aceste cont

[6] F. Gonseth, *Leş Fcmdcments des mafhematiq-ucs,* ed. Blanchaid, p. 214 (Paris, l" .^. [6] A. N. Whitehead şi B. Russell, *Principia Mafhcmatica,* I, p. 63 (Cambridge[1"1]

y este numită de către autor „Teoria tipurilor logice". El pleacă de la " toate afirmaţiile exprimate în termeni

lc tion

[2] valoare lui *x.* în felul acesta, paradoxele care se referă la propoziţii, clase, °nrnere cardinale si ordinale etc. se reduc la paradoxe care se referă la pro-

^

de clase şi relaţii pot fi reduse ţii exprimate în termeni de funcţii prepoziţionale, o „funcţie propo-ă"' conţinînd o variabilă *x,* şi exprimînd o propoziţie îndată ce se dă şi funcţii prepoziţionale.

' Teoria tipurilor rezultă din aşa-numitul „principiu al cercului vicios", (jupă cum scrie însuşi Russell. Acest cerc vicios s-ar naşte din faptul că se resupune c ^ o Go ţecţie de obiecte poate conţine membri care pot fi definiţi numai cu ajutorul colecţiei luate în totalitatea ei. în general, spune Russell, să luăm un grup de obiecte, astfel că fiind capabil de totalizare, el conţine membri care presupun această totalitate. Atunci grupul nu poate fi totalizat. Propoziţiile care exprimă astfel de situaţii, anume acelea care definesc membrii unei totalităţi cu ajutorul colecţiei însăşi, sînt, după el, lipsite de sens *(meaningless).* Paradoxele logico-matematice s-ar naşte din astfel de propoziţii fără sens (o propoziţie are sens numai dacă ea poate fi fie adevărată, fie falsă). De exemplu, paradoxul „clasei claselor care nu se conţin ca element" este rezolvat de Russell în modul următor. O clasă (mulţime) este un obiect care derivă dintr-o funcţie prepoziţională 9(2) şi presupune această funcţie. Urmează că o clasă nu poate fi argumentul funcţiei care o defineşte ; aceasta înseamnă că dacă însemnăm prin

* (cp *)

•clasa definită de funcţia proporţională *<p(x)* (cu un singur argument), sim-ibolul

trebuie considerat ca lipsit de sens, conform principiului cercului vicios.

In felul acesta, propoziţiile care afirmă că o clasă este sau nu membru al ei

înseşi nu au nici un sens. Afirmaţiile „clasa a nu este un membru al clasei

«' (~aea), sau „clasa a este un membru al clasei a" (a e a) sînt lipsite

de' sens. Acelaşi principiu se aplică şi în comprehensiune, şi expresiile 9(9)

sau ~ 9(9) sînt la fel fără sens, şi nu pot fi nici false, nici adevărate; ele tre-

me excluse din simbolismul logic. De fapt, propoziţia „Socrate este om",

e exemplu, poate fi gîndită fără a fi considerată ca o valoare particulară a

ncţiei prepoziţionale „*x* este om". Cu alte cuvinte, valorile unei funcţii

Propoziţionale sînt presupuse de funcţie, dar nu este adevărat că orice valoare

Funcţiei presupune funcţia însăşi. Pentru acest motiv se ajunge la aceste

"• rcuri vicioase, prin inversarea ' rolului acestei dependenţe.

c : Pe scurt, Russell admite că există valori ale argumentului pentru

as Jr ™ ncţia prepoziţională *y(x)* nu are nici un sens şi nu

exprimă nimic,
£u v [c]^ acestea trebuie excluse din domeniul de valori ale argumentului.
[Ca] nu luăm aceste precauţii, atunci ajungem la expresii ca acelea citate

aea, *~y.ey.,* 9(9), ~<p(<p)

[e].sînt fără sens şi nu exprimă nimic, deoarece nu pot fi nici adevărate ci false.

începînd de la această analiză, teoria tipurilor s-a dezvoltat într-un mult mai precis. Conceptele (şi deci proprietăţile) s-au împărţit în„tipuri".

Distingem astfel *indivizii,* adică ceea ce nu este o proprietate (concepte tj tipul zero); apoi *proprietăţile indivizilor* (tipul 1); după aceea *proprietăţii proprietăţilor indivizilor* (tipul 2) etc. Să dăm cîteva exemple, o dată cu G'ar nap[7]: *corpurile* sînt indivizi (tipul zero); *triunghiular* sau *roşu* sînt atunci .proprietăţi ale indivizilor (tipul 1); *proprietăţile spaţiale, culoarea* sînt p_{ro} prietăţi ale proprietăţilor indivizilor (tipul 2) etc. Teoria tipurilor stabileşte astfel următoarea regulă: un concept de tipul *n* poate accepta sau nu ca predicat numai un concept de tipul *n* + 1. Iată cîteva exemple. Dacă *a* si & sînt corpuri (tipul 0), propoziţiile *„a* este triunghiular" sau „6 este ro'su" sînt adevărate sau false, deci au sens; propoziţiile „triunghiular este o proprietate spaţială" şi „roşu este o culoare" sînt adevărate; dimpotrivă, expresiile *„a* este o proprietate spaţială", „triunghiular este roşu", „culoarea este o proprietate spaţială" nu sînt nici adevărate, nici false, ci fără sens. Dar dacă se ia în considerare regula indicată de teoria tipurilor, aceste expresii nu pot fi formate şi vom *evita* astfel expresiile care conduc la paradoxe. în particular, o proprietate nu se poate aplica ei înseşi, şi nu se pot deci forma expresiile 9(9) sau ~ 9(9), pentru că argumentul şi predicatul lui trebuie să fie de tipuri diferite, şi aici şi argumentul şi predicatul fiind acelaşi are acelaşi tip *n.* Expresii ca *„impredicabil* este impredicabil" sau *„impredicabil* nu est'e impredicabil" nu respectă teoria tipurilor şi de aceea ele nu exprimă nimic şi nu sînt admisibile.

Să vedem acum care este baza logică a acestei teorii. Russell ne spune că această teorie s-a născut din necesitatea de *a evita (avoiding)* cercurile vici oase. Dar ea are un caracter mai general, „o oarecare consonanţă cu simţul comun, care o face esenţial credibilă" *(inherently credible).* Mai mult, ideea directoare a lui Russell, după eşecul lui de a rezolva aceste contradicţii prin mijloacele logicii clasice, consta în încercarea de a găsi o regulă, sau reguli, care să ne permită să *evităm (avoid)* formarea unor expresii susceptibile să degenereze în contradicţii. Ceea ce a ghidat cercetările lui Russell nu a fost ideea de a rezolva aceste probleme paradoxale, ci mai curînd să găsească regulile în virtutea cărora aceste probleme să nu se pună. El a exprimat acest punct de vedere în mod clar în faimoasa lui polemică cu Henri Pain-care[8], care susţinea că este suficient să descoperi că toate aceste probleme sînt cercuri vicioase, pentru a constata că ele sînt erori. La aceasta Russell a replicat: „Poincare crede că toate aceste paradoxe derivă dintr-un fel de cerc vicios şi aici sînt de acord cu el. Dar el nu vede dificultatea care exista în a evita un cerc vicios de felul acesta."[9] [v] „

Ghidat de acest scop de a găsi o regulă practică, care să-i permită sa. „evite" cercurile vicioase implicate în astfel de probleme, Russell a pierdu din vedere faptul că problema logică reală este de a arăta în mod exact una[6] s-a comis eroarea din care decurge cercul vicios. Problema pur logică numeşte aceea de a ne da reguli convenţionale pentru a *evita* paradoxele, ci să arăta-ţ» unde se află greşeala de logică, în ce consistă ea, astfel ca „evitarea" ei sa n un rezultat, nu un scop. [10]

[7] Rudolf Carnap, *Die alte und die neue Logik* („Erkenntnis", l, 1930, p. 12 — 26).

[8] H. Poincare, *Science et methode,* p. 206—207 (Paris, Flammarion, 1908).

[9] B. Russell, *Leş Paradoxes de la logique* („Revue de metaphysique et de morale , 1906, p. 627).

[10] Acesta este modul în care am pus problema si am încercat să o rezolvăm în stuO ~. .- ..... j. ...„„.. ^^„.„„*ftrMatice* (Editura Ştiinţifică, 1966).

Calea aleasă de Russell este, de aceea, deschisă discuţiilor, şi nu este pjinzător că teoria lui nu este deloc satisfăcătoare din punctul de vedere *J sic.* Ceva mai mult, pentru a evita construcţia propoziţiilor paradoxale, sdl impune, prin teoria sa, o mulţime de sacrificii, eliminînd şi propo-cu un sens Perlect determinat, în felul acest?, Russell a mers mai departe Antisthene din Antichitate . . .

Trebuie să notăm de asemenea, de acord cu Hao Wang şi McNaughton, ă teoria tipurilor nu împiedică complet formarea claselor aşa-numite „non-oredicative", adică a claselor care sînt definite cu ajutorul totalităţii din care fac parte ca membri. Autorii citaţi conchid analiza teoriei tipurilor astfel [n]: Rezultă că o parte importantă a matematicilor superioare poate fi derivată din teoria tipurilor numai dacă se admit clasele nonpredicative. De aceea, cu toate că putem fi convinşi că paradoxul lui Russell ca şi celelalte paradoxe binecunoscute nu pot fi derivate din aceasta, admiterea unor clase nonpredicative ne împiedică de a fi pe deplin convinşi că teoria tipurilor este necontradictorie."

Aşadar, „soluţia" paradoxelor logico-matematice prin teoria tipurilor — soluţie socotită unanim drept cea mai importantă — are totuşi unele caractere îndoielnice. Acest caracter îndoielnic a fost recunoscut deschis de însuşi Russell, care şi-a exprimat propria lui neîncredere în felul următor [12]: „Teoria tipurilor nu aparţine în mod absolut unei părţi finite a subiectului nostru. Necesitatea unei doctrine a tipurilor este neîndoielnică, dar această doctrină are încă nevoie de o formă precisă."

IV. ANTINOMII LOGICE ŞI ANTINOMII SEMANTICE

Frege şi Russell au căutat să fundeze aritmetica (şi prin ea întreaga Matematică, întrucît ea se reduce la aritmetică) cu ajutorul noţiunii de mul-ţ'ttie (sau clasă) şi logica clasică. Dificultăţile întîmpinate în realizarea acestui Program 1-au condus pe Russell să inventeze teoria tipurilor pentru a elimina Paradoxele. Dar chiar această teorie a ridicat alte probleme dificile, care au Putut fi depăşite numai prin acceptarea unei noi axiome. La început, Russell tost obligat să introducă, pe lîngă teoria simplă a tipurilor (de care am °rbit mai sus), *teoria ramificată a tipurilor,* după care funcţiile propoziţio- ^ de acelaşi tip au fost împărţite în „ordine". Noi dificultăţi au fost eli- i^ate de Russell cu ajutorul unei axiome suplimentare, axioma de reducti-ati .[e>] *[n] virtutea căreia o funcţie prepoziţională putea fi redusă, sub [a] oiite condiţii, la primul ordin. Acceptarea acestei axiome, şi de asemenea iţj? 5[a] devenite necesare — axioma infinitului şi axioma alegerii — au itj^ [v]ărat programul lui Frege şi Russell cu prea multe dificultăţi destul de cit [e][m]°^[e]- .Aceste dificultăţi au condus pe matematicieni să simplifice, pe [ra] posibil, teoria tipurilor. Un prim pas în această direcţie a fost făcut de

is T [ao] Wang şi R. McNaughton, *Leş Systemes axiomatigues de la theorie des ensembles* •Louvain, Gauthiers-Villars, 1953).

fj Bertrand Russell, *Introduction ă la philosophic mathematique,* trad, franc., p.' 159 [I] [P]ayot, 1923).

Chwistek, în 1922, şi de Ramsey, în 1926, amîndoi renunţînd la teoria cată a tipurilor.

Ramsey a împărţit antinomiile în două grupe distincte [13]:

Grupa A

1) Clasa tuturor claselor care nu se conţin ca element.

2) Relaţia a două relaţii *R* şi *S,* cînd *R* nu are relaţia *R* cu 5.

3) Paradoxul lui Burali-Forti.

Grupa B

4) „Mint".

5) Ultimul număr definit prin mai puţin de 19 silabe.

6) Paradoxul lui Richard.

7) Antinomia formată cu cuvîntul *neterologic.*

Ramsey observă că paradoxele din *Grupa A* sînt formate cu noţiuni matematice sau logice, cum sînt acelea de clasă şi număr, astfel că acestea vor aparţine oricărui sistem matematic sau logic, în *Grupa B* se găsesc referinţe la gîndire, limbaj sau simbolism, care nu sînt termeni formali, ci empirici. „Prin urmare — scrie Ramsey — ele nu se datoresc unor vicii matematice sau logice, ci unor idei eronate asupra gîndirii şi limbajului." Ramsey pleacă de la observaţia lui Peano, făcută de acesta referitor la antinomia lui Richard, anume că: „Exemplul lui Richard nu aparţine matematicilor, ci limbajului". După cum se ştie, Peano a numit astfel de antinomii — de tipul Richard — *„antinomii lingvistice".* Ramsey, la rîndul lui, numeşte antinomiile din *Grupa B, „antinomii epistemologice".* Acest fel de antinomii vor fi numite mai tîrziu, prin terminologia consacrată, *„antinomii semantice",* pe «cînd antinomiile de tipul celor din *grupa A* vor fi numite *„antinomii logice".* Progresul realizat de această separare a antinomiilor este următorul'

Am spus deja că teoria tipurilor, introdusă în logică în scopul de a evita paradoxele, a dat loc la unele consecinţe nefericite (de exemplu, în teoria numerelor reale), aşa că Russell a fost obligat să apeleze la o axiomă suplimentara, aşa-numita *axiomă de reductibilii ai e (axiom of reducibility).* Această axiorn[3] afirmă, în esenţă, că „dacă o proprietate a unui obiect aparţine unei colecţ[1]' de obiecte, atunci există un predicat determinat care se aplică aceleia^ colecţii". Distincţia făcută de Ramsey arată că *antinomiile semantice* nu p° apărea în sistemele matematice sau logice; deoarece primul tip de <*n nomii poate fi eliminat prin teoria sîmplă a tipurilor, rezultă că axioma reductibilitate devine inutilă. Această reducere a dificultăţii a păru t marchează un progres. Dar problema „antinomiilor semantice" (cum au numite mai tîrziu antinomiile din *Grupa B)* se impune cu aceeaşi importa , din punct de vedere *logic* şi ea cere, de asemenea, o soluţie.

Pentru a rezolva paradoxul *semantic* al mincinosului, („Eu J^ ^ Russell însuşi a propus o „tipizare" a noţiunii de „adevărat" şi „fals • cum s-au separat proprietăţile într-o ierarhie de „tipuri",

tot astfel ?• ţ
diferite tipuri de adevăr şi'fals. Să considerăm ca fiind
dată propoZH
pa"1'

[13] F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (Keg[a]°

. /UI1cţia *„t* estte fals", spune Russell *(p* înseamnă funcţia considerată în fa însăşi)- Sa luăm propoziţia

„ (p) • p este falsă"

ntru toate valorile lui *p, p* este falsă). „Am fi înclinaţi, scrie Russell, să uiieni că propoziţia *p* este falsă pentru că ea nu poate fi niciodată adevă-S^tă "[14] Astfel ajungem la propoziţia

„{(p) • § este falsă} este falsă".

Aici *'(p)' f* es*e f^ă" este luată ca argument pentru funcţia *„f* este falsă" Dar 'după teoria tipurilor, argumentul unei funcţii nu poate fi înlocuit cu însăşi funcţia. Va trebui să distingem, scrie Russell, adevărul propoziţiei V'/care este de tipul l, de tipul adevărului propoziţiei *„(p) • p* este falsă", care' are o valoare de adevăr de tipul doi. Confundînd cele două tipuri de adevăr, comitem o eroare care conduce la paradoxul mincinosului. Dar dacă respectăm ierarhia diverselor sensuri ale termenilor „adevărat" şi „fals", în conformitate cu felul propoziţiilor cărora ei sînt aplicaţi, atunci este posibil să se evite contradicţiile ce rezultă din confuzia acestor diverse înţelesuri.

Aceste concluzii au fost generalizate de către Rudolf Carnap şi în special de Alfred Tarski.[15] Ultimul a demonstrat cîteva teoreme relative la limitele permise în utilizarea noţiunilor de „adevărat" şi „fals". Trebuie mai întîi să distingem între „un limbaj logic" (limbajul-obiect) şi „metalimbaj", care vorbeşte despre primul, şi apoi „un meta-meta-limbaj", care vorbeşte despre al doilea limbaj (şi-i stabileşte proprietăţile) ş.a.m.d. Să presupunem atunci că avem un asemenea limbaj logic care utilizează conceptele de „adevărat" şi „fals". Analiza lui Tarski arată că aceste concepte nu pot fi definite în mod riguros în acelaşi limbaj, ci numai într-un limbaj metalogic. Cu alte cuvinte, conceptele „adevărat" şi „fals" aparţin altui sistem logic, care vorbeşte despre logica întrebuinţată (sau despre limbajul logic). Să citărn concluziile lui Tarski:

A. Pentru orice limbaj formalizat se poate construi în metalimbaj o definiţie formală corectă a propoziţiei adevărate, utilizînd numai expresii 9n limbajul însuşi şi termenii morfologiei, dar totdeauna cu condiţia ca meta-"nbajul să fie de un ordin mai înalt decît al limbajului care este obiectul airect al cercetării. 0 B. Cînd ordinul metalimbajului este egal cu ordinul limbajului însuşi, astfel de definiţie nu poate fi construită.

jj Să numim S o limbă logică (sau un formalism logic); *Si* va fi formalis-l;s ^talpgic (care vorbeşte despre propoziţiile din S); S_2 va fi atunci forma-lotii.°§*č care vorbeşte despre Si etc. Demonstraţia lui Tarski arată că nnile de^ „adevărat" şi „fals" nu pot fi definite în *S,* ci în Si etc. Rezul-,este că nu se poate vorbi despre val orile de adevăr luate de o propo-, witr-un sistem formal S în sistemul S însuşi, dar se poate vorbi despre [11] mod riguros într-un metasistem.

ţ. ~;aca nu luăm în considerare aceste concluzii, putem să ajungem la adicţii de felul aceleia a mincinosului. Mincinosul se decide să pronunţe

w **Whitehead şi Russell, *Principia Mathematica,* I, p. 65. A. Tarski /)«• ll'V.A-**
i-.*'-'-"—•«•-•-- -»— * •• • - - - '- •

Ştiinţă şi cunoaştere

r

Soluţiile ... antinomiilor logico-matematice

numai propoziţii false. Dar el nu poate spune nimic despre valorile de ale propoziţiei „Eu mint" în sistemul în care el a construit această ziţie. Cînd el declară că propoziţia „Eu mint" este „adevărată" sau „ el afirmă ceva despre adevărul şi falsul acestei propoziţii în propriul lui şist» ceea ce este imposibil, şi din acest motiv se ajunge la contradicţii.

Pentru a putea evita antinomiile semantice, în general, Russell îns„ a sugerat ideea de a se extinde teoria tipurilor la o „teorie a nivelelor de 1^ baj" (în *Introducerea* la *Tractatus logico-philosophicus* al lui Ludwig Wittg$_a$ stein). Această teorie a limbajelor şi metalimbajelor a fost elaborată de Rarnsei Carnap şi Tarski. După cum există o ierarhie a tipurilor pentru concept; la fel trebuie admisă o ierarhie a limbajelor. Regula devine aici următoarea nu se poate vorbi despre un limbaj (cuvinte, semne, expresii etc.) în acel$_{ui}$ limbaj, ci numai într-un *metalimbaj,* în modul acesta şi antinomiile lingvistici pot fi evitate.

Să considerăm, de exemplu, antinomia lui Grelling-Nelson. Ni se spun$_t$ în această antinomie, că un cuvînt al unei limbi date este *antologic* dacă ai proprietatea pe care o desemnează; în caz contrar, el este *heterologic.* Cuvînh „scurt" este *autologic* deoarece este într-adevăr scurt. Dar distincţia ştab lită de regula metalimbajelor ne previne că aici cuvîntul „scurt" este utiliza de două ori; al doilea cuvînt „scurt" aparţine unui limbaj superior primuli care utilizează cuvîntul „scurt", şi deci proprietatea de a fi „scurt" apart nînd cuvîntului „scurt" din primul limbaj nu este proprietatea reprezentat de al doilea cuvînt „scurt", ci o proprietate analogă din metalimbaj (cat Aorbeşte despre primul).

Diferitele tipuri sau nivele de limbaj nu trebuie să fie confundate pentru că o asemenea confuzie produce paradoxele semantice, la fel dup cum confuzia tipurilor de concepte dă loc la antinomiile logice. Este astfe. clar că teoria nivelelor de limbaj este tot atît de convenţională ca şi teoiij tipurilor logice. Amîndouă teoriile pot fi privite ca expediente, nu ca soW logice.

V. SOLUŢIILE LOGICIENILOR SCOLASTICI

1. Insolubilia

Logicienii scolastici au acordat o rnare^ atenţie sofismelor în ş^{en} care ocupau un spaţiu vast în tratatele lor. în afară de studiul sofisn^ .; după Aristotel, cărora le era închinat un tratat special *Tractatus de sop^^{s}^. denchis,* şi de anumite sofisme speciale studiate în tratatele intitulate *Soţ* . *mata,* mai găsim în Evul Mediu alte două tratate dedicate unor probleme ^ care nu se găsesc în *Organon*-|& aristotelic, sau sînt numai pomenite- . problema „insolubilelor" *(insolubilia)* ; (2) problema particulelor *syM*^{a} ^{I}, *remata* (consignificative).

Ne vom ocupa aici numai de problema acestor *insolubilia.* AC . problemă apare puţin mai tîrziu în

j$_{cUS}$ (1226—1277), ba chiar şi înaintea lui. Antinomia mincinosului a P^a diverse forme uneori mai complicate toate ace- Albertus de Saxonia (m. 1390) enumera 14 variante ale „minci-

cursul Evului Mediu. Urme ale ace paradoxe „insolubile" — care gravitează toate în jurul paradoxului ^^. nosului — se săsesc în celebrul tratat *Summulae logicales* al lui Petrus

te le

su lui" în tratatul său *Perutilis logica* (tipărit prima dată la Veneţia, 1522). T°ate aceste variante pot fi reduse la următoarele trei:

(1) *Ego dico f alsum :* „Eu spun fals" („Eu mint").
(2) *Propositio scripta in illo folio est falsa :*
„Propoziţia scrisă pe această
foaie de hîrtie este falsă".
(3) Forma *reciproca:* Socrate pronunţă o singură propoziţie: „Platon
spune falsul" şi Platon pronunţă o singură propoziţie: „Socrate
spune adevărul". Care din aceste propoziţii este adevărată si care
falsă?

Oricare din aceste trei forme conduce la contradicţii, oricare ar fi valoarea de adevăr pe care le-am acorda-o.

Amploarea dezvoltării acestei probleme este extraordinară, dacă ar fi să o apreciem numai după spaţiul pe care-1 ocupă în tratatele timpului.

Care este soluţia dată de logicienii scolastici acestor *insolubilia?* Sînt mai multe soluţii. O listă a tuturor soluţiilor date a fost alcătuită de Paulus Nicolettus Venetus (m. 1428), în tratatul său *Logica magna* (tipărită la Veneţia, 1499). Am făcut o analiză a tuturor acestor variante ale „mincinosului", ca şi a celor 15 soluţii citate de Venetus în altă parte [le].

Vom alege dintre aceste 15 soluţii scolastice numai trei, care ne apar a fi cele mai interesante, deoarece celelalte se bazează mai mult sau mai puţin pe acestea.

2. Soluţia lui Buridan

Jean Buridan (m. 1358) tratează problema insolubilelor în tratatul *Ji *Summula.* El consideră paradoxul sub forma lui reciprocă: [Socrates ^ 'nnă o^singură propoziţie: *Plato dicit f alsum* şi Platon afirmă de asemenea ^ fflgură propoziţie: *Socrates dicit verum.* După cum se ştie, nici una din
ste propoziţii nu poate fi declarată nici adevărată, nici falsă. sjm . Buridan analizează mai de aproape cuvîntul *simul* (în acelaşi timp, c'«'int Şi desc°Pera că numai printr-o întrebuinţare imprudentă a' acestui tag» se Poate ajunge la o contradicţie. Propoziţiile contradictorii: „Socrate toite ?i ' »Socrate nu fuge" nu pot să fie simultan *(simul)* adevărate, cu
ca fiecare poate fi adevărată într-un anumit interval de timp.
i;clar xîn Urmare, timpul trebuie divizat în intervale şi o propoziţie poate fi
: 5t ari ad5varata sau falsă numai după ce s-a specificat timpul cînd ea a
-ort" rmata. Astfel, propoziţiile: „Socrate este în viaţă" şi „Socrate este
"•P d eaza sa fie contradictorii dacă nu confundăm intervalele lor de
ifaitxe°arePe UIla din ele aparţine unui interval determinat al trecutului si
£ unui interval bine determinat după primul.

:;Hioji CeaS~tă solut ie a fost propusă în 1956 de Franţois Moch [17].

Autorul nu eaza soluţia lui Buridan, dar stabileşte într-un chip similar un „timp

ie j

17 ^ storia *logicii* (Editura Didactică şi Pedagogică; ed. a Il-a, 1975).
3 Moch, *La Logique des attitudes* („Dialectica", 10, nr. 3, Zurich, 1956/.

logic" pentru oricare teorie, compus din toate momentele ataşate fj
propoziţii din această teorie. „Dacă *t'* şi *t"* sînt două momente distîîPf
scrie Moch, atunci există cel puţin o propoziţie cu privire la care atitudin''
nu este aceeaşi."

e*

Să notăm, de asemenea, că soluţia lui Buridan este în legătură strîn • cu o teorie logică medievală numită „teoria obligaţiilor" *(Obligatoria),* desn' care nu putem vorbi în acest studiu. Teoria obligaţiilor a fost preluată î timpul nostru sub numele de *logica deontică.* Această logică s-a dezvolta! începînd cu lucrarea lui G. H. von Wright, articolul său *Deontic Logic (Mini* 60, 1951). După aceasta au apărut numeroase studii în acest domeniu, dutr' care citäm pe acelea ale lui O. Becker (1952), R. Blanche (1953), G Kali nowski (1953), E. Garcia Mâynes (1953), H. Neri Castaneda (1957) etc. *Ev*.* luţia *logicii deontice* poate fi urmărită în lucrarea lui G. Kalinowski, *La deontique (Archives de pJiiiosophie,* 34, p. 3—36, 1971).

3. Soluţia lui Albertus de Saxonia

Albertus de Saxonia consideră în tratatul său deja menţionat *Perutilis logica,* paradoxul implicat de insolubila *Ego dico falsum,* adică antinomia mincinosului. După ce analizează contradicţia care rezultă din această propoziţie, el apelează la o teorie numită pe atunci „teoria *impositio"* (impunerea unor nume, a unor calificative), teorie strîns legată de o alta, aceea numită *suppositio.* (Jacques Maritain traduce *suppositio* în franceza prin *suppleance:* substituţie, substituţia unui cuvînt sau expresie în locul altuia — o teorie care era extrem de dezvoltată în Evul Mediu şi cuprindea numeroase reguli.) [18] Albertus conchide analiza lui cu această regula evidentă: „Nu este permis să se facă o predicaţie al cărei înţeles este constituit din judecata de predicaţie." *Impositio* poate'fi făcută numai ţinînd seama *os* unele reguli, pe care scolasticii le enumerau într-un mod detaliat, şi acestea una foarte importantă era: *„Partea nu poate niciodată să, s* întregul a cărui parte este".* Sau cu alte cuvinte: *„Impositio* unui nume nu niciodată permisă acolo unde semnificaţia a ceea ce este *impus* (dat ca "' depinde de adevărul sau falsitatea propoziţiei în care este *impus"'.*

Această idee s-a ivit şi în timpul nostru prin lucrările lui Russell, ^
nap, Tarski ş.a. (cu totul independent de logicienii scolastici); după a ^
logicieni moderni, cum am văzut, un membru nu poate fi definit prin co ^
al cărei membru este (principiul cercului vicios). Scolasticii ar fi spu
putem *supponere pars* pentru *totum,* idee bine cunoscută de ei. ^

Albertus de Saxonia crede că poate rezolva sofismul cu ajutorul *.& x* reguli. Iată cum argumentează el. Să presupunem că *A* semnifică aces ,,; *hoc totum: A signifjicat falsum,* şi se cere să se determine dacă *A &* .< adevărat sau fals. Dacă *A* înseamnă adevărul, atunci, *A signip⁰^ >* -este falsă; dar s-a stabilit că *A* înseamnă acest tot *A significat J^lsl.gfi':•', A* înseamnă falsul; dacă *A* înseamnă falsul, atunci propoziţia *A* st?eV'y. *falsum* este adevărată, si *A* înseamnă aceasta, deci *A* înseamnă a

- • ' TT „.,.,. .. ., . ,r. T^ 1923), P'

Acest sofism nu este posibil dacă nu se comite eroarea de a însemna fful prin o parte a lui şi Albertus afirmă că multe sofisme pot fi rezol-JJte prin această regulă.

4. Soluţia lui Petrus de Allyaco

Petrus de Allyaco, în tratatul său despre *Insolubilia,* acceptă divizi-ockhamistă a propoziţiilor în trei categorii, pe care le reamintim: l. *pro-io mentalis*; 2. *propositio vocalis*; 3. *propositio scripta.* Propoziţia mentală propriu-zisă este o expresie adevărată sau falsă . mod natural *(naturaliter).* Dar această propoziţie nu este adevărată sau falsă prin faptul că înseamnă adevărul sau falsul din afară. Altfel spus, adevărul sau falsitatea unei propoziţii mentale se găseşte în „esenţa mentală a judecăţii", adică în sesizarea mentală a unei stări obiective de lucruri. Propoziţia mentală poate fi adevărată sau falsă, după cum reprezintă o stare de lucruri reală sau nu, dar nu ea afirmă ceva despre sine însăşi, nu se poate declara singură adevărată sau falsă.

Valorile de adevăr ale unei propoziţii mentale nu pot fi exprimate chiar în sistemul propoziţiilor mentale, ci într-un sistem care vorbeşte despre propoziţiile mentale, cum este sistemul propoziţiilor orale sau scrise, în această idee se găseşte concepţia lui Russell a „nivelelor" de limbaj sau concepţia metalogică: adevărul sau falsul propoziţiilor formulate într-un sistem (la un anumit nivel logic) nu pot fi exprimate în acelaşi sistem, ci într-un metasistem (sau metalimbaj), idee dezvoltată de R. Carnap, A. Tarski ş.a., după cum am arătat mai înainte.

Notă . . • . . , .

în articolul nostru *The Solution of the Logico-Mathematical Paradoxes* [19], construit o serie de antinomii cu o soluţie bazată numai pe regulile clasice. Am arătat că dacă nu sînt luate în considerare unele reguli

asice (ca de exemplu acelea ale definiţiei), simbolismul logic, prin automa-is

ul lui, poate să conducă la expresii care nu au nici un conţinut. Este luf[1]' i [S]-^ °bţ[m]em în mod corect unele formule simbolice ca rezultat al calcu-njp[1] :°£i[c]. dar prin ele rm gîndim nimic, după cum nu gîndim nimic prin defi-^,.|i *idem per idem* sau prin definiţii contradictorii. Avem totuşi mijloace de a na * [as]^[e]l de expresii simbolice, prin care nimic nu este gîndit, şi deci nimic [;v]j ,[este] exprimat, respectînd unele reguli clasice cunoscute, punîndu-le în

[en]ţa ca fiind implicate de orice definiţie.

r.ij^. ^ exemplu este soluţia lui Aristotel, în cazul mincinosului care nu spune -[Clnd afir]mă „Eu mint" *(Ego dico falsum).* în *Metafizica* (IV, 4, 1008 a), [if] textual, analizînd poziţia luată de mincinos: „în acelaşi timp este

' nu [cu un af]t[fe]l de om [mincinosul] nu poţi discuta nimic. *Pentru că*

[s]*pune nimic."* Dar găsim chiar această soluţie şi printre cele 1 5 soluţii

'•'•}!„ -Publicat în *International Philosophical Qiiartcrly,* nr. l, 1969. V. si în acest

*

medievale citate de Paulus Venetus, în lucrarea deja menţionată, Z,o *magna.* Astfel, a cincea soluţie este următoarea: *Quinta ponit, quod S dicens, se ipsum dicere falsum, nihil dic-it* — „A cincea afirmă că Socrate spunînd că el însuşi spune falsul, *nu spune nimic".*

CONCLU
ZII

Dacă comparăm acum soluţiile paradoxului mincinosului date de logicienii scolastici cu soluţiile propuse de logicienii contemporani, ni se impune o observaţie: nimic din ceea ce este esenţial în soluţiile contemporane nu depăşeşte soluţiile logicienilor medievali (decît prin tehnică şi dezvoltarea lor). Dar dacă examinăm mai de aproape soluţiile scolastice, putem observa că ele scrutează mai adînc rădăcinile logice ale problemei decît o fac soluţiile contemporane. Există logicieni ai timpului nostru care caută soluţii ,/comode" (sau procedee convenţionale), de fapt arbitrare, dar capabile să elimine contradicţiile dintr-un sistem formal. Scolasticii au adoptat însă un punct de vedere pur *logic,* şi nu în mod simplu o poziţie *convenţională. O soluţie convenţională, chiar dacă este eficace — trebuie să accentuăm — nu este, o soluţie logică.* Prin soluţiile lor scolasticii au căutat să arunce lumină asupra contradicţiei logice şi, făcînd aşa, au încercat s-o dizolve. Astfel înţelegem foarte bine cînd ni se spune: *Nulla res creata potest esse propria et distincta, cognitio formalis sui ipsius.* Aceasta este o soluţie logică şi nu o convenţie prohibitivă.

./]ţ > ,;';;', *International Philosophical Quarterly, 2,* New Fork, 1974-

Deducţia necesară şi deducţia contingenţă

I. INTRODUCERE

Logica matematică s-a născut şi s-a dezvoltat din nevoia de a explica şi a fundamenta matematica. Ea este o disciplină care-şi propune, în primul rînd, să explice procesele logice din matematici. Acest lucru apare bine definit încă din lucrările lui Gottlob Frege, şi s-a precizat pe parcurs, în acest sens, P. S. Novikov scrie *: „Una din problemele de bază ale logicii matematice rămîne analiza fundamentelor matematicii, în prezent, ea a depăşit cadrul acestei probleme şi exercită o influenţă importantă asupra dezvoltării matematicii însăşi."

A. Mostowski[2] a precizat că problemele generale cu privire la fundamentele matematicilor se reduc la următoarele două:

1. Care este natura noţiunilor considerate în matematică, în ce măsură
ele au fost construite de oameni, în ce măsură ele au fost impuse din exterior,
şi de unde le cunoaştem proprietăţile?

2. Care este *natura demonstraţiilor matematice* şi care sînt criteriile care
ne permit să deosebim demonstraţiile adevărate de cele false?

Considerînd acum logica matematică în ea însăşi, ca un aparat matematic bine constituit, observăm uşor că problema centrală a acestei ştiinţe [f]ste aceea notată de Mostowski cu numărul 2. Această problemă se poate epunţa în mod simplu astfel: *care este mecanismul logico-matematic al deduc-t[le]i şi ce îl justifică?*

Că scopul principal al logicii matematice este de a face o teorie a deduc-
•[le]i, aceasta apare în mod explicit chiar în *Principia Mathematica* de Whi-
[e]flead şi Russell. Calculul prepoziţional este numit în această lucrare „teo-
[na] deducţiei"; introducînd apoi noţiunea de funcţie prepoziţională şi cuantifi-
[ar]ea ei (cu variabile aparente şi teoria tipurilor), autorii arată că fac o„exten-
[Uj]ie a teoriei deducţiei". Nu numai atît, dar L. Wittgenstein a arătat că
°[at]e formulele adevărate ale logicii matematice sînt „scheme deductive" [3],

!9gg. *Elemente de logică matematică,* trad, din limba rusă, p. *9* (Ed. Ştiinţifică, Bucureşti,

,lj[a]„ " A. Mostowski şi un colectiv, *The Present State of Investigations on*

the Foundations of
**°>natics* (Polska Âkademia Nauk, Varşovia, 1965). 193-,, ^"
Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (prop. 6.12621 fpa.nl TCpcmr, T
™^i.-i

concluzie preluată de F. Waismann[4] şi dezvoltată de noi într-un studii întreg[5].

Nu vom merge mai departe pentru a cita şi alţi autori în această chestiune. Problema centrală a logicii matematicii este, în primul rînd, problern$_a$ deducţiei, deducţie care justifică adevărurile matematice si le f ace necesare cu o necesitate care îi apare lui F. Gonseth *„presque divine".*

într-adevăr, propoziţiile matematice se bucură de două caractere specifice:

1. *ele sînt adevărate;*
2. *ele sînt necesare.*

Sarcina deducţiei logico-matematice va consta, deci, din a arăta cii deducţia făcută după schemele formale, pe care ea le stabileşte, conduce la propoziţii *adevărate* şi *necesare.*

Vom arăta, în ceea ce urmează, că deducţia logico-matematică îşi poate atinge doar parţial scopul.

II. DEDUCŢIA SILOGISTICĂ

Primul care a examinat deducţia sub aspectul acesta dublu, de procedeu logic care conduce la *adevăruri necesare,* a fost Aristotel. Forma acestei deducţii este, după el, silogismul. Iată ce scrie el în *Primele analitice* :* „Silogismul este un discurs (Xoyoc;) în care unele lucruri fiind date, altceva decît ceea ce este dat *rezultă în mod necesar* (si; dvdyKtiq) prin simplul fapt al celor date", în acest, enunţ, destul de simplu, apar însă o mulţime de preciziuni, care nu au fost, în general, luate în considerare[7], dar noi vom insista acum numai asupra faptului că deducţia concluziei se face în mod necesar. Aristotel însuşi insistă, de altfel, asupra caracterului *necesar* pe care-1 are deducţia silogistică, şi iată cum explică el, mai departe, silogismul[8]: „Cînd trei termeni sînt între ei în raport în aşa fel că minorul este conţinut în totalitatea celui mediu, şi cel mediu este conţinut, sau »[u] este conţinut, în totalitatea majorului, atunci există *cu necesitate* între extreme silogism perfect". Stagiritul numeşte silogism *perfect*[9] acela care n[u] are nevoie de nimic altceva decît ceea ce este dat în premise „pentru o

[4] F. Waismann, *1st die Logik cine deăulttive Theorie ? Erkenntnis* (Bd. 7, H. % l Haga).

[5] A. Dumitriu, *Ştiinţa legicii, v.* în volumul de faţă.

e *Primele analitice, I,* l, 24 b. Dăm textul grecesc: au/^oyicuog 6s â<yn.__W>Y°? ^j Te9EVTO>V tlVCOV ETSpOV TI TfflV KSIJIEVCOV 8^ âvCT/Kr)? CJUu|3aiVEl TO) TOtUTa ElVdl. Iată tra es jp lui Aulus Gellius în *Noctes atticae,* XV, *26, 1: Syllogismus est oratio in qua c °" <„#!, quibusdam ex concessis aliud quid quam concessa sunt, per ea, quae conces^ necessario conficitur.*

a ce'a''' în ambele texte apare expresia *K,* dvâyKrjţ (urmează cu necesitate) sau în latineşte, cu sens, *necessario conficitur.*

[7] Am subliniat aceste precizări în lucrarea noastră *Istoria Logicii, 8, 8* (Editura, tică şi pedagogică, Bucureşti, 1969).

[8] *Primele analitice,* I, 4, 25 b, 30—35.

[9] ^>A rjt T 1 74 >: 7B—25.

ecesitatea concluziei sa. fie evidentă"; silogismul este *imperfect* dacă are ne-**oie de unul sau mai multe lucruri, „care, este adevărat, rezultă în mod necesar din termenii daţi, dar nu sînt explicit enunţate în premise". Aceste lucruri", care sînt implicit enunţate în premise, sînt propoziţiile obţinute c'u ajutorul inferenţelor imediate, prin conversiune, prin contrapoziţie, cu ajutorul cărora silogismele din celelalte figuri sînt reduse la prima figură (perfectă).

în rezumat, mecanismul deducţiei ia, în fond, formele silogistice ale primei figuri, pe care scolasticii le vor desemna prin cuvintele artificiale: *Barbara, Celarent, Dario, Ferio.*

Două probleme trebuie lămurite în privinţa acestor moduri ale primei fi°-uri: (1) de ce concluzia este necesară şi în ce sens; (2) dacă demonstraţia acestei necesităţi este lipsită de orice critică.

III. DEDUCŢIA NECESARĂ

Problemele pe care le-am ridicat mai sus au fost dezbătute deja de comentatorii antici, şi au fost reluate în timpul nostru. Le vom expune pe scurt, pentru a preciza unele nuanţe.

în privinţa *necesităţii* concluziei, trebuie să arătăm că Aristotel a făcut o distincţie netă între modalitatea *„necesară"* a unei propoziţii şi *concluzia necesară* a unui silogism. Deosebirea dintre aceste două feluri de necesităţi ne apare ca fiind deosebirea dintre *„necesitatea relativă"* şi *„necesitatea absolută" .* „Concluzia nu este necesară în mod absolut — scrie el — , ci ea este necesară prin premisele date." [10] Cu alte cuvinte, dacă se pleacă de la propoziţii modale necesare, deducţia va produce în mod necesar concluzii avînd modalitatea „necesară". Aceste concluzii vor fi necesare în mod absolut, pe cînd din premise asertorice se vor deduce *în mod necesar* concluzii aserto-rice, fără însă a avea modalitatea necesară.

Aristotel numeşte cele două necesităţi astfel [11]: *necesitatea relativă* — ~ivrov 6vToov dvayKaîov (necesitatea faţă de altceva existent) ; *necesi-ttiea absolută* — *anX&c,* dvayKaîov (necesitatea simplă).

Să vedem cum demonstrează Aristotel necesitatea concluziei, necesite relativă, concluzia decurgînd cu necesitate — *&£,* dvdȳKTi; — din Premise, dar neavînd ea însăşi modalitatea „necesară" — dvdyKn.

Problema ia două aspecte: (1) demonstraţia prin care silogismele din elelalte figuri *se reduc* la prima figură; (2) demonstraţia silogismelor din Pnma figură.

Dar se poate obiecta că dacă orice demonstraţie ia forma unui silogism, Unci a demonstra, fie reducerea silogismelor la' prima figură, fie validi-

™ *Op. cit.,* I, 10, 30 b. *Prmle analitice., I,*

v0rbi *rr"mle analitice., I,* 10, 30 b. *Analiticele secunda,* II, 11, 94 a. Distincţia de care a fost P reciza-tă de Alexandru din Aphrodisia, de exemplu, a fost reluată în timpul de H. Maier, iu *Die Syllogistik des*

1 a fost P reciza-tă de Al u

de H. Maier, iu *Die Sy*

riglar Crarea lui G. Patzig, *Die aristotelisc he Syllogistik* (Gottingen, 1958). El face o interpretare *(o f, °ască* a deosebirii aristotelice dintre „propoziţia necesară" şi ..ureroozitia din nerpsitatfi"

tatea silogismelor primei figuri, este o demonstraţie circulară care nu deirtor. strează nimic şi, prin urmare, formele silogistice nu sînt demonstrate şi $_{c}$' atare concluzia nu decurge cu necesitate din premise. Această obiecţie a'f ost ridicată de Petrus Ramus [12] şi de Leibniz [13]; ea nu ia în consideraţie i_{nsa} procedeele întrebuinţate de Aristotel în reducerea şi demonstraţia modurilor silogistice, care nu sînt demonstraţii silogistice, într-adevăr, pentru a reduce silogismele celorlalte figuri la prima figură, Stagiritul întrebuinţează trei procedee care nu sînt silogistice: (1) inferenţele imediate (transformarea directă a propoziţiilor unui silogism în altele, prin conversiune şi transpoziţie) ; (2) reducerea la absurd; (3) *ecteza* [14]. Aşadar, nu există circularitate în demonstraţiile validării formelor silogistice, şi concluziile acestor forme valabile urmează *în mod necesar* fiindcă ele sînt demonstrate.

Diferitele deducţii silogistice au fost numite de cei vechi *„'raţionamente demonstrate".*

IV. DEDUCŢIA NON-NECESARĂ

Alături de „deducţia demonstrată", stoicii au introdus „deducţia nedemonstrată". Ei împărţeau tipurile de argumente în două categorii[15]:

1. *Argumente demonstrate* — xpoKoi
2. *Argumente nondemonstrate* — ipcmoi ct

Argumentele apodeiktoi sînt diversele tipuri de silogisme, demonstrate de Aristotel în *Primele analitice.*

Argumentele anapodeiktoi sînt tipurile specifice logicii stoice, dintre care cel mai simplu este *modus ponens,* forme de raţionament dezvoltate de logica matematică actuală.

Diogenes Laertios [16] ne spune că Chrysippos a socotit că există cinci tipuri de astfel de raţionamente, iar Sextus Empiricus [17] confirmă şi el numărul de cinci forme care ar fi fost fundamentale în logica stoică, „la care [stoicii] par a le reduce pe toate celelalte".

Iată aceste tipuri de bază ale deducţiei nondemonstrate, aşa cum k redă Sextus Empiricus:

1. Primul argument este acela care deduce consecventul din propoz[1]' ţia nonsimplă ipotetică şi din antecedent.

[13] Petrus Ramus, *Animadversiones in dialecticam Aristotelis* (Paris, 1543).

•'"•• [13] Leibniz, *Nouyeaux Essais sar l'Entendement Humain,* IV, II, l (Amsterdam, l'" '•

[14] J. Lukasiewicz, în *Aristotle's Syllogistic,* § 19 (ed. a IlI-a, Oxford, 1958), a exarain^
mai de aproape proba nesilogistică numită *ecteza*— StcGeaiţ, cu ajutorul căreia Aristotel a ^
monstrat legile conversiunii. Ecteza constă din a adăuga termenilor daţi un alt termen nou c»'
este „extras" din cei daţi. Acesta este, de altfel, sensul cuvîntului eiceecrtc, „extracţie".

[15] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos,* VIII, 223 şi *Pyrrhonienses Hypoty'P*^{0}^:^
II, 156; Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* VII, 79. Stoicii clasificau ray[1]
namentele şi din alte puncte de vedere, care însă nu ne interesează aici.

" *Op. cit.,* VII, 79.

[17] Sextus Emoiricus, *Pyrrhonienses Hypotyposes,* II, 157.

... în simbolurile logicii actuale acesta este *modus ponens* şi se scrie:

1

2. Al doilea argument este acela care deduce opusul antecedentului dio propoziţia nonsimplă ipotetică şi opusul consecventului. în simbolurile actuale :

$$p \supset q \quad \text{sau} \quad p \supset q \cdot \supset \cdot \sim q \cdot \supset \cdot \sim p$$

/^j *p*

3. Al treilea argument este acela potrivit căruia, din negarea unei con
juncţii şi a uneia din părţile ei, se conchide cealaltă parte.

în simboluri :

$$\text{"-'} (P \& q) \quad \text{sau} \quad P \& q \sim \supset \sim p \text{ "3 1}$$

$$\sim p$$

$$- \text{ — sau } p \supset \sim q \cdot \supset \cdot \text{ — } \sim p \supset q.$$

$$q$$

4. Al patrulea argument este acela care, dintr-o judecată disjunctivă
(exclusivă) şi din afirmarea uneia din părţile ei componente, se conchide
contradictoria celeilalte părţi.

în simboluri:

$$p \vee q$$

$$\frac{p}{\sim q} \quad \text{l}$$

5. Al cincilea argument este acela potrivit căruia dintr-o judecata
disjunctivă şi contradictoria uneia din părţile componente conchide la afir-
'narea celeilalt.

^ celeilalte.

în
simboluri:

p

. Stoicii formulau aceste raţionamente după „forma" lor, care pentru era „figura" raţionamentului, în care nu apărea nici un conţinut, forma logico-arnQ+'-~lâ, părţile puţind fi însemnate astfel cu numere: „dacă primul, doilea..." Acest lucru ne este confirmat de mai multe texte.[18] Iată scrie Apuleius în acest sens[19]: „Stoicii, pe de altă parte, întrebuinţau

£>e [18] Diogenes Laertios, *op. cit.,* VII, 80; Apuleius, *De dogmate Platonis,* III; Boethius, *hypothetico* etc.

JEc [19] ***Op.*** *cit.,* **III. Iată** textul latin: *Stoici porro pro litteris numeros usurpant ut si primum, 1<ln; atqui primum: secundum igitur.*

în locul a ceea ce este scris numere ca « *dacă primul, atunci al doilea, dar p?i, mul, deci al doilea*»".

Iată cele cinci tipuri de raţionamente ipotetice, schematizate cu numere aşa cum făceau stoicii:

I. Dacă primul, atunci al doilea
Dar primul

Atunci al doilea

II. Dacă primul, atunci al doilea
Dar nu al doilea

Deci nici primul.

III. Nu în acelaşi timp primul şi al doilea
Dar primul

Deci nu al doilea.

IV. Sau primul sau al doilea
Dar primul

Deci nu al doilea.

V. Sau primul sau al doilea
Dar nu al doilea

Deci primul.

Cu aceste cinci tipuri simple de argumente — W>yoi drcXoî — se pot forma o mulţime de argumente asemănătoare nonsimple — ou^ cm^oî —, care se reduc toate la aceste cinci tipuri fundamentale, cum ni se spune că a arătat amănunţit Chrysippos (utilizînd forme de reducere, simplificate mult de Antipatros).

Toate aceste raţionamente ipotetice, care formează baza calculului prepoziţional actual, erau considerate ca valabile fără demonstraţie. Cum explicau stoicii faptul că aceste raţionamente erau acceptate fără demonstraţie ? Mai întîi ei considerau că un raţionament este corect numai din punct de vedere formal. Din cauza aceasta ei socoteau că silogismele aristotelice, deşi corecte din punct de vedere *material,* erau incorecte din punctul de vedere *formal.*[20] Cu toate acestea, problema trebuie să se fi pus şi pentru ei, anume necesitatea de a explica formele ipotetice de raţionament. Logicieni de talia lor nu puteau să nu fie conştienţi de faptul că formele care asigurau deducţia nu erau demonstrate, şi deci *necesitatea concluziei era asigurată de forme- w raţionament a căror necesitate nu era dovedită.* Ei înşişi şi-au dat seama că argumentele nedemonstrate sînt argumente nedemonstrabile, într-adeva , termenul dvaTioSsiKtog *('anapodeiktos)* înseamnă „nedemonstrabil", dar Ş „nedemonstrat" [21].

[20] **Alexandru din Aphrodisia, *Ad analytica priora commentarium.***

[21] **Vezi nota lui Aram Frenkiau la traducerea *Schiţelor pyrrhoniene*, p. 93 (Bucure? 1965).**

Textul lui Sextus Empiricus cuprinde o observaţie care este lămuritoare în această privinţă[22]: *„Aceste argumente sînt acelea de care ei spun x nu trebuie demonstrate pentru a fi stabilite, căci ele servesc drept probe pen-[c] concludenta celorlalte argumente".* Cu alte cuvinte, ei acceptă teza aristotelică că, pentru a nu cădea într-un *regressus in infinitum,* trebuie să ne oprim undeva, şi că totul nu poate fi demonstrat. Dar, pentru formele de raţionament ipotetic, ei acceptă o serie (cinci la număr) dintre ele pe care le admit fără demonstraţie (axiomatic) şi pe care le declară „nedemonstrate" si ^nedemonstrabile". Cu acestea, după cum am spus, ei au reuşit să formulele o serie imensă de alte forme ipotetice de deducţie.

Vom sublinia acum deosebirea fundamentală a acestor forme de deducţie faţă de formele silogistice:

' Pe cînd concluzia silogistică este necesară — e£ dvdyKî](; —, concluzia raţionamentului stoic nu este necesară, ci numai ipotetică, â| uKoSeaerag. Prima este necesară, fiindcă decurge în mod necesar din premise, şi această necesitate se datoreşte faptului că ea este demonstrată; a doua este ipotetică, fiindcă nu este demonstrată, ci acceptată fără nici o dovadă.

Acest rezultat nu trebuie înţeles în sensul că concluzia raţionamentului stoic are modalitatea „ipotetică", ci în sensul că mecanismul deductiv prin care ea este obţinută nu este demonstrat — stoicii spuneau că nici nu este demonstrabil.

După cum explicaţia lui Aristotel a arătat că, deşi decurge cu necesitate, concluzia unui silogism nu are modalitatea „necesar", tot astfel concluzia raţionamentului „nedemonstrat" nu are modalitatea „ipotetic", ci este *adevărată,* dar nu este obţinută în mod necesar.

V. DEDUCTIO PER ACCIDENS

Rezultatele la care am ajuns mai sus, într-un mod general, pot fi explicate şi mai bine apelînd tot la cîteva pasaje din Aristotel.

Deducţia stoică presupunea că, în mecanismul logic al deducţiei, antecedentul — sau premisele — pot fi false. Acest simplu fapt arată că acest Mecanism deductiv are o particularitate pe care o vom explicita în cele [c]e urmează, şi care va fi o confirmare a tot ce am spus pînă aici.

Stagiritul se ocupă de cazul cînd tragem o concluzie falsă din pre-?*[lse] ^adevărate şi de acela cînd tragem o concluzie adevărată din premise aise-s, [cu] privire la toate cele trei figuri. Iată ce scrie el[24]: „Se poate ca premisele care formează silogismul să fie adevărate; se poate, de asemenea, ele să fie false, sau ca una să fie adevărată şi alta falsă. Concluzia este d necesar sau adevărată sau falsă. *Din premise adevărate nu se poate ° concluzie falsă, dar din premise false se poate scoate o concluzie adevă-[CU rezerva ca ea se va referi nu la «pentru ce», ci la ceea ce este în Ă.ctftsta deoarece «pentru ce» nu poate face obiectul unui silogism cu [e] false-*" Nu vom reproduce aici întreaga argumentaţie a lui Aristotel, presupune şi referinţe la alte opere ale lui, cum este *Metaphisica,* şi

% °P- cit., 156.
Primele analitice, II, *2,* 3, 3. *Op. cit.,* IV, 2. 53 b.

care examinează o astfel de deducţie (din premise false) în toate cele tr | figuri cu toate detaliile, în principiu, explicaţia celor două feluri de şi[6]' gisme este rezumată de Waitz [25], Trendelenburg[23] şi Tricot[27], după crm, urmează.

Aristotel pleacă de la distincţia care există între a explica „ceea,-c este în fapt", explicaţie indicată de conjuncţia 6n (deoarece) şi explicat; prin „cauza care determină", indicată de conjuncţia SIOTI (din cauză ca):'a Dar, spune el, deoarece din premise false poate decurge şi adevărul şi. f^' sul, urmează că acestea dau naştere la o explicaţie de fapt a concluziei şi nu la o explicaţie cauzală a ei. Tricot scrie în acest sens, în acord cu $Wait_2$ şi Trendelenburg: „Din moment ce concluzia, cu toate că este adevărată nu decurge din premise adevărate, nu poate fi vorba de o explicaţie prij cauză, ci de enunţarea unui simplu fapt".

Examinînd diverse tipuri de silogisme, Aristotel conchide [29]: „Se vede dar că, dacă concluzia este falsă, propoziţiile de unde pleacă raţionamentul trebuie să fie în mod necesar false, fie toate, fie numai unele; dimpotrivă cînd concluzia este adevărată, este necesar ca premisele să fie adevărate' fie că este vorba de una singură dintre ele sau de toate; *dar este posibil ca nici una din părţile silogismului să nu fie adevărată si totuşi concluzia să fie adevărată, numai că nu este adevărată într-un mod necesar.* Motivul este că, două lucruri fiind între ele în aşa fel, că existenţa unuia antrenează în mod necesar existenţa celuilalt, nonexistenţa ultimului va antrena nonexistenţa primului, *pe cînd existenţa ultimului nu va antrena în mod necesm existenţa primului.* Este însă imposibil ca existenţa şi nonexistenţa aceluiaşi lucru să antreneze în mod necesar existenţa unuia şi aceluiaşi lucru.'[1] Cu alte cuvinte, rezumă Tricot [3]° acest raţionament, „este imposibil ca un consecvent *(B),* care derivă în mod necesar dintr-un antecedent *(A),* sa derive în mod necesar din contradictoriul aceluiaşi antecedent (non-4). Dacă este adevărat că *si est homo est animal* (dacă cineva este om, este animal), nu se poate spune *si non est homo, est animal* (dacă nu este om este animal)". Vom adăuga, la ce spune Tricot, că totuşi concluzia poate u adevărată, *dar nu în mod necesar.* Cu alte cuvinte, se poate spune, în anumite cazuri date, adică de fapt, că „dacă cineva nu este om, este animal; dar aceasta este adevărat numai întîmplător, şi nu în mod necesar. Ace* rezultat este subliniat de Tricot într-un mod foarte pregnant[31]: „Este "'J
posibil ca o concluzie să decurgă din premise false, altfel decît *per ac*

Vom mai adăuga numai că aceste concluzii sînt în acord cu întreg concepţie a lui Aristotel despre natura silogismului, a demonstraţiei.- î ştiinţei în general, într-adevăr el scrie[32]: „Cunoaşterea demonstrata *1*

[25] Th. Waitz, *Aristotelis Organon graece, 2* vol., p. 483 (Leipzig, 1844-1846, I)-[25] A. Trendelenburg, *Elementa logicae Aristotelis,* p. 107 (Berlin, 1836).

[27] J. Tricot, trad. *Primelor analitice,* p. 209-233 (Paris, 1936).

[28] *Metafizica,* A, I, l, 981 a.

[29] *Primele analitice,* II, 4, 57 a—57 b.

[30] *Op. cit.,* p. 232.

[31] *Op. cit.,* p.233. Tricot arată, în acelaşi loc, citind pe Julius Pacius, *In isagogen et Aristotelis Organum Commentarium,* 215, că, dacă se presupune că cor.- .. premise false sînt în mod necesar adevărate, atunci se ajunge la afirmaţii contradictor[1]

[32] *Analiticele secunde,* I, 2, 71 b.

•e să rezulte din premise *adevărate,* prime, nemijlocite, cunoscute mai |. DUe si mai înainte decît concluzia *ale căreI cauze sînt"* — aiticov TOU ^' gpaanciTOi;. în alte condiţii, nu avem cunoaştere demonstrată sau
eesară, ci o deducţie de fapt sau prin accident.

VI. CONCLUZII

Examenul precedent ne-a impus concluzia că raţionamentele de tip stoic nu conduc în mod necesar la concluzii, ci concluziile sînt obţinute ca *adevăruri de fapt.* Mai precis, rezultatele la care se ajunge prin astfel de procedee logice sînt simplu adevărate, dar nu decurg în mod necesar. Acest lucru era cunoscut logicienilor scolastici, care, preluînd şi dezvoltînd aceste mecanisme logice deductive, pe care le-au numit „consecinţe" — *consequen-jini* — au arătat că există două feluri de astfel de consecinţe: (1) *consequentia formalis',* (Z) *consequentia materialis*[33].

Consecinţa validă *(bona)* Jn virtutea formei — *de forma* —" este aceea care, dacă semnifică în mod adecvat prin antecedent, semnifică în mod adecvat prin consecvent.

Consecinţa materială validă — *materialis bona* — este aceea al cărei consecvent nu este consecvent în virtutea înţelesului formal al antecedentului.

Un exemplu de o astfel de *consequentia bona materialis: Homo est* «TOWS, *ergo baculus stat in angulo* („Omul este un măgar, deci băţul se află >n colţ").

Orice consecinţă formală este valabilă şi material, dar nu şi invers (reşulă scolastică).

,; Regula fundamentală a consecinţei materiale este următoarea: *Ex ' ' >s verum ex veris nil nisi verum* (Din [propoziţii] false adevărul, din [pro-F°Z!tu] adevărate nimic decît adevărul").

£ Aceste lucruri au fost repuse în discuţie în timpul nostru^de def '•v*s-[34] Acesta a făcut o critică noţiunii de implicaţie, aşa cum este car ltâ ^e Russell[35], care permite inferenţe bizare *(queer),* implicaţie pe 5ide >• ° numeŞte' ca Şi logicienii scolastici, implicaţie materială. Să con-ain exemplul dat mai sus de scolastici, implicaţia *„Homo est asinus,*

[33] Ş
. .te Colasticii au închinat tratate întregi teoriei consecinţelor, dintre care cel mai cu-••;, l^o>acela al Iui Radulphus Strodus, purtînd chiar titlul *Consequentiae* (tipărit la Ve-
[31] r T

[35] Lewis, *A Survey of Symbolic Logic* (Berkeley, 1918).
j'Ij ^' N- Whitehead şi B. Russell, *Principia Mathematica* (voi. I, 1910, voi. II, 1912,

ergo baculus stat in angitlo". Această implicaţie este adevărată, fiindcă mul membru este fals; dar din fals se deduce adevărul; deci *baculus in angulo* este o propoziţie adevărată, şi deoarece este adevărată de f deducţia este valabilă. Numai că, după cum se vede, concluzia nu decu[1] în mod necesar, ci de fapt. De unde rezultă aceste consecinţe care par ^ bitrare şi bizare? Lewis conchide că aceste consecinţe se datoresc faptu/' că implicaţia lui Russell este o implicaţie în extensiune, fără nici o reiat[1]! analoagă în intensiune. Inferenţa însă depinde, după el, de înţelesul *(meaning.* propoziţiilor; de aceea ea este o relaţie în intensiune. în condiţiile acestea implicaţia russelliană îi apare lui Lewis ca o implicaţie materială, deoareo numai în cazurile materiale date se poate stabili o inferenţă reală, altf$_e$i ea nu spune nimic şi din această cauză este *contingenţă.* Acest lucru, dup; cum am văzut, a fost spus, într-o formă mult mai pregnantă, de Aristottl' Soluţia pe care a propus-o Lewis a constat în introducerea modalităţilor ca valori ale propoziţiilor, pentru a putea ajunge la propoziţii necesare Atît el cît si alţi logicieni, care au construit sisteme formale deductive ci ajutorul modalităţilor, nu au ţinut seama de precizările făcute de Aristotel prin care distingea propoziţia necesară (dvayKT)) de aceea obţinută cu necesitate *(£.£, ă|ăjKT|q).* Prin introducerea modalităţilor în desfăşurarea deducţiei nu se arată decît raportul dintre propoziţii modale, dar adevărurile matematice nu sînt niciodată exprimate prin propoziţii modale. Mai mult încă, deducţia propoziţiilor modale este tot *contingenţă,* adică tot de fapt, fiindcă se sprijină pe raporturile dintre propoziţii false, adevărate, posibile, necesare, imposibile. Deducţia lui Aristotel impunea, după cum an văzut, ca premisele să fie *adevărate,* şi atunci, cu necesitate concluzia este adevărată, în caz contrar, ea nu poate fi adevărată cu necesitate.

Dar ceea ce este absolut remarcabil şi confirmă în întregime analiza noastră, este că toate propoziţiile unei teorii matematice — absolut toate-sînt adevărate. Acest lucru a fost observat de matematicianul român Octa' Onicescu, care a şi schiţat ca urmare un sistem logic cu o singură valoaf-(adevărul), capabil să dea seamă, după el, de articulaţia deductivă a pw poziţiilor unei teorii matematice.[36]

Prin urmare este imposibil să explicăm mecanismul logic al materna-
cilor cu ajutorul logicilor modale sau cu ajutorul logicii bivalente (" modale). .
,

Totuşi logica matematică nu a renunţat la implicaţia materiala Ş[1]' formele dezvoltate cu ajutorul ei. Ea s-a dezvoltat în acest sens, şi cu V râtul logistic construit în modul acesta, adică transformînd întreaga teo>-a deducţiei într-un sistem formal deductiv, a căutat să fundamenteze-treaga matematică. Ce a putut să realizeze însă în modul acesta? A<-^{e}^ mod de a fundamenta matematicile, în special deductibilitatea ^{a}"^{ev}', lui din aceste discipline, îi scapă însă unul din caracterele adevărurilor *v°* matice, pe care le-am menţionat la începutul studiului nostru: că ele se ° *în mod necesar.*

[36] Octav Onicescu, *Principes de logiqne et de philosophic malhematigue* (Bucarest,

,

,

Cu alte cuvinte logica matematică poatfartTca ^tematica *este adevărata <Le fapt,* dar nu şi motivul (81611 1 ca far fw w^ »«««r *adevărata,* în felul acesta, deducţia necesară h ?, ? î ;nt,o to/^ c0^n^f Aceasta înseamnă inia că aparatuTui deducţia Scilo'r " SCaPa tOCmal "^ Ce fomează ia şi eseŞa mate

of

Dam
e,

Antinomia mincinosului

I. INTRODUCERE

Antinomia mincinosului, care pare să fi fost construită de megaricul Eubulides, după ce a tulburat pe logicienii greci, şi apoi pe cei din Evul Mediu, a provocat o mare nelinişte şi în timpul nostru, în special în rîndu-riîe logicienilor matematicieni. După cum se ştie, Chrysippos a scris mai multe tratate despre mincinos [1], şi chiar Aristotel i-a acordat o oarecare atenţie; logicienii scolastici au scris numeroase lucrări asupra acestei probleme, într-un capitol important din logică, purtînd titlul *Insolubilia,* în care „mincinosul" era formulat în diverse variante.[2]

în epoca noastră, Bertrand Russell, întîlnind în teoria sa logico-mate-matică a fundamentelor matematice unele contradicţii sau paracloxe, a recunoscut că ele sînt toate de acelaşi tip cu antinomia mincinosului. De la apariţia monumentalei sale lucrări *Principia Mathematica* (primul voi. 1910, scris împreună cu A. N. Whitehead), numeroşi sînt cei care au propus noi contribuţii în această problemă, dar eforturile lor nu au depăşit soluţia iui Russell, ci numai au încercat să o perfecţioneze. Aşa sînt studiile remarcabile ale lut R. Carnap[3], A. Tarski * ş.a.

[1] Diogenes Laertios, *Viaţa şi doctrinele filosofilor,* VII, 180. în Antichitate, paradox» mincinosului a fost considerat ca fiind foarte important, după cum o dovedeşte marele num al filosofilor ce au încercat să-1 soluţioneze. Aristotel se ocupă de el în *De sophisticis ele (25), Ethica nicamachică* (VII, 3) şi în *Metafizica* (IV, *4,* şi 8); celebrul logician stoic ChrysipP⁰' pare să fi scris cel puţin şapte tratate asupra mincinosului; Cicero îl citează în *Libri aed* " ^ (II, 29); Seneca *(Epistolae ad Lucilium,* 45) menţionează că „multe cărţi au fost scrise ^ el"; Aulus Gellius tratează acest subiect pe larg în *Noctes atticae* (XVIII, 2); Plutarch îl ⁿ ^ ţionează în lucrarea lui *Contradicţiile stoicilor (2,* si 24) ş.a.m.d. Această *aporie,* cum o nu ;^ Aristotel, reapare în Evul Mediu; cele mai importante tratate asupra acestui sr.bie'- ^ aceiea ale lui Buridan, Albertus de Saxonia, Petrus de AUvaco, Paulus Xicolettus \ ene • ^

[2] A se vedea pentru aceste variante: *Istoria logicii,* cap. XXIII (ediţia a II-»- *' didactică şi pedagogică, 1975).

[3] Rudolf Carnap, *Logische Syntax aer Sprache* (Springer, Viena, 193⁴). ^

[4] Alfred Tarski, *Der Wahrheitsbsgriff in den formalisierten*

Sprachen („Studia
----».!„„„ Tf-onoli. 1930).

în ceea ce priveşte literatura mai nouă asupra acestei probleme, avem rtea *The Paradox of the Liar,* editată de Robert L. Martin [5], precum şi ni articol al lui John F. Post [6].

II. PARADOXUL ŞI PRINCIPALELE LUI SOLUŢII

Formularea antinomiei mincinosului in Antichitate era următoarea: *cineva cînd spune că mititel"* Este evident că nu există decît două răspunsuri posibile: l. minte; 2. nu minte.

1. Dacă cineva *minte,* atunci nu minte cînd spune că minte, deci
nu minte.

2. Dacă cineva *nu minte,* cînd spune că minte, atunci *minte.* :

Contradicţia este manifestă: dacă *minte, nu minte;* dacă *nu minte*
minte.

O altă formă a acestui paradox era „argumentul reciproc", numit de greci *antistrephon* şi de latini *reciprocum.* Este aşa fel construit că el poate fi întors şi întrebuinţat, cu aceeaşi forţă, împotriva aceluia care îl foloseşte. Diogenes Laertios[7] citează un astfel de argument ca pe un fapt real din viaţa lui Protagoras. Aulus Gellius[8] îl expune după cum urmează: Protagoras fusese angajat ca profesor de către Eulathus, discipolul trebuind să-i plătească onorariul atunci cînd va fi cîştigat primul său proces. Totuşi, timpul trecea şi Eulathus nu voia să ia nici un proces, astfel că nu avea nici o obligaţie de plată faţă de profesorul său. Dîndu-şi seama de înşelătorie, Protagoras a chemat în judecată pe Eulathus, utilizînd următorul argument: „Dacă vei cîştiga, va trebui să-mi plăteşti în baza contractului nostru, deoarece ai cîştigat primul tău proces; dacă pierzi, va trebui să-mi plăteşti conform sentinţei tribunalului". Discipolul său, Eulathus, i-a întors argumentul în felul următor: „Dacă pierd procesul, nu va trebui să-ţi plătesc onorariul, deoarece contractul prevede că va trebui să-ţi plătesc numai cînd voi cîştiga primul meu proces; dacă-1 cîştig, nu voi fi forţat să-ţi Plătesc prin sentinţa tribunalului".

Există multe alte variarite ale acestui fel de paradox, unele construite [111] timpul nostru, cum este, de exemplu, acela al lui Gonseth.[9]

Logicienii scolastici au formulat această antinomie în H variante (şi, [11] Plus, încă cinci referitoare la unele acte interioare) după cum apare în

H av_ [Tl te] *Paradox of ine Liar,* editat de Robert L. Martin (Yale "University Press, New Jîeit?[n and] London, 1970). Lucrarea conţine 10 studii, după cum urmează: Alan R. Anderson, bei-ge Donnellan, Frederic B. Fitch, Bas C. Van Fraassen, Newton Carver, Hans Herz-o ;^t [r'] John Kearns, Robert L. Martin, John Pollock, Brian Skyrms. Acest voum conţine [«/ rod]ucere istorică de A. R. Anderson şi schiţează programul pentru o posibilă soluţie.

J- F. Post, *Shades of the Liar* („Journal of Philosophical Logic", 2, 1973,.p. 370-3S6), [T] *Op. cit.,* IX, 56. [8] *Of. cit., V, 10.* I<)~>K| ^- Gonseth, *Leş Fondemcnts des mathematiques,* p. 214 .(Edition Blanchard, Paris,

tratatul lui Albertus de Saxonia [10]. Vom cita, dintre acestea, acele variant pe care le considerăm fundamentale, celelalte reducîndu-se la acestea.

1. *Ego dico falsum* — „Eu spun falsul".

2. *Propositio scripta in illo folio est falsa* — „Propoziţia scrisă pe aceasta
foaie de hîrtie este falsă".

3. Forma *antistrephon* sau *reciprocum* — din procesul Protagoras -,
Eulathus are următoarea formulare scolastică: Socrate spune o singură p$_{ro}$.
poziţie: *„Plato die it falsum"* şi Platon spune o singură propoziţie: *„Socrates
dicit verum"*; care dintre aceste propoziţii este adevărată si care falsă)
Este evident că orice valoare de adevăr am acorda xmeia din aceste propoi.
ziţii, ea este anulată de cealaltă, şi prin aceasta se arată caracterul „inso.
Iubii" al acestor propoziţii (ca şi în cazul mincinosului).

Care sînt soluţiile principale oferite pînă acum?

Prima soluţie pare să fie aceea a lui Aristotel. Nu aceea din *De so/is. ticis elenchis,* ci aceea dată în *Metafizica* [11]. El scrie: „Acela care afirmă că totul este adevărat, dă putere de adevăr şi afirmaţiei contrare, de unde rezultă că propria lui afirmaţie este falsă. Şi acela care afirmă că totul este fals, afirmă că şi propria lui aserţiune este falsă." Să detaliem soluţia lui Aristotel. Să presupunem că enunţăm propoziţia universală.

1. Toate propoziţiile sînt
adevărate.

Să formulăm acum propoziţia:

2. Propoziţia (1) este falsă.

Propoziţia (1) antrenează adevărul propoziţiei (Z) şi propoziţia (2) antrenează falsitatea propoziţiei (1). Deci, dacă (1) este *adevărata,* (2) este adevărată de asemenea, şi atunci (1) este *falsă,* ceea ce este o contradicţie,

în acelaşi mod, să considerăm propoziţia universală a mincinosului:

(3) Toate propoziţiile sînt false.

Să scriem acum propoziţia următoare:

(4) Propoziţia (3) este adevărată.

Propoziţia (3) antrenează falsitatea propoziţiei (4) şi aceasta antrenează falsitatea propoziţiei (3). Aşadar, dacă (3) este *adevărată,* (4) este fal[sa]-şi atunci (3) este *falsă,* ceea ce este o contradicţie.

Cu alte cuvinte, există propoziţii care, cu toate că în mod apăreţi
nu prezintă nici un pericol logic, conţin totuşi o contradicţie ce poate fi exp'"
citată mai mult sau mai puţin direct. Afirmaţiile (1) şi (2), sau (3) şi | >'
deşi par ireproşabile, conţin totuşi o contradicţie care le anihilează.

.

Observaţie. Soluţia lui Aristotel, aşa cum a fost detaliată de noi i^
sus, se reduce de fapt la o constatare simplă. Şi cel care afirmă că toa
propoziţiile sînt adevărate, şi cel care afirmă că toate propoziţiile sînt ia[1]
pleacă de la următoarea axiomă, admisă implicit:

. ;

(1) Există două valori de adevăr ale propoziţiilor, *A*

(adevărul)
F (falsul).

Una din următoarele propoziţii:

(2) Toate propoziţiile sînt adevărate,

(3)Toate propoziţiile sînt false,

[10] Albertus de Saxonia, *Perutilis logica* (tipărită pentru prima dată la Veneţia-

** • • • •-• »«•-.. .*••_•_. Tir A 1 AAQ A ,*: TAT" S int" > K

numai *o* singură valoare de adevăr pentru propoziţii, este contra-cu (1) şi este respinsă de această axiomă. scurt, dacă presupunem că „există două valori de adevăr ale pro-'tiilor", nu putem să spunem apoi: „nu există decît o singură valoare P°z jevâr a propoziţiilor". Aceasta este întreaga contradicţie a mincinosului, în ceea ce priveşte soluţiile scolastice, trei dintre ele reţin încă o dată noastră.

' (1) *Soluţia lui Buridan.*[12] Această soluţie, aşa cum am văzut, cere timp" pentru oricare propoziţie, ceea ce împiedică producerea para-doxelor de acest fel [13].

(2) *Soluţia lui Albertus de Saxonia.*[u] După Albertus, eroarea făcută
. problemele de acest fel constă în faptul că se ia partea drept întreg.

(3) *Soluţia lui Petrus de Allyaco* [15] este bazată pe o distincţie intere
santă între propoziţiile vocale sau scrise şi propoziţiile mentale. Numai pro
poziţiile vocale sau scrise pot indica valoarea de adevăr a unei propoziţii
mentale.

Din timpul logicienilor Evului Mediu şi pînă la apariţia monumentalei opere *Principia Mathematica* nu ar mai fi nimic de spus. Antinomia mincinosului este pusă din nou în discuţie, în această lucrare, de Bertrand Russell. Să considerăm, o dată cu el, propoziţia *p* şi declaraţia că *p* este falsă.

(1) p este falsă.

Să considerăm acum această nouă propoziţie (1) şi să o declarăm falsă:

(2) p este falsă este falsă.

Ce spune Russell? Că „falsă" din (1) nu are acelaşi nivel cu al doilea „falsă" din (2), ele trebuie deosebite, şi nu pot fi considerate ca unul şi acelaşi lucru, în propoziţia (1) întrebuinţăm un „tip" de adevăr care nu este identic cu al doilea. Dacă se face o astfel de „tipizare" a adevărului (şi falsului), paradoxul mincinosului nu mai poate apărea, precum şi celelalte înrudite cu acesta. Acestei soluţii russelliene Tarski i-a dat o formă riguroasă şi a demonstrat că o definiţie formală corectă a propoziţiei adevărate nu poate fi construită într-un sistem formal, ci într-un sistem care are un nivel superior, adică care vorbeşte despre proprietăţile primului (meta-stemul sistemului).

III. ANALIZA UNUI ARGUMENT RECIPROC

. problema din procesul dintre Protagoras şi elevul său Eula-

UtTj-v intre variantele acestui argument *antistr'ephon* vom considera pe acorcl- ea: -Un filosof este condamnat la moarte de către un Calif, care îi ve; ,.a permisiunea să-şi aleagă singur felul morţii. „Dacă spui o minciună, Du l spînzurat — spune Califul; dacă spui un adevăr, vei fi decapitat." un timp, filosoful răspunde: *„Voi fi spînzurat" .* Această propoziţie,

ia v Buridan (m. 1358), în lucrarea sa *Summulae* (tipărită la Veneţia, H99). *'iiiilo* Eota 17 la studiul nostru din volum: *Soluţiile contemporane si scolastice ale anii-*
^ *iogico-matematice.*
ls -Albertus de Saxonia (m. 1390), în lucrarea lui *Perutilis logica.*
'J'''a . etrus de Allyaco (1350— 1425) a scris un important tratat asupra problemei *Inso-*

‘ Opărit pentru Drima dată 1a Paris M-4041

aparent atît de simplă, conduce însă la o contradicţie: dacă ea este adev" rată, filosoful trebuie să fie decapitat, dar în acest caz, propoziţia lui est" falsă şi, deci, trebuie să fie spînzurat! Dacă propoziţia este falsă, filosoful trebuie să fie spînzurat, conform condiţiei puse de Calif, dar atunci aceasf propoziţie este adevărată şi el trebuie decapitat! Propoziţia filosoful^ *„Voi fi spînzurat"* nu poate fi declarată nici adevărată, nici falsă, dar trebuie să fie sau adevărată sau falsă.

Să vedem rnai întîi cum apare cercul vicios. Condiţiile Califului erair filosoful va spune o propoziţie care, prin adevărul sau falsitatea ei, va determina modul său de execuţie. Filosoful enunţă o propoziţie al cărei adevăr sau falsitate depind de modul său de execuţie. Condiţiile iniţiale au fot schimbate. Califul spune:

(1) Modalitatea executării tale depinde de valoarea de adevăr a pro
poziţiei pe care o vei spune.

Filosoful spune:

(2) Valoarea de adevăr a propoziţiei mele depinde de modalitatea
executării mele.

Cu alte cuvinte. Califul a stabilit un antecedent logic care va determina consecinţa sa, pe cînd filosoful schimbă problema, şi propoziţia lui ia ca antecedent logic ceea ce tocmai problema declarase ca fiind consecvent.

Criteriile (1) şi (2) sînt considerate ca fiind identice, nu se face nici o distincţie între ele, ca şi cum ar fi un singur criteriu, de unde cercul vicios.

în general, fiind dată o problemă în care un rezultat este o consecinţă a adevărului sau a falsităţii unei propoziţii *p,* se obţine o *petiţia principii* sau un *cerc vicios,* dacă facem să depindă valorile de adevăr ale propoziţiei *p* de însuşi acest rezultat, adică dacă introducem un criteriu invers, în mod implicit sau explicit, în raport cu criteriul prin care sînt determinate valorile de adevăr ale lui *p.* Să notăm prin *KI* criteriul conform căruia consecinţele dintr-o astfel de problemă sînt deduse. Să notăm prin K_2 criteriul care determină valorile de adevăr ale lui *p.* Pentru *KI* ^ *K%* nu poate exista nici o contradicţie. Dacă nu se ţine seamă de această condiţie, se ajunge la o problemă iluzorie, în care nu se spune nimic şi care apare sau ca o *tautologie,* sau ca o *contradicţie,* şi anume: dacă valoarea de adevăr a unei propoziţii *p* este obligată să depindă de însăşi consecinţa determinata de adevărul propoziţiei *p,* atunci avem o tautologie; dacă adevărul $p^{r\circ}$ poziţiei este făcut să depindă de însăşi consecinţa determinată de falsitate propoziţiei *p,* atunci avem o contradicţie.

IV. MINCINOSUL

al Paradoxul „Califul şi filosoful" este ţin caz mai general decît acela mincinosului.

Ce înseamnă „a fi un mincinos" ? înţelegem prin aceasta pe mincing, absolut, care minte totdeauna, fără nici o excepţie. *A minţi în* [illegible] *ils manent înseamnă, a afirma ca fiind adevărat ceea ce este fals, şi ca fii* [illegible] *..-ceea ce este adevărat.* Pentru a putea minţi, mincinosul trebuie să cuno[illegible]

ă ceea ce va spune se referă la ceva fals sau adevărat ; altfel, necunoscînc lucru, el poate să spună chiar adevărul, minţind la întîmplare, ceea ce împotriva ipotezei. Mincinosul absolut îşi ia o obligaţie care este chiai !finitia lui enunţată de *„Eu mint" :* orice propoziţie, oricare ar fi ea, deter-inată prin valoarea ei de adevăr, este declarată de el falsă, şi prin aceasta i îi da o valoare contrară aceleia atribuită ei. Mincinosul poate opera această inversiune a valorii de adevăr a unei propoziţii, utilizînd functorii de devăr *A* şi *F* (în fapt numai pe *F)* sau utilizînd negaţia, care este suficientă pentru intenţia sa.

Cu alte cuvinte, prin propoziţia sa: „Eu mint", mincinosul spune: Adevărul sau falsitatea unei propoziţii *p* determină falsitatea sau adevărul pe care le atribui eu propoziţiei *p,* oricare ar fi ea".

După cum se vede, şi în acest caz există un antecedent şi un consecvent, după cum am văzut în paradoxul „Califul şi filosoful". Antecedentul logic este „valoarea de adevăr a propoziţiei *p" ;* consecventul este „valoarea contrară de adevăr dată de mincinos propoziţiei *p".*

Invers, şi noi avem un criteriu pentru a determina valorile de adevăr ale propoziţiei *p* pe care mincinosul le schimbă: orice propoziţie declarată adevărată de mincinos va fi avut, independent de mincinos, valoare falsă, şi orice propoziţie, declarată falsă de mincinos, trebuie să fi fost adevărată. (1) Criteriul mincinosului. Valoarea de adevăr a propoziţiei *p* oricare ar fi ea determină valoarea de adevăr pe care o atribui eu acestei propoziţii *p,* anume într-un mod invers (prin negaţie).

(2) Criteriul independent de mincinos. Valoarea de adevăr atribuită de mincinos unei propoziţii *p,* oricare ar fi ea, determină valoarea de adevăr atribuită acestei propoziţii independent de mincinos, anume în sens invers (prin negaţie).

Prin urmare, orice propoziţie *p* poate avea, în cadrul acestei probleme, fie o valoare de adevăr independentă de mincinos, fie valoarea de adevăr dată ei de către mincinos. Confundînd cele două criterii, şi considerîndu-le CŞ fiind un singur criteriu, facem o confuzie între două valori de adevăr distincte, dar inverse, aceea a mincinosului şi aceea independentă de min-C1nos; de unde apare contradicţia exact ca şi în cazul „Califul şi filosoful".

Observaţie, întreaga antinomie a mincinosului se reduce la aceste două Propoziţii contradictorii: Mincinosul spune:

(1) Nu există decît o singură valoare de adevăr pentru propoziţii, anume falsul.

1 1 v lacercînd să vedem dacă aserţiunea mincinosului este *adevărată* sau Dô S?'..s"a admis implicit că există în fapt două valori de adevăr pentru pro-^ Zlţu. Astfel, în paradoxul mincinosului mai există implicit o aserţiune:

(2) Există două valori de" adevăr ale propoziţiilor, adevărul şi falsul.

iu J^serţiunile (1) şi (2) sînt contradictorii, dar ele funcţionează simultan

ij,.?aradox, fără a le distinge, şi atunci nu este de mirare că aceasta creează

*Ia unei antinomii.

, şi după el Carnap, Tarski ş.a. au remarcat că există o distin-Intre valorile de adevăr ale propoziţiei „Eu mint" şi au conchis că ca ă a rtlai multe niveluri (tipuri) de adevăr si fals. Analiza, noastră a arătat ^in ?easta distincţie este reală, dar ea este introdusă prin definiţie între 1Jios şi cei care nu mint

.'i'f'" • ^.. V. SOLUŢIA FORMALĂ ,.•-,;•,.

Vom considera că utilizăm aici sistemul formal din *Principia Mathe, matica* (pe scurt PM).

Am văzut că definiţia mincinosului este: acela care neagă valorile de adevăr date oricărei propoziţii *p.* Vom preciza semnul de definiţie din PJI^ după cum urmează: semnul „=" defineşte două expresii prepoziţionale echivalente; în acest caz, aceste expresii pot fi înlocuite una prin alta (condiţi$_a$ lui Pascal a definiţiei). El mai poate fi şi semnul de identitate.

Semnul „ ^ " arată că două expresii prepoziţionale nu pot fi în relaţie de definiţie, nici nu sînt echivalente, nici nu pot fi înlocuite una prin alta şi nici nu sînt identice.

în cazul mincinosului, propoziţia *p* = „Eu mint" face ca oricare propoziţie *q* să aibă o valoare de adevăr inversă decît aceea atribuită ei. Avem astfel definiţia:

„Eu mint" = <~ *q*

Df

Această definiţie este generală. Avem astfel echivalenţa:

„Eu mint" = ~ *q.*

Această echivalenţă este valabilă pentru orice ar reprezenta variabila *q;* pentru *q* = „Eu mint" obţinem contradicţia:

„Eu mint" = <~ „Eu mint"

„Eu mint" este echivalent cu „Eu nu mint".

Problema este: pentru ce în definiţia de mai sus şi în echivalenţa derivată din ea, *q,* care prin definiţie este arbitrar, nu poate deveni „Eu mint"? Pentru ce avem şi trebuie să avem *q* ^ „Eu mint" ?

Vom pleca de la următoarea tautologie, unde seninul „—" este întrebuinţat în sensul specificat mai sus:

$$\hat{}\text{-:}p = q\text{-}D\text{-}p = q \qquad (1)$$

Aceasta este evidentă şi înseamnă: dacă propoziţiile *p şi q* sînt în relaţie de definiţie sau sînt identice, atunci ele sînt echivalente.

Propoziţia inversă nu este adevărată: dacă propoziţiile sînt echivalente, nu urmează că ele sînt în relaţie de definiţie (sau identice).

Formula (1) este o implicaţie si nu o echivalenţă.

Prin transpoziţie obţinem:

$$\text{I-:}\sim(p = q)\text{-}D'\sim(p = q)$$

Dar, deoarece ~ *(p = q)* se poate scrie *p*

i=- q, avem:

$$\text{I-:}\sim(P=q)'D'P*q.$$

®

în *PM* găsim teorema *5.18:

*5.18 H *:p = q- = • <—*(p=~q).* Sau prin transpoziţia negaţiei:

$$\text{I-:}\sim(p=q)\text{-}=\text{-}p = \sim q.$$

înlocuind în (2) primul membru *~(p = q}* prin *p = ~ q,* conform de înlocuire *(replacement),* obţinem teorema pe care o numim T_{tt}:

$$r_a$$

<$_r$-:p=~q-'D In consecinţă, dacă avem definiţia

avem şi echivalenţa
„Eu mint" = $r \sim q$
care împreună cu teorema T_a dă rezultatul
„Eu mint" ^ ^
într-o astfel de echivalenţă q nu poate fi „Eu mint".

Explicaţia este simplă şi calculul a implicat cele două criterii, care na trebuie confundate, ceea ce ar avea loc dacă q ar fi „Eu mint" (fiindcă ar rămîne numai criteriul mincinosului).

Observaţie. Vedem că propoziţia:. „Afirm p şi p este fals" (1), care este $_0$ formă a antinomiei mincinosului, studiată de Russell in *Principia Mathe-ffiatica* [16], este numai un caz particular al propoziţiei mai generale:

„Afirm p *si* p afirmă că q este fals" (2), q fiind o propoziţie arbitrară. Putem să luăm imprudent $q = p$, şi atunci propoziţia generală (2) devine propoziţia (1), pe care pare să o includă: „Afirm p *si* p afirmă că p este falsă". Dar propoziţia (1) a fost exclusă prin calcul dintre toate propoziţiile care pot fi reprezentate de propoziţia (2). Prin urmare, propoziţia (2) nu este o universală, din cauză că este o convenţie. Angajamentul luat de mincinos, de a falsifica orice propoziţie a cărei valoare de adevăr este dată, este o *convenţie,* şi orice convenţie este o propoziţie particulară, din cauză că nu poate fi derivată din axiomele sistemului (sau din teoremele lui), tocmai fiindcă este o convenţie şi nu un adevăr în xmiversul sistemului.

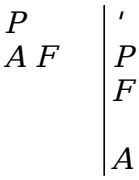
VI. CONCLUZII

Am demonstrat teorema T_u în cadrul logic din *PM.* Dar este uşor de văzut că ea este validă în orice sistem prepoziţional, care admite următoarele idei:

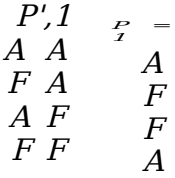
(1) *Variabile propoziţionale p, q, r, ...* care pot lua două valori, adevă-
^ *(A)* sau falsul *(F).*

(2) *Definiţia,* desemnată prin semnul „=", care poate fi şi semnul
<te identitate; nondefiniţia sau nonidentitatea, desemnată prin semnul „^".

(1) *Negaţia,* definită prin matricea:


P
A F
'
P
F
A

(^^Echivalenţa p = q, definită prin matricea


P',1
A A
F A
A F
F F
=
A
F
F
A

Ştiinţă şi cunoaştere

(5) *Implicaţia p"Dq,* definită prin matricea: *">'i-*

P'	*1*	
A	*A*	*A*
		A
		F
		A
F	*A*	
A	*F*	
F	*F*	

Orice sistem care admite aceste cinci idei admite de asemenea formula T u, care are totdeauna valoarea *A* (este o tautologie) în sistem.

(semnul lui Frege (— este semnul de aserţiune, deci nu este un semn logic ' ca şi semnele de punctuaţie). Formula *T(s>* exclude antinomia mincinosului

Putem acum să enunţăm rezultatul final al analizei noastre:

A. *Un sistem formal necontradictoriu S, în care formula* T<o *nu apare explicit ca fiind validă (axiomă sau teoremă), acceptă implicit şi în mod eronat construcţia antinomiei mincinosului sau altele analoage.*

B. *Dacă pentru un sistem formal S formula* Tco *este falsă sau ncdemoti-slrabilă sau inconsistentă cu axiomele, sistemul S este contradictoriu din cauză că admite implicit şi universal echivalenţa p = ~ q, care conţine antinomia, mincinosului, adică formula p = <~+> p. Pentru a o evita, va fi necesar să se introducă în sistem o axiomă nouă restrictivă sau o convenţie.*

Observaţie:

Am discutat antinomia mincinosului în forma ei clasică. Am citat în mod strict numai acele referinţe care ar fi putut să ajute pe cititor să vadă principalele formulări clasice ale antinomiei. De la publicarea operei *Principia Mathematica* (1910), s-au adăugat o mulţime de cercetări în acest domeniu şi paradoxul a luat o formă din ce în ce mai sofisticată, totuşi înrudită cu „mincinosul". Dar nu acesta era subiectul nostru. Vom remarca numai că, ple[cin] de la formula *Tu>,* validă în orice sistem bivalent (clasic), se poate obţine nouă viziune şi pentru aceste probleme. Concluzia *B* de mai sus arată cu» sa se procedeze în fiecare caz.

[ini]

International Logic Review, vol. XI, *22,* Bologna,

Definiţii si teoreme

I. CRIZA MATEMATICILOR

Aproape că nu există doi matematicieni ale căror idei cu privire la fundamentele ştiinţei lor să fie complet de acord" [1], aşa caracteriza Arend Heyting divergenţa poziţiilor în filosofia matematicilor. Şi această afirmaţie este corectă, în mod paradoxal, cercetarea fundamentelor logice ale matematicilor, în loc să se asigure bazele lor, le-a slăbit şi a transformat adevărurile lor în convenţii arbitrare. Pe de altă parte, matematicile există în toată strălucirea lor, s-au dezvoltat şi continuă să se dezvolte dincolo de ce se spune despre ele, fără să dea atenţie la ceea ce Hilbert numeşte *„metamatematică.".*

Toate eforturile de a fundamenta, fie prin logică, fie prin filosofie, natura şi bazele matematicilor, s-au lovit de dificultăţi de netrecut şi au creat probleme dificile, ba chiar insolubile. Exemple sînt paradoxele logico-mate-matice, problema indecidabilităţii *(Unentscheidbarkeit)* descoperită de Go'del, problema necontradicţiei unei teorii etc. Aceste fapte au adus matematicile într-o stare de criză, ceea ce s-a recunoscut deschis de către specialişti.

Pentru a preciza lucrurile, vom spune că,de fapt, nu este vorba de o criză <i matematicilor, cît despre o criză a metamatematicii. Problemele paradoxale nu se nasc din dezvoltarea corpului de adevăruri matematice, ci nu-"flai din faptul că *vorbim despre* aceste adevăruri.

Unii autori cred că pot găsi şi alte „crize" în istoria matematicilor, ^e exemplu, A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel insistă asupra ideii că secolul al pA-lea nu este prima perioadă în care matematicile au suferit o „criză a .'Jnaamentelor" [2]- După ei, trei mari crize au zguduit matematicile în cursul istoriei.

J. în secolul al V-lea î.e.n., în timpul cînd geometria se dezvolta ra o f_a!^{ln}tă deductivă în mod riguros, au apărut două descoperiri paradoxale: su ?^{r}^^{ma} constată că două entităţi geometrice de aceeaşi natură nu sînt conien-aj; l'^{6}' ^^{e} ^{ex}emplu, diagonala pătratului nu poate fi măsurată cu o parte Doi' ^{a} ^^{a}^-^{urn} lui*' (b) cealaltă descoperire era aceea a Şcolii eleate, disci-5 i^{1} ^{a}cestei Şcoli, şi în special Zenon, au construit o serie de paradoxe pentru !Dj_c^^{ons}tra teza nonconstructibilităţii mărimilor finite cu părţi infinit de • Această criză a provocat noi cercetări, şi matematicienii greci au obţinut

P. 37 Arend Heyting, *Mathematische Grundlagenforsckungen. Intuitionismus, Beweistheorie,* ' *r,* Berlin, 1934).

'-H.jij A. Fraenkel şi J. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory,* p. H (North Holland Pu-^{n}g Company, 1958).

ca rezultate două descoperiri excepţionale: *Teoria proporţiilor,* aşa cum apărea în cărţile 5 şi 10 ale *Elementelor* lui Euclid; *Metoda exhaustivă,* inventată de Arhimede, care nu era astfel decît precursoarea riguroasă (fără a fi totuşi o metodă generală) a teoriilor moderne de integrare.

2. Invenţia calculului infinitezimal în secolele al XVII-lea şi al XVIII-iea ^ condus la o nouă criză, care s-a definit într-un mod precis la începutul secolului al XIX-lea. Matematicienii au acceptat calculul diferenţial şi cej integral aşa cum fuseseră edificate de autorii lui direcţi, Leibniz şi Newton fără prea multe precauţii logice, bazaţi mai ales pe intuiţie. Utilizarea mări milor variabile infinitezimale necesita o teorie riguroasă a limitelor, care însâ nu exista. Această teorie a fost elaborată de Cauchy, după care Weierstrass a arătat că se poate „aritmetiza" analiza, iar apoi H. Poincare a crezut că în sfîrşit, s-a ajuns în matematici la „o rigoare absolută".

3. A treia criză a matematicilor s-a datorit teoriei mulţimilor, care a condus la contradicţii şi a pus în discuţie însăşi noţiunea de mulţime şi, în consecinţă, pe aceea de număr (care e definită cu ajutorul noţiunii de mulţime).

Tentativele de a depăşi această ultimă criză sînt multiple, dar nu le putem discuta mai de aproape aici. Vom atrage atenţia numai asupra faptului că cele trei crize menţionate sînt de natură diferită: pe cînd primele două au în centrul lor descoperiri matematice surprinzătoare, care au frapat spiritul contemporanilor prin caracterul lor insolit, ultima criză are un caracter particular, deoarece ea consistă dintr-o încercare de a reconstrui matema-ticile într-un limbaj nou, care să le asigure fundamentele. Cu alte cuvinte, crizele anterioare au fost depăşite prin consolidarea rezultatelor noi şi „bizare" *în interiorul matematicilor;* noua criză s-a ivit dintr-un *examen mda-tnaiematic* al rezultatelor extraordinare obţinute în epoca noastră, prin, încercarea de a se consolida matematicile *din afară,* printr-o reconstrucţie artificială a limbajului lor (care nu este acela în care rezultatele au fost obţinute). Se vede astfel că ultima criză a fost provocată de consideraţii metamatematice, şi de aceea aceste ştiinţe nu au nimic să se teamă faţade aceste speculaţii mai mult sau mai puţin filosofice şi credem prea specific lingvistice.

Dţipă ceea ce a părut un veritabil dezastru al matematicilor, determinat de apariţia acestei crize, gînditori de primă importanţă au început să considere mai de-aproape ceea ce s-a întîmplat. Astfel s-au ridicat unele voci — este adevărat, într-un mod timid — care au pretins că matematicile nu au nevoie deloc de un „fundament". La acest punct de vedere s-a raliat ^o voce deosebit de autorizată, aceea a lui Hilary Putnam.[3] El nu crede: 1) că mă m: ticile nu sînt clare; 2) că sînt într-o criză; 3) că au nevoie de „fundamea £• Foarte dezbătutele probleme ale filosofici matematicilor par să fie, Pen ; Putnam, fără excepţie, probleme interne ale ideilor diverşilor construe ^ de sisteme. „Aceste 'sisteme — scrie el — sînt interesante, fără îndoiala exerciţii intelectuale; dezbaterile provocate de aceste sisteme vor c desigur, dar diferitele sisteme de filosofic matematică, fără excepţie, n buie să fie luate în serios."

Filosofia matematică, în încercarea ei de a reconstrui ştiinţele matice în alţi termeni decît în aceia în care au fost create, adică într-un

[3] Hilary Putnam, *Mathematics without Foundations* („The *Journal oj Phi*" LXIV, l, p. 5-22, 1967).

bai artificial, s-a îndepărtat de obiectul matematic şi de procesul real matematic, creînd probleme care nici nu se pun pe terenul propriu al acestor şti-•nte. O observaţie de natura aceasta a fost făcută de eminentul gînditor Step-ha'n Korner, fiindcă el scrie [4]: „Filosofia matematicilor, într-atît cît analizează structura gîndirii matematice, poate să intre în conflict cu matematicile, <jar şi să piardă contactul cu subiectul ei sau să rămînă în urmă în raport cu Dezvoltarea lor actuală".

Lăsînd de-o parte toate aceste probleme create de filosofia metamate-matică, nu este mai puţin adevărat că există realmente lucruri esenţiale în matematici care au nevoie de o explicaţie mai aprofundată (alta decît încercarea de explicaţie metamatematică) privind în principal două probleme: obiectul matematic şi natura lui; mecanismul ratiocinativ real, prin care se progresează efectiv în aceste ştiinţe.

Problemele generale ale matematicilor, considerate în întregul lor, sînt reduse de A. Mostowski la următoarele două[5]:

A. Care este natura noţiunilor considerate în matematici? Pînă la ce
punct ele sînt formate de om şi pînă la ce punct ele sînt impuse din afară
si de unde dobîndim cunoaşterea proprietăţilor lor?

B. Care este natura demonstraţiei matematice şi care sînt criteriile
care ne permit să distingem demonstraţiile corecte de cele false?

Mostowski adaugă: „Aceste probleme sînt de natură filosofică şi nu putem spera să le rezolvăm în limitele exclusive ale matematicilor şi aplicînd numai metode matematice". (Este evident că aceste probleme au dat naştere la alte probleme particulare, cum sînt, de exemplu: problemele ridicate de metoda axiomatică, rolul ei în matematici şi limitele în care se poate aplica ; curentul constructivist în matematici; axiomatizarea logicii; problema deciziei etc.). Totuşi, problemele cele mai generale ale matematicilor sînt cele citate mai sus: natura entităţilor matematice; natura şi rolul procesului ratiocinativ.

Fără să intrăm în analiza diverselor concepţii care au fost formulate în aceste două probleme, vom spune numai că examenul acestor multiple concepţii impune o concluzie surprinzătoare: nu ştim care este natura obiectului Matematic şi nu ştim cu exactitate cum procedăm în aceste ştiinţe cînd obţinem rezultate extraordinare şi ineluctabile. S-ar părea astfel că Bertrand Kussell avea perfectă dreptate cînd afirma că „matematicile sînt ştiinţele în [Ca]re nu se ştie niciodată despre ce vorbim si nici dacă ceea ce afirmăm este adevărat" [6].

In ceea ce urmează ne-am propus să urmărim procesul matematic na-
tr-i' [a]?[a cum se] dezvolta el efectiv în teoriile matematice, şi nu după ce l-am
[Ce] ,[us in] scheme formale, care se îndepărtează, prin forţa lucrurilor, de pro-
sui natural. Analiza noastră nu va fi un examen spectral al teoriilor mate-
asa °* [un examen] direct al obiectului matematic şi al procesului deductiv,
'>[d] cum apar în aceste
ştiinţe.

to Philosophy

-ems in the Philosophy of Mathematics", Amsterdam, 1967). "«(ic, Andrzej Mostowski, *The Present State of Investigation on the Foundations of Mathe-*

'• P- 3 (Polska Akademia Nauk — Instytut Matematyczny, 1955).

•*tiiif* , *[at]ă textul lui Russell: *„Thus mathematics may be defined as the subject in which we* tf , [n]°*w what we are talking about nor whether what we are saying is true*" („International [h]V', p. 84, 1901).

II. OBIECTUL MATEMATIC

Ca şi în alte probleme ştiinţifice, ceea ce a constituit dificultatea unor probleme matematice a fost faptul de a le ataşa tacit şi involuntar un punct de vedere filosofic care a introdus, implicit, fără a o şti, idei străine şi chiar inutile. Concepţii mai vechi sau mai noi, dezbătute de-a lungul timpului, au lăsat urme adinei în matematici sau în logică, impunînd matematicienilor fără a fi conştienţi de aceasta, unele imagini sau o anumită terminologie deficientă. „Sînt convins — scrie Einstein în acest sens — că filosofii au avut o influenţă nocivă asupra progresului ştiinţific, transferînd unele concepte fundamentale din domeniul empiric, unde sînt sub controlul nostru, la înălţimile inaccesibile ale lui *a priori.* Fiindcă, deşi se pare că universul ideilor nu poate fi dedus din experienţă prin mijloace logice, ci este, într-un sens, o creaţie a intelectului uman fără de care nu e posibilă ştiinţa, totuşi acest univers al ideilor este tot atît de puţin independent de experienţele noastre pe cît sînt veşmintele noastre de forma corpului uman." [7]

Această observaţie rămîne adevărată şi în matematici. Să considerăm, de exemplu, un obiect matematic geometric, fie un triunghi. Este acesta un obiect dat, o „entitate" determinată, şi în caz afirmativ ce înseamnă existenţa lui ? A pune problema în modul acesta, este a pune problema în mod eronat. într-adevăr, chestiunea este, de fapt, aceea pusă de Porphyrius în *Isagoge,* şi ştim că ea a dat naştere la ampla dezbatere din Evul Mediu asupra naturii conceptelor generale: *„Prima est quaestio utrum genera ipsa ei species v&ra sint, an in solis intellectibus inaniaque fingantur"* [8]. Această chestiune pusă cu privire la triunghi ia forma: triunghiul există în sine sau numai în intelectul nostru, are el o existenţă separată sau numai în lucrurile sensibile? Dar un lucru este sigur: fie că se dă un răspuns sau altul— sau chiar dacă nu putem da nici un răspuns — ştiinţele matematice îşi continuă progresul lor triumfal şi obţin rezultatele cele mai remarcabile. Ceea ce dovedeşte, într-un chip indiscutabil, că soluţia problemei puse de Porphyrius nu influenţează cu nimic dezvoltarea matematicilor, ba mai mult, că aceste ştiinţe sint independente de o soluţie posibilă a acestei probleme.

Să examinăm mai de-aproape triunghiul. Să-1 definim ca un polig°[n] cu trei laturi. Este clar că nu am definit nici un obiect. Să legăm ideile noastre de experienţă, cum o indica Einstein, de data aceasta de experienţa cu °b[ie{]Vj matematice. Entitatea numită „triunghi" nu există ca atare. Orice triung are trei laturi, bine determinate ca mărimi. Triunghiul, ca gen scolastic, [a] trei laturi variabile, care pot lua, fiecare, o mărime determinată, dar in [d<^u] niţia generală a triunghiului ele nu au nici o determinare a mărimii lor. - . pot imagina triunghiul definit prin definiţia dată mai sus (poligon cu . laturi), nu am o imagine, o figură determinată oferită de această ^ Atunci ce am

prin această definiţie, ce reprezintă conceptul de trrun$_e$ "• mod efectiv în procesul matematic?

Să considerăm problema degajată de orice punct de vedere (care, după cum am spus, nu intră în nici un fel în procesul maten Definiţia citata introduce trei variabile: laturile triunghiului. Fie aceste

l

. ' Albert Einstein, *The Meaning of Relativity,* p. 2—3 (Ed. Methuen, Londra, [8] Porphyrius, *Isagoge,* I, 3.

h'le *x j y i* [z]- Definiţia noastră se enunţă în modul următor : „Un triunghi *pete* un poligon cu trei laturi variabile *x, y, z*" . Pe de altă parte, un poligon *sie* definit ca o figură plană cu *n* laturi variabile. Să notăm deci entitatea matematică pe care o urmărim, triunghiul, cu T; să notăm poligonul cu *n* laturi *P»* '• pentru *T* singura determinare este numărul variabilelor, *n* = 3. putem spune deci : *T* este *P„* unde *n* = 3, adică cu trei laturi variabile *x, y,* z„ Dar *Ps* poartă numele de triunghi: $P_3 = T.$ Aceasta arată că *T* este o funcţie care depinde de *x, y, z.* Să scriem acest rezultat astfel :

$$T = P, (x, y, z). \qquad (1)$$

Pentru fiecare grupă de trei valori luate pentru variabilele *x, y, z,* avem în mod real un triunghi determinat. De exemplu, pentru valorile determinate

$_x = a_0$, $y = b$ o, * = [c]o,

$$T = P_3^f(a_{0>}\ b_0; c_0).$$

Prin urmare, entitatea T este o variabilă, anume o variabilă dependentă, adică o funcţie. Funcţia dată este P_s.

Să vedem acum diversele determinări pe care le poate lua această funcţie. Să presupunem că lui *x* i se dă o valoare determinată, $x = a_0.$ Funcţia (i) devine :

$$T = P_s\ (a_0, y, z).$$

Aceasta este tot o funcţie, pentru că depinde de două variabile. Să o traducem s T reprezintă toate triunghiurile care au o aceeaşi latură dată şi celelalte două *(y* şi *z)* sînt variabile. Deci *T* este, şi în acest caz, o variabilă-funcţie şi nu există o imagine geometrică reprezentativă a acestei entităţi matematice, *tocmai fiindcă ea este o variabilă.* Ce am făcut în fond ? Am detaşat din mulţimea tuturor triunghiurilor posibile, reprezentată de valorile funcţiei (1), submulţimea tuturor triunghiurilor reprezentată de $T — P_3\ (a_0, y, z),$ de aceeaşi latură, în acelaşi mod, ne putem da mărimea celei de a doua laturi,

Şi în acest caz nu avem un triunghi, ci o funcţie ale cărei valori formează imea tuturor triunghiurilor posibile care au două laturi date, a_0 şi b_0. In sfîrşit, dacă ne dăm toate laturile, obţinem, într-adevăr un triunghi. ?te cazul să observăm că chiar triunghiul ale cărui laturi sînt perfect determinate,

$$T = P_3\ (a_0, b\ o, c_0),$$

[un] individ perfect determinat, ci valorile lui *T* reprezintă mulţimea .°^ triunghiurilor de laturi egale. Dacă vrem să determinăm unul dintre [ln]&[v]izi, va trebui să introducem un mod relativ de determinare, de v_{0r} [Piu]> un sistem de axe de coordonate cartesiene. Laturile triunghiului cin< [eve]ni funcţii de coordonatele vârfurilor, cîte două de fiecare vîrf, şi, [Vor] da aceste variabile, individul triunghi va fi reprezentat în plan complet determinat.

[n] general, putem lua laturile *x, y, z,* ca funcţii de alte variabile, şi să [ern] clase (mulţimi de triunghiuri) după funcţiile alese pentru

Pe scurt, entitatea numită în geometrie „triunghi" este o variabil-funcţie, şi, dm punct de vedere logico-matematic, valorile ei posibile (dete^ minate chiar de definiţia ei generală sau particularizată) reprezintă o m_ui" ţime (clasă) de indivizi determinaţi, sau nedeterminaţi (variabili), după cum" s-au dat toate determinările sau numai unele.

Dar cum o mulţime (sau clasă) nu poate fi de aceeaşi natură cu elernentel care îi aparţin ca membri (paradoxul lui Russell exclude această posibilitate', rezultă că nici genul triunghi, nici speciile lui (obţinute prin determinări •h^$_f$' tiale), pe care le putem defini la infinit într-un mod liber, nu sînt triun^hiur'

Clasa triunghiurilor echilaterale nu este ea însăşi un triunghi.

Prin urmare, definiţiile:

•' $r = P_3(x,y,z),$

< sau $T = P_3(a_0, y, z),$

sau $T = P_3(a_0, b_{0l} z),$

sau $T = P_3(x°- + y*, y, z)$ etc. etc.,

nu reprezintă triunghiuri.

Definiţia generală a „triunghiului" nu reprezintă deci decît o variabilă, anume o funcţie de mai multe variabile. Cît timp în această definiţie rămîne un element variabil, definiţia nu reprezintă o entitate geometrică, ci o variabilă, ale cărei valori posibile, indicate de definiţie, formează o mulţime (clasă) de mulţimi. Şi se poate spune acelaşi lucru despre orice „obiect" matematic.

în general un „obiect" matematic *K* va fi definit de o funcţie <|*i* de mai multe variabile:

K nu reprezintă un obiect, ci o variabilă dependentă, o funcţie, ale cărei valori posibile constituiesc o mulţime sau clasă. Pentru toate valorile constante ale variabilelor se obţine un individ determinat (ca mărime, dar nu ca localizare) :

$$K_0 = <|>_0(x_0, y\ 0, z_{„}, \bullet\bullet\bullet)\bullet$$

Dacă o singură dintre variabile nu este determinată, atunci reaultatu substituţiilor nu este un „obiect", ci o funcţie particularizată.

Putem dar conchide: ,

Un concept matematic este o variabilă, funcţie de alte variabile, care p» fi independente sau ele însele funcţii de alte variabile, în el însuşi, concep nu reprezintă schema generală a obiectelor sau „arhetipul" obiectelor c , intră în joc (care ar exista în cerul lui Platon *l)* sau care ar fi esenţa $^{coffl}{}_{c3re}$ a tuturor indivizilor, sau care ar exista numai în intelectul nostru, şi P[6] ^ intelectul 1-ar forma prin extragerea caracterelor comune. *Definit[1]*$*_r$^. .concept matematic nu este altceva decît construcţia unei funcţii.* De aceea .^ .genstein, examinînd noţiunea de număr, a conchis că „numărul este o | ^ bilă", sau textual: *„Der 'Zahlbegriff ist die variable Z ahl" .*[9] într-adevăr, on

^

[9] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (prop. 6.022) (Ed. Kega-iLondra, 1933).

fi definiţia numărului, ea trebuie să fie generală, a oricărui număr natural [af] ibil/ deci ea trebuie să reprezinte o variabilă, care devine, de fiecare dată Iv j se dau determinările fixate de definiţie, un număr dat. Dar o asemenea jfinitie nu a fost încă găsită, tocmai fiindcă, după ceea ce am spus pînă acum,

a fost căutată pe căi mai mult filosofice. Nu vrem să spunem că cercetările flosofice asupra matematicilor nu sînt legitime, ci dimpotrivă. Dar amestec"nd explicaţiile filosofice în procesul matematic nu s-a ajuns să se explice nimic-

în matematici s-a impus, de la început, noţiunea de variabilă şi de funcţie şi această idee a făcut posibil imensul progres al acestor ştiinţe; noţiunile de variabilă şi de funcţie au fost introduse prin chiar natura caracterului general al definiţiilor, cu toate că matematicienii nu au avut o idee clara şi explicită de la începutul matematicilor. Dar chiar în realitatea familiară, conceptul este privit ca o funcţie, din punct de vedere logic, ca o funcţie prepoziţională care-1 defineşte. „O funcţie prepoziţională — scrie Russell — este o expresie care conţine unul sau mai mulţi constituenţi nedeterminaţi,, aşa că, dacă valorile lor sînt date, expresia devine o propoziţie [...]. Este un vas destinat să primească o semnificaţie, dar nu ceva avînd deja o semnificaţie." [10] Definiţiile generale sînt astfel de funcţii prepoziţionale şi de aceea ele nu reprezintă ceva semnificativ, nici un obiect, nici arhetipul unei categorii de obiecte.

Rezultă din cele spuse că nu se pot defini decît genurile şi speciile prin funcţii prepoziţionale, dacă apelăm la noţiuni ale logicii tradiţionale. Şi aici sîntem total de acord cu Goblot cînd scrie: *„on ne definit que des especes"* [n].

Enunţul prin care un individ este determinat este o propoziţie (şi nu o iuncţie prepoziţională), care rezultă dintr-o funcţie prin înlocuirea tuturor variabilelor prin constante.

III. IMPORTANŢA DEFINIŢIILOR ÎN MATEMATICI

Am văzut că obiectul matematic este o funcţie care este introdusă prin definiţie.

~. v ^portanta definiţiilor nu a scăpat matematicienilor şi logicienilor.. nVn [a] j[n*ra] [m] [m]etafizica lui Aristotel, ci examinînd rolul pur logic al define [m] demonstraţii, putem spune că definiţia este pentru marele Stagirit motor al ştiinţei apodictice, într-adevăr, el scrie textual: „O definiţie j, [un] principiu sau o demonstraţie care diferă numai prin ordinea ter-" [12] demonstraţie începe prîntr-o definiţie şi se sfîrşeste printr-o-

ţe ' dar nu este numai atît ; neidentitatea dintre definiţie şi demonstrante de altfel pusă în evidenţă de însuşi Aristotel. Iată ce scrie el [13]: „Moti-

(«<J t> [Bert]rand .^ussell, *Introduction to Mathematical Philosophy,* trad, franc., p. 188— 189-' [p]»yot, Paris, 1926).

E. Goblot, *Trăite de logique,* p. H (A. Colin, ed. a Vl-a, Paris, 1937).

Analiticele secunde, 1, 8, 75 b. • -

[13] *Op. cit.,* II, 3, 90 b.

vul diferenţei dintre demonstraţie şi definiţie este că a avea o cunoaştere a demonstraţiei este identic cu faptul de a poseda o demonstraţie; de aceea urmează că, dacă demonstraţia unei concluzii este posibilă, este evident că nu poate exista o definiţie pentru ea. Dacă ar fi altfel, am putea avea o concluzie de natura aceasta în virtutea definiţiei ei, fără demonstraţie; deoa rece nimic nu ne împiedică de a avea una fără cealaltă. Este evident atunc" că nu se poate defini tot ceea ce poate fi demonstrat." Dar Aristotel ne spun că, invers, nici tot ce poate fi definit poate fi şi demonstrat. Argumentarea lui este următoarea: „Principiile demonstraţiei sînt definiţiile şi s-a dovedit anterior că acestea [principiile] sînt nedemonstrabile; astfel sau principiile sînt demonstrabile, şi vor depinde atunci de principii anterioare şi regresul va merge la infinit; sau primele principii vor fi definiţii indemonst'rabile" w în rezumat, ştiinţa apodictică se bazează în întregime, la Aristote), pe aceste două idei:

1. Definiţiile sînt principiile demonstraţiei şi sînt nedemonstrabile prin natura lor.
2. Demonstraţia şi definiţia nu sînt identice.

Această diferenţă dintre demonstraţie şi definiţie este explicată de Stagirit în modul următor: definiţia ne arată ce este un lucru, dar nu-1 explică; explicaţia aparţine demonstraţiei.

Dacă vom considera acum mecanismul demonstrativ la Aristotel, vom vedea că problema cea mai importantă pentru construcţia unui silogism este termenul mediu. Acesta era privit de el ca fiind cauza determinantă a concluziei si întreaga ştiinţă apodictică se bazează pe determinarea termenului mediu, determinare care este o definiţie. Definiţia este astfel expresia conceptului creator, a esenţei, şi prin ea ştiinţa apodictică îşi atinge scopul.[15]

Ştiinţa definiţiei este mult mai mult decît partea formală a silogismului; silogismul — este adevărat — este agentul definiţiei, căci cu ajutorul lui şi prin el se pot forma definiţii; dar funcţia silogismului, şi prin urmare a ştiinţei demonstrative, este, din punct de vedere ontologic, definiţia. Silogismul serveşte definiţia şi, pe de altă parte, definiţia este, în ultima analiză, punctul de plecare al silogismului.

Fără a putea face aici o istorie a problemei raportului dintre definit[16]* şi demonstraţie, vom mai menţiona concepţia lui Leibniz. Pentru autoruJ calculului infinitezimal, sarcina ştiinţei consistă din: 1) analiza conceptelor-2) analiza adevărurilor. Conceptele sînt compuse din elemente simple, şi ducerea conceptului la elementele lui simple ne permite să-i construim o dei niţie perfectă. Această teză este dezvoltată de Leibniz în *De arte. cotn-biw toria.* Dificultatea consistă, după el, în a găsi elementele simple din care se compune un concept. Pentru a răspunde la o observaţie făcută de Pasc ai ' anume că „nu se poate demonstra nimic dacă trebuie să urcăm din pri«'r^ în principiu fără a găsi niciodată primul principiu" [17], Leibniz arată c ^ orice propoziţie adevărată predicatul trebuie să fie conţinut în subiec • f felul acesta, pentru a ne asigura de adevărul unei propoziţii, nu este ne , să descompunem complet subiectul şi predicatul, descompunere pe care

[14] *Op. cit.,* II, 3, 90 b.
[15] *Metafizica,* V, l 017 b, 22.
[16] **în *De l'esprit geometrique.***
[17] **Observaţia îi aparţine lui Aristotel.**

că ar fi total posibilă; e de-ajuns să se constate că subiectul conţine ca factor predicatul, ceea ce se poate face de la început (Leibniz făcuse o „arit-ffletizare" a conceptelor). Prin urmare, chiar dacă analiza conceptelor nu poate fi urmărită într-o manieră completă, demonstraţia nu rămîne mai puţin posibila şi fructuoasă.[18]

Astfel, analiza se aplică noţiunilor şi propoziţiilor. Analiza conceptelor este definiţia, analiza propoziţiilor — sau a adevărurilor exprimate de ele — este demonstraţia lor. De aceea Leibniz înlocuieşte toate regulile lui Descartes prin una singură; „Să nu se admită nici un cuvînt fără definiţie şi nici o propoziţie fără demonstraţie" [19]. Dar demonstraţia se reduce, în fond, la descoperirea incluziunii predicatului în subiect, deci la analiza termenilor, care se face printr-o definiţie. Astfel, demonstraţia se reduce, pînă la urmă, la analiza conceptelor, deci la definiţie. De unde teza lui Leibniz: „Demonstraţia este-un lanţ de definiţii" — *demonstraţia est catena definitionum.*

Această teză este aceeaşi cu a lui Thomas Hobbes (dacă se face abstracţie de ideile filosofice adiacente, care nu schimbă c u nimic partea pur logico-formală a teoriilor lui Leibniz şi Hobbes). Pentru autorul lui *Leviathan,* ştiinţa demonstrativă pleacă de la cîteva propoziţii prime sau principii, dar aceste-principii nu sînt altceva decît definiţii, sau cum o spune el însuşi: *Sunt primae autem nihil aliud praeter definitiones, vel definitiones paries, et hae solae principia demonstrationis sunt*[20].

Această idee va găsi continuatori, mai mult sau mai puţin fideli, dar care rămîn ataşaţi ideii aristotelice, că nervul motor al oricărei demonstraţii, şi deci al întregii ştiinţe deductive, este definiţia. Astfel, H. Poincare va spune-că „axiomele sînt definiţii deghizate".

Credem însă că am arătat suficient importanţa acordată de către unii ginditori foarte mari rolului definiţiei în ştiinţele deductive, pentru a mai fi necesar să mai insistăm.

IV. PLURALITATEA DEFINIŢIILOR

Se poate defini unul şi acelaşi obiect prin mai multe definiţii diferite., ceasta observaţie a fost făcută de unii logicieni, fără însă a-i da vreo semni-

. c u toate că este fundamentală pentru explicaţia mecanismului logico-ateinatic. în adevăr, Russell scrie: „Există totdeauna numeroase carac-^.nstici ^care permit să se definească o clasă. Oamenii pot să fie definiţi ca trg 5[1] ^ră pene, sau ca animale dotate cu raţiune, sau, mai corect, prin

saturile prin care Swift a descris pe Yahaos" [21].

f0 Logicianul Edmond Goblot a subliniat această posibilitate într-un mod

şj e clar în al său *Trăite de logique:* „Există multe definiţii reale ale unuia

Celuiaşi concept, toate la fel de caracteristice, toate construite cu ajutorul

4 jj Pentru dezvoltări asupra acestei probleme, la Leibniz, a se vedea *Istoria logicii,* ed„ "*• Editura Didactică şi Pedagogică, 1975, *46.1.6.*

^ *Ibidem.* n Thomas Hobbes, *Computatio sive logica, TU, 9.*

«nui gen şi al unei diferenţe. Există atîtea definiţii cîte proprietăţi recipro$_{ee}$ are conceptul. Cercul poate fi definit: secţiunea unui cilindru sau a unui con printr-un plan perpendicular pe axă, o elipsă a cărei excentricitate este nulă' sau locul geometric al punctelor de unde se vede o dreaptă dată sub un ung^ dat; în general, orice loc geometric care este un cerc este o definiţie a cercului." [2a] Dar Goblot nu a dat nici o importanţă faptului. El afirmă că toate aceste definiţii ale unuia şi aceluiaşi concept sînt logic dependente unele <j$_e$ altele; de exemplu, fiecare din definiţiile cercului are un raport logic mai mult •sau mai puţin direct cu toate celelalte proprietăţi ale cercului, şi acestea pot fi deduse, unele ca fiind consecinţe, prin demonstraţie, altele ca fiind *condiţii,* prin analiză [23].

Lăsînd deoparte alte afirmaţii ale lui Goblot în legătură cu problema, care nu ne pot interesa aici, putem considera total surprinzător faptul că un logician de talia lui nu a observat că, dacă un acelaşi obiect poate fi definit în mai multe feluri, dintre care unele definiţii sînt teoreme, nu toate propoziţiile matematice intră în grupul propoziţiilor definite. Intr-adevăr, tind Goblot afirmă că una din definiţiile cercului este, de exemplu, „locul geometric al punctelor de unde se vede o dreaptă dată sub un unghi dat", el nu vede că această propoziţie este o teoremă, adică o propoziţie stabilită prit demonstraţie. Constatarea noastră arată două lucruri: *că teoremele sînt definiţii şi că ele nu sînt de natură, diferită de natura propoziţiilor iniţiale,* concluzie acceptată de Leibniz într-un mod general. Intr-adevăr, în fruntea teoriilor el a pus definiţiile, la care se reduc, în ultimă analiză, toate propoziţiile primitive. Arta de a demonstra, adică de a obţine propoziţii adevărate, consistă din două procedee: arta de a defini, care este analiza, şi arta de a combina •definiţiile, care este sinteza. De unde teza lui Leibniz, deja citată, că *demonstraţia nu este decît un lanţ de definiţii*[24].

V. MECANISMUL LOGICO-MATEMATIC

Teza l ui Leibniz poate fi acum complet demonstrată, în adevăr, j să ne dăm seama, prin consideraţiile precedente, pentru ce este posibil, î mod teoretic, să avem mai multe definiţii pentru acelaşi obiect. Am că definiţia este construcţia unei funcţii prepoziţionale de una sau mai variabile independente. Să reluăm exemplul dat, triunghiul: el are trei lat -Dacă cele trei laturi sînt date, el poate fi construit. Definiţia generala variabilei „triunghi" (funcţia respectivă) cu laturile *x, y, z* este:

$$T = P, (x, y, y).$$

[22] E. Goblot, *Trăite de logique,* p. 135.
[23] *Op. cit.,* p. 135.
[24] Leibniz revine mereu asupra acestei formule, pe care o explică după. cum
„Am crezut totdeauna că demonstraţia nu este nimic altceva decît un lanţ de defin[1].
în vederea unor definiţii care rezultă din propoziţii deja demonstrate sau admise
tudine. Analiza nu este altceva decît reducerea definitului la definiţia sa, sau a pr°P° j^ji»''
demonstraţia ei." *(Ego semper putavi, demonstrationem nihil aliud esse quam catena* ^ „* lionum, vel, i>ro definitionibus. ttroţosUionu'm jam ante, ex definitionibus demonstrata^ f*

Dacă introducem, prin definiţie, noţiunea de unghi, atunci variabila *f* poate fi definită cu unghiul variabil *Â* şi două laturi variabile *y* şi *z:*

$$T = P_S\ (\hat{A},\ y,\ z).$$

Sau încă, putem defini variabila T cu două unghiuri variabile *Â* jj *B* şi o latură adiacentă *s:*

$$T = P_3\ (\hat{A},\ B,\ 2).$$

Avem posibilitatea să fixăm un individ dat T_0 prin unele din elementele sale în moduri numeroase. Dacă luăm aceste elemente ca variabile, ele vor fi elemente constituente ale funcţiilor definisante diverse ale variabilei *Ţ.* Dar toate aceste funcţii-definiţii sînt echivalente, definind aceeaşi variabilă f. De exemplu, pentru definiţiile „triunghiului", menţionate mai sus, avem::

$$P_3\ (x,\ y,[z) = P_3\ (\hat{A},\ y,\ z) = \mathrm{P}_3\ (\check{A},\ B,\ z] = \ldots$$

în general, fie un aşa-zis concept matematic *K;* acesta nu este decît o variabilă, după cum am arătat. Se pot găsi pentru *K* demente definisante variabile într-un mod aproape nelimitat. Toate aceste definiţii vor fi echivalente, pentru că reprezintă acelaşi „concept" matematic. Prin urmare, putem avea pentru *K* o serie de definiţii:

$$K=fyi\ (x,\ y,\ z,\ldots),$$

- $A'=4\text{-}_2\ (a,\ p,\ y,\ \ldots),$

$$K = 4;_3\ (n,\ v,\ E,\ \ldots).$$

. Se obţin astfel diverse funcţii prepoziţionale echīvalente, fiindcă reprezintă aceeaşi entitate matematică:

$$4<i\ (x,\ y,\ z,\ \ldots) == 4_2\ (a,\ P,\ T,\ ..\text{-}) = \hat{}3\ (\text{'}J\text{-},\ v,\ l,\ \ldots)' =$$

-

^ Fiind dată o definiţie generală a unui „concept" matematic,, ~ ^ *(x, y, z,* ...), dacă se acordă la una sau mai multe variabile o valoare tă, sau o oarecare determinare, obţinem o particularizare a lui *K ;* definiţie se obţine prin substituirea în definiţia generală a valorii ţe (sau a determinării date variabilei care o particularizează):

$$K' = 4,\ (a,\ y,\ z,\ \ \ldots),$$

$$K'' = \$\ (x^2 + y^2,\ y,\ z,\ \ldots),$$

$$*'" = 4\text{-}[/(*).\ .y,\ *,\text{-}..],$$

funcţii prepoziţionale reprezintă echivalenţe parţiale în raport $_e$«uuţia generală *K* = 4- *(x, y, z,* ...), fiindcă fiecare din *K' K", K'",* ... bni ^{e}?^ ^{cu} ^ ; ^ $^{uat\ m}$ totalitatea lui, şi desigur la acest lucru se gîndea aţ ^ ^{Cln}d vorbea de echivalenţe totale şi echivalenţe parţiale, în primul *f* sînt $^{e<}$rhi^{v}alenţelor totale, definiţiile unei aceleiaşi variabile matematice ^"Stituibile, fără nici o restricţie, una alteia; în al doilea caz, al echi-"". parţiale, substituţia este valabilă de asemenea, dar restrînsă la

imDUsă nrin definiţia rarp r.nntine a rea st ă nartirnla

Constatăm astfel că avem două, libertăţi de a defini:

1) libertatea de a alege elementele definisante variabile j

2) libertatea de a impune acestor elemente definisante anume arbitrare, ca, de exemplu, faptul ca o variabila să fie în relaţie cu celelalte ,%2 = v^2 + *z** etc.

în acest din urmă caz, definiţia ne oferă o specie a „conceptului" *R* şi trebuie să ţinem seama că o astfel de definiţie este o particularizare a defi' niţiei generale. Echivalenţa subsistă chiar şi în acest caz, dar numai în sfera acestei particularizări.

Se vede că mai ales această a doua libertate definisantă conţine posibilitatea nelimitată de a imagina continuu alte condiţii şi prin urmare alte particularizări, în adevăr, în expresia definisantă

$$K = \$ (x, y, z, \ldots),$$

putem să alegem în mod liber variabile independente *(x, y, z, ...)* şi să le impunem, într-un mod liber, obligaţia de a fi funcţii mai mult sau mai puţin complicate ale variabilelor deja date, sau ale altor variabile:

$$y = gf. \text{ s}, \ldots),$$
$$z = h(\backslash i, \text{ v}, \ldots),$$

K devine astfel:

$$K = 4\ [/(\text{a},\ \text{p},\ldots),\ \text{g}(_{\text{Y}},8,\ldots),\ \%,\text{v},\ldots),\ \ldots].$$

în această libertate se găseşte întreaga bogăţie a invenţiei matematice. Şi această libertate a fost sesizată de cei mai mari matematicieni. Cantor a -spus că „esenţa matematicilor este libertatea lor". Şi Kant menţiona, în notele sale, această libertate pe care o are matematicianul în a defini: *„Dff Matkematiker in seiner Definition sagt: sic volo, sic jubeo"* [25].

VI. CONCLUZII

Să rezumăm acum rezultatele obţinute mai sus, pe care nu am p^{u} 'bineînţeles, decît să le schiţăm, în spaţiul restrîns al acestui articol.

1. O definiţie este o funcţie de una sau mai multe variabile si aşa-n^{u} tul „obiect" matematic este. o funcţie introdusă liber prin definiţie.

2. Această definiţie este construită liber, prin alegerea libera a ^. caracter, sau unor combinaţii de caractere, ataşate „obiectului" i^^{tr} ^ ca „gen", caracter (sau combinaţii de caractere) capabil de a individ^{11} ^ toate elementele (sau grupe de elemente) prin determinarea completă a ^{c} terului sau caracterelor alese.

)1),

[25] *Kants gesammelte Schriften* (Bând XVI, *Kants handschriftlicher NacMass,* Pg$_{er}$i'-' MWsnnsBrptrfiben von der Koniglichen preussischen Akademie der Wisseaschaften,

3. Această libertate nelimitată pe care o avem de a defini o entitate tematică se traduce prin pluralitatea definiţiilor unei aceleiaşi entităţi, f elasi „obiect" matematic poate fi definit prin definiţii diferite şi seria aces-' r definiţii poate fi privită ca nelimitată.

[10] *4.* Demonstraţia nu face decît să stabilească echivalenţa acestor diverse definirii ale unui aceluiaşi „obiect" matematic (variabil), sau a elementelor celuiasi „obiect", sau încă unele relaţii între elementele aceluiaşi obiect. Această echivalenţă este posibilă tocmai pentru că definiţiile aceluiaşi „obiect" (sau „obiecte") sînt echivalente. [26]

5. Toate teoremele sînt definiţii. Dacă am putea inventa de la început toate caracterele (sau grupele de caractere) definisante, teoremele ar putea fj enunţate ca definiţii, fără a mai avea nevoie de demonstraţie. Dar fiindcă validarea unui caracter sau a caracterelor definisante, ca atare, nu poate fi efectuată printr-un examen direct (dificultatea consistă mai ales în faptul cî nu ne putem da seama, de la început, dacă da sau nu, caracterul ales poate fi individualizat pentru fiecare individ al genului caracterizat), atunci această validare se face pe cale de raţionament.

Credem că am putut răspunde, în ceea ce precedă, la cele două probleme pe care Mostowski le socotea ca problemele fundamentale ale matematicilor. Răspunsul nostru arată că problema logică, şi prin aceasta matematică, a obiectului matematic, nu este o problemă filosofică. Bineînţeles, nu contestăm legitimitatea de a pune astfel de probleme filosofice. Dar a pune problemele obiectului şi raţionamentului matematic, din punct de vedere filosofic, înseamnă a crea o problemă în plus şi teorii ca răspunsuri la această problemă, care nu sînt decît „epiteorii", epifenomen intelectual depărtat, mai mult sau mai puţin, de fenomenul intelectual matematic direct şi pro-priu-zis. Iar acesta, după cum ni se pare, a fost explicat suficient prin analiza noastră pur logică. Actul matematic are două aspecte : aspectul creator, Pnn care se introduce un nou „obiect", definiţia unei funcţii; aspectul demonstrativ, prin care se stabileşte echivalenţa unor astfel de funcţii în corpul teorii. Astfel se găsesc împreună cele două arte: *ars inveniendi* şi *ars i,* ca două fete ale aceluiaşi proces, care este procesul logico-

Internationl Philosophical Quarterly 4, New York, 1981.

;jeja j ^Ş înţelege de la sine că aceste echivalenţe pot fi totale sau parţiale cum observase ia j0„ eit>niz. în cazul echivalentelor totale există o reciprocitate completă îutre definiţiile CaWe\Se ^Ot ^ecluce unele din altele luînd pe oricare din e!e ca propoziţii primitive, în ^Bivalentelor parţiale, ordinea propoziţiilor definisante nu este indiferentă. °aj jjg, ana silit să rămînem, de-a lungul studiului nostru, pe terenul exclusiv al logicii. Pttte a sa ra obiectului ca Ş1 a raţionamentului matematic, aşa cum le-am explicat mai sus, ar Consideren ai?nce ° lumină nouă asupra motivelor care au determinat pe Platon şi Aristotel să • 'ectui ° ctele matematice ca avînd o situaţie specială, într-adevăr, pentru Platon, >t!ei Şi l matematic Şi mai ales figurile geometrice formează un domeniu intermediar între ^^testă. F1!6 seusibile- (A se vedea, de exemplu, *Republica,* VII, 529.) La fel, Aristotel , sed a entităţilor matematice „autonomia" lor; ele ar fi datorate numai abstracţiei, fără a ,. °26 a 6existenţă autonomă *(De anima,* I, l şi III, 7; *Metafizica,* K, 4, 106l'b şi E, l, if '- ^umea larvară a variabilelor, creată în mod „liber" de matematician, nu putea "

nici cu lumea ideilor transcendente a lui Platon, nici cu lumea esenţelor ima-lui Ari c-t- ^-i

Limitele sistemelor formale

I. PROBLEMA

Sistemele pur formale, destinate să înlocuiască teoriile matematice, prin eliminarea completă a intuiţiei din schema simbolică a teoriilor deductive, s-au izbit, încă de la început, de mari dificultăţi. Una din aceste dificultăţi este limitarea intrinsecă a acestor sisteme formale. Această limitare a fost demonstrată prima oară în 1931, de către Kurt Godel, într-un articol devenit celebru. [1]

Godel a demonstrat că, dacă avem un sistem formal S (care satisface unele condiţii de care vom vorbi mai jos), este posibil să se construiască în interiorul lui, cu ajutorul seninelor acestui sistem, regulilor de inferenţă precum si al axiomelor, o expresie *W* care nu este nici demonstrabilă, nici nedemonstrabilă în cadrul sistemului. Raţionamentul matematic este neputincios în raport cu unele expresii formulabile în sistem şi există cel puţin o expresie *W,* corect formată în cadrul sistemului, faţă de care regulile de deducţie sînt neputincioase.

Ideea că formalismul, în general, nu poate exprima absolut toate ideile logice a fost sesizată chiar de Russell, mult înaintea lui Godel, la începutul cercetărilor sale. într-adevăr, regula de substituţie, de exemplu, care aparţine oricărui sistem formal, nu este formalizabiîă şi astfel, de la începutul tentativa de a exprima orice teorie matematică, exclusiv cu ajutorul simbolurilor şi relaţiilor dintre ele, s-a izbit de o imposibilitate de fapt, care, c toate că putea să apară ca parţială şi în oarecare măsură exterioară si» mului, afecta totuşi chiar principiul de formalizare.

Credinţa după care simbolismul are o virtute creatoare şi că el a] efectiv procesul de deducţie este exprimată de către Russell astfel: „tarea regulilor simbolismului în procesul de deducţie ajută intuiţia m -regiuni prea abstracte pentru imaginaţie [...] şi astfel inteligenţa este con^ în cele din urmă să găsească şiruri de raţionamente în regiuni ale ^ g[1] unde imaginaţia ar fi incapabilă să se susţină fără un ajutor simbolic-bajul obişnuit nu oferă un astfel de ajutor." [2]

1 Kurt Godel, *Uber formal »nentsc!teidbare Sätze der „Principia Mathefitatifg verwanâter Systems, I,* p. 173—199 („Monatshefte fiir Mathematic und Physik", vol.

2 A.N. Whitehead and B. Russell, *Principi» Maihematica,* voi. I, p. 2

Această idee a fost ridicată la rangul de principiu şi sînt matematicieni nu cred că ar fi posibil să se exprime ceva în mod exact şi obiectiv în od decît într-un limbaj formalizat, pentru Hilbert şi şcoala lui, esenţa matematicilor este acest joc regle-ntat de simboluri, acestea nefiind un *ajutor* pentru memorie, ci definind 1116 fel de spaţiu abstract cu tot atîtea dimensiuni cîte grade de libertate există UB operaţia concretă şi imprevizibilă a combinaţiei. [3] Dar demonstraţia lui fadei atacă această putere extraordinară a formalismului şi subliniază un eter vicios al esenţei sale. Acest caracter precar al formalismului a fost -%izat, după cum am spus, de Russell, el însuşi văzînd imposibilitatea de ? formaliza principiul substituţiei: „Acest principiu (de substituţie) — scrie Russell, în *Principia* — nu poate avea un tratament formal şi indică un oarecare eşec al formalismului în general". De unde concluzia lui Brunschvicg, analizîîîd acest impas logic: „Logisticienii au contat pe punerea în formă simbolică a legilor logicii pentru a elimina orice urmă de intuiţie şi a parveni la sfera pură a conceptelor; se pare însă [...] că în simbol chiar rămîne totdeauna un oarecare reziduu de intuiţie, şi că trebuie să se depăşească simbolismul pentru a depăşi intuiţia" [4].

Teorema de incompletitudine a lui Godel a schimbat perspectivele formalizării şi sensul ei şi a condus la concluzii foarte grave. Iată, de exemplu, ce scrie A. Mostowski: „Teorema lui Godel a avut o influenţă determinantă asupra concepţiei privind aşa-zisele *sisteme logico-matematice formalizate.* Noi credem că în prezent aceste sisteme nu au decît o valoare istorică. Sub influenţa lucrărilor lui Hilbert şi a şcolii neopozitiviste, s-a imaginat în primele două decade ale acestui secol că problema cea mai importantă a fundamentelor matematicilor este de a construi un *limbaj* artificial cu reguli sintactice precise şi că printre ele ar exista un limbaj universal, cel mai perfect, care ar putea fi identificat cu matematicile." [5] Şi mai departe, citäm tot din Mostowski: „Am insistat asupra acestor lucruri pentru a accentua că tentata de a stabili fundamentele matematicilor prin intermediul unui limbaj Construit, *lipsit* de orice interpretare (sau al unui limbaj a cărui interpretare evine posibilă numai cînd este utilizat), este considerată astăzi ca un eşec complet" [6],

II. PARADOXUL LUI GODEL

sisteme formale (acela al lui Russell şi acela al lui Zermelo-dezvoltat de von Neumann) sau în cele înrudite, probleme relativ care nu pot fi rezolvate, în acest scop, el aritmetizează în primul rînd

[3] « j_' ^ailles, *Axiomatique et systeme formei,* p. *93* (Paris, Hermann, 1938). *"!, I92q\ hvicg. *Leş Etapes de la philosophic mathe'matique,* p. *400* (Paris, Alean, ediţia

3o ,y • Mostowski, *The Present State of Investigations on the Foundations of Mathematics* • i^'a, Polska Academia -\To,,t m«=>

T

sistemul formal. Metoda aritmetizării constă, în principiu, din următoare] se numerotează elementele primitive ale unui sistem foimal, într-o oatecj[0]' ordine, dar bine determinată, dîndu4e un număr întreg (pozitiv) fiecărJ' din ele; identificarea unui semn se face prin numărul de ordine pe care'i are. în loc să se vorbească de cutare semn al sistemului formal, se va vorV de numărul respectiv cu care a fost notat semnul în ordinea aleasă. Expresii[1] formate cu semne vor deveni astfel şiruri de^ numere finite şi demonstraţi^ vor deveni operaţii cu şiruri de şiruri finite, în consecinţă aritmetizarea urJ sistem formai semnifică asocierea într-un mod biunivoc a unor numere nab' rale (după o anumită regulă dată) cu obiectele sau elementele sistemul^

Se înţelege de la sine că demonstraţia lui Godel este interesantă nutna pentru anumite sisteme formale; sistemul trebuie să fie necontradiciorii şi destul de vast (prin axiomele sale) pentru a conţine aritmetica. Pentri sisteme incomplete, prin construcţia lor axiomatică parţială, demonstraţi; lui Godel nu are sens.

Iată acum esenţialul demonstraţiei lui Godel.

Fie S un sistem formal de tipul *Principia Mathematical.* Godel susţine că se poate construi într-un mod corect în 5 o propoziţie care afirmă propria sa indecidabilitate în sistem, îndată ce s-a aritmetizat sistemul formal S, orice propoziţie va fi reprezentată printr-un număr întreg la nivelul metamatematic al sistemului. Să construim acum enunţul metateoretic[7]:

(1) *Propoziţia coordonată cu numărul „n" nu este derivabilă în S,* unde
n este o variabilă.

Dar acest enunţ, fiind formulat în S, care este aritmetizat, va fi. şi el, coordonat cu un anumit număr *r* (bine determinat). Dacă în enunţul (H dăm variabilei *n* valoarea *r,* obţinem (punînd în evidenţă faptul că.(l) aK numărul *r):*

(2) *(Propoziţia coordonată cu numărul „r" nu este derivabilă în Sj-*

Propoziţia *r* a fost construită în 5 şi afirmă propria sa nederivabilitak
în S.[8]

Această construcţie a fost recunoscută ca fiind analoagă cu paradox*
megaric al mincinosului, analogie remarcată chiar de Hilbert. într-adev^
spune Hilbert, dacă cineva declară: „Propoziţia pe care o pronunţ ac
nu poate fi rezultatul unei demonstraţii", această propoziţie conduce l[a]
paradox ca şi propoziţia: „Eu mint"[9]. ,

De altfel, această analogie cu paradodoxele logico-matematice a ^
remarcată chiar de către Godel (în studiul citat), care declară căccr^ru ,
sa este analogă cu antinomia lui Richard. ,;

Bazîndu-se pe această demonstraţie, Godel crede că poate^ e ^ . teorema următoare: „în orice clasă de formule necontradictorii, exista F ziţii indecidabile (unentscheidbare)".

[7] Dăm această primă formulare simplificată a paradoxului lui Godel, după J •
Leş Limitations internes des formalismes, p. 94 (Louvain şi Paris, 1957).

[8] Godel a publicat cercetările sale în 1931, după cum am menţionat, dar *e* primul care a întrevăzut acest paradox, înaintea lui, P. Finsler apus deja problem* <jr
său' *Formale Beweise. Entscheidbarkeit* („Mathematische Zeitschrift", voi. 25, 682). *Grandlagen der Mathematik,* voi. II, p. 676

. S-a conchis că orice formalism deductiv (în condiţiile specificate mai sus) frontierele sale şi că deductibilitatea logică nu poate depăşi anumite

limite-

R. Carnap a generalizat aceste concluzii, ajungînd la concluzia că „orice itmetică are lacune şi matematica este un sistem incomplet" [10].

Teorema lui Godel a fost enunţată într-un mod mai riguros în forma:

„Orice sistem logistic, destul de vast pentru a conţine o formalizare aritmeticii recursive, este inconsistent sau to- inconsistent, sau altfel el conţine o formulă indecidabilă" [n].

Rezultatul lui Godel a fost reluat şi demonstrat într-un alt mod, plecîn-du-se de la alte ipoteze, cum au făcut-o Kleene [12] şi Rosser [13].

Teorema lui Godel a suferit unele extinderi, datorate unor probleme puse de către însăşi această teoremă. S-au împărţit sistemele formale în două categorii: unele în care deducţia presupune un număr finit de premise şi care sînt numite „sisteme constructive"; altele în care deducţia presupune o infinitate de premise, nereprezentabile *în mod recur siv,* şi care se numesc „sisteme neconstructive" [14]. însă teorema lui Godel, aşa cum a fost formulată de el însuşi, nu poate fi demonstrată decît într-un sistem constructiv. Rosser a arătat că teorema lui Godel poate fi extinsă de asemenea la sistemele neconstructive.

Turing [13] a elaborat, în mod analog „logici neconstructive", utilizînd reprezentarea ordinalelor transfinite, cu ajutorul X-conversiunii a lui Church [18], care, la rîndul său, a demonstrat teorema lui Godel.

în fine, Kleene [17] a demonstrat o generalizare a teoremei de limitare a lui Godel.

Proprietăţile metateoretice care conduc la teoreme de limitare sînt: in cazul lui Godel — *saturaţia* sistemului formal; în cazul lui Church — *rezo-htbilitatca.*

Kleene a construit o teorie a predicatelor, cărora le-a dat o ierarhie stratificată cu ajutorul căreia el exprimă aceste proprietăţi şi ajunge la o teoremă de limitare generalizată.

•ar M Carnap, *Die Antinomien und die Unvollstandigkeit der Mathematik* („Monatshefte •Mathematik und Physik", voi. 41, 1934).

PU^JJ [1] A. Fraenkel and J. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory,* p. 303 *(North-Holland* • Silir-g Company, 1958).

Ai\Ba-. „ • C. Kleene, *General Recursive Functions of Natural Numbers* („Mathematische -n • vol. 112, 1936).

t-ORj,., J' •B- Rosser, *Extensions of Some Theorems of Godel and Church* („Journal of Symbolic •- - -vol. 2, 1937).

<-cg-,.. J'B. Rosser, *Godel Theorems for Non-Constructive Logics* („Journal of Symbolic

15V01' 2' 1937)' ""fctiraj " ' "• Turing, *System of Logic Based on Ordinals* („Proceedings of London Mathe-

iG ety"' vo1- 45- 1937)- fi^

"r'Brt$_{to}$" ' Cnurch, *The Calculi of LamBkţ Conversion* („Annals of Mathematical Studies", [1] *941).

JC'c;sy ' • Kleene, *Recursive Predicates in the Theory of Constructive Ordinals* („American Mathematics", vol. 60, 1944).

Vom semnala de asemenea cercetările de natură semantică ale Carnap [w], Tarski[19], Mostowski *>.

Teoremele stabilite de Carnap şi Tarski privesc ideea de adevăr si <] f. niţia sa într-un sistem formal. După aceste teoreme, nu se poate consf o definiţie a propoziţiei adevărate într-un sistem 5, în chiar sistemul s r într-un metalimbaj.

Mostowski a dat o formă mai generală teoremei lui Tarski.

Se vede de aici ce importanţă au teoremele de limitare, care au dus concluzii nu mai puţin extraordinare. Pentru a ne face o idee, vom cita co cluzia lui J. Ladriere [21]:

„Dacă sistemul total este irealizabil, aceasta se datoreşte faptului experienţa matematică se desfăşoară pe fondul unui orizont inepuizabil Acest orizont, fiind condiţia de posibilitate a experienţei şi a reprezentatului nu poate fi gîndit decît ca o condiţie de posibilitate. El nu poate fi deci repre zentat. Ceea ce aparţine structurii constructivului, ca atare, nu poate fi aţin într-o construcţie, căci o condiţie nu se poate presupune ea însăşi. Dacă este adevărat că structura constructivului simbolizează pe aceea a temporalităţii imposibilitatea sistemului total se întîlneşte cu imposibilitatea reflexiuid (= gîndirii, A. D.) totale."

Vedem deci că incompletitudinea sistemelor formale, adică existent? propoziţiilor indecidabile în interiorul lor, revine la existenţa propoziţiiloi care au reflexie asupra lor înseşi şi astfel la problema paradoxelor logico-matematice. După cum am subliniat, Godel, însuşi a remarcat analogia para doxului său cu acela al lui Richard, iar Hilbert a văzut în el o varianta a paradoxului mincinosului. Ideea. că construcţia lui Godel nu este decit ur nou paradox a fost susţinută pentru prima oară de către Ch. Perelman. •• Această idee a fost reluată, printr-o cale analoagă, de către M Barzin[2']

III. CONSTRUCŢIA PARADOXULUI LUI GODEL

Logica simbolică utilizează simboluri pentru a nota noţiunile^ punct de vedere formal (punctul de vedere metamatematic) este i care sînt simbolurile primitive pe care le alegem pentru noţiunile *J*[0] ^. Godel [M] ia ca semne primitive *(Grundzeichen)* numerele naturale, adică ?[ir]'"

O, l, *2,* 3, 4, 5, 6, ...

O formulă va fi deci un şir de numere naturale, iar o demons ^ *(Beweisfigur)* va fi un şir finit de şiruri finite de numere naturale. J[la] [L]

[18] R. Carnap, *Logisclie Syntax der Sprache* (Springer, Wien, 1934). ^)

[19] A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriffindenformalisiertenſprachen* („Studia Pn»°[3 r] Leopoli, 1935). , , cvn[1]**

[20] A. Mostowski, *A Stumbling Block in Constructive Mathematics* („Journal 01 -- Logic", vol. 18, 1935). <

[21] J. Ladriere, *op. cit.,* p. 443. . BU'[!] ("

[22] Ch. Perelman, *L'Antinomie de M. Godel* (Academie Royale de

Belgiq[ue]' "
de la Classe des Sciences", 5-eme serie, voi. *22,* 1936, p. 730—736).

[23] M. Barzin, *Sur la porte e du theorems de M. Godel* (Academie Royale <J „Bulletin de la Classe des Sciences", 5-eme serie, voi. 26, 1940, p. 230-239). ^

[24] Expunerea care urmează este aceea făcută de Godel în prima parte a citat (1931).

. x_e vor fi exprimate în acest fel. *Metamatematica,* ştiinţa care vorbeşte
!f 'propoziţii matematice, va consta din concepte şi propoziţii care se referă
i concepte şi propoziţii matematice şi care ca şi acestea din urmă sînt expri-
te pri[n] Şi[rui]"i finite de numere naturale ; urmează că propoziţiile şi concep-
°\e jj[aa]tematice vor fi concepte şi propoziţii asupra numerelor naturale (sau
. [R]j finite de numere naturale).

' în rezumat, Godel numerotează fiecare noţiune primitivă printr-un
umăr întreg pozitiv, în loc să spună „noţiunea (sau propoziţia) reprezentată "rin cutare semn simbolic", el spune „noţiunea (sau propoziţia) care are cutare, număr".

Prin această corespondenţă Godel a creat un sistem izomorf cu *Prin-d'pia Mathematical,* în domeniul numerelor naturale.

Să considerăm acum clasele claselor (ele definesc, cum se ştie, numerele naturale). Fiecare clasă va avea un semn determinat care va fi numit un semn de clasă *(Klassenzeichen).* Semnele claselor vor fi aranjate într-o ordine oarecare, fie ordinea lexicografică, fie după suma membrilor etc. Fie *R* simbolul care reprezintă ordinea aleasă, adică relaţia ordonatoare a semnelor claselor. Putem acum să numerotăm aceste semne ale claselor; primul, al doilea, al treilea, ..., al w-lea. în consecinţă, dacă ni se dă ordinea *R* în care am ordonat semnele claselor, vom şti imediat ce număr are fiecare semn de clasă. Vom nota

$$R(n)$$

acest semn, care va semnifica: în ordinea *R,* semnul de clasă care are numărul *n.*

O clasă este definită în *Principia Mathematica* prin x (fx), f (x) fiind ţia definisantă. Variabila liberă este *x* şi trebuie remarcat că în definiţia [U!1]fi clase nu există decit o variabilă liberă.

Dacă variabila *x* ia valori de clasă, atunci x(fx) este o clasă a claselor; [ave]ni de asemenea o singură variabilă liberă. Fie **oc** un semn de clasă oarele; se va nota prin

oc; n

[care este] obţinută din semnul clasei cînd se înlocuieşte variabila •[ră] Prin semnul numărului natural *n.* ^a definim acum o clasă *K* de numere naturale după cum urmează:

, $$neK = Bew[R(n); n]$$ (î)

[s?]mti?î'escurtat cuvîntul german *beweisbar* — demonstrabil — si bara este [lui] negaţiei).

[r]Vj e"niţi[a] noastră spune că un număr natural *n* aparţine clasei *K,* pentru el nu este demonstrabilă formula *[R(n); n].*

[Î]St'el în^^' [m ra]P°[rt cu] aceste definiţii, că există un număr de clasă S ?^5 [e]°[t] ^[ormu]l[a] *[S: n]* însemnă că numărul natural *n* aparţine lui *K.* Dar [ste].un număr de clasă, urmează că el are un număr de ordine *q* şi că S" tic — după definiţia semnului de clasă — cu *R(q):*

• Ştiinţă şi **cunoaştere ;**

, Godel arată că propoziţia i

.

este indeterminabilă în sistemul lui Russell, într-adevăr, dacă propozjr
[R (q)' ; q] ar fi demonstrabilă, atunci ea ar fi adevărată, deci *q* ar aparţine lui *R.*
dar am avea după (1):

;

qeK = Bew [R(q); q],

adică propoziţia *[R(q)', q]* ar fi indemonstrabilă, în contradicţie cu ipotez Dacă *[R(q)', q]* ar fi falsă, atunci negaţia ar fi valabilă, deci *q* nu ar aparţin lui *K,* adică propoziţia *q<=K* ar fi falsă:

qeK ~ Bew [R(q); q]

Ca urmare, *[R(q)] q]* este demonstrabilă în acelaşi timp cu negaţia sa ceea ce este contradictoriu.

IV. PARADOXUL LUI RICHARD

Jules Richard [25] a publicat în 1905 un paradox prin care înţelegea să arate că nu este nevoie să mergem pînă la teoria numerelor ordinale pentru a cădea asupra unei astfel de contradicţii, întrucît Godel el însuşi a recunoscut analogia construcţiei sale cu paradoxul lui Richard, după cum am menţionat, vom prezenta acest paradox în cele ce urmează.

Să considerăm alfabetul francez care conţine douăzeci şi şase de litere; să scriem toate aranjamentele două cîte două, pe care le putem face cu aceste douăzeci şi şase de litere, şi după aceea să le aranjăm în ordinea lor alfabetica; să mai formăm încă toate aranjamentele de trei litere şi să le scriem de asemenea în ordinea lor alfabetică; după aceea, să mai formăm încă aranjamentele de patru litere etc. Aceste aranjamente pot să conţină aceeaşi litera repetată de mai multe ori, adică avem aranjamente cu repetiţie. Pentru orice număr întreg *p,* va corespunde un aranjament de *p* litere, care se găsi în acest tabel şi cum tot ce se poate scrie este un aranjament de W# •
tot ce se poate scrie se va găsi în acest tabel, al cărui mod de formare a -'
c*oin indicat. Definiţia unui număr fiind făcută cu cuvinte şi acestea tuna
puse din litere, urmează că unele din aceste aranjamente vor fi definit[11]^
numere. Să ştergem din aceste aranjamente, aranjamentele care nuJ> ^
definiţii de numere. Fie *Ui* primul număr definit de un aranjament, *^
doilea, L7$_3$ al treilea etc. Am aranjat astfel într-o ordine determinata,
numerele definite cu un număr finit de cuvinte. Deci toate numerele p .,,
le putem defini cu un număr finit de cuvinte formează o mulţime «!(
bilă, pe care o vom nota cu *E.* Af-

lată acum unde este contradicţia. Se poate forma un număr care nu ->• ţine acestei mulţimi.

[25] J. Richard, ies *Principcs des mathematiques et le probleme des*

*ensemble** eenfirale des Sciences pures et appliquees", voi. 16, 1905).

Fie *„p* [a] *ri-3.* zecimală din al w-lea număr al mulţimii *E* ; să formăm un „jar [care s^ al]bă zero pentru partea întreagă şi pentru a *n-a.* zecimală *p* -|- *l,*
^ x A mi este egal nici cu 8, nici cu 9, şi unitatea, în cazul contrar". Acest măr *N,* nu aparţine mulţimii *E.* Dacă ar fi al *n-lea.* număr al mulţimii *E,*
[11] *n-a.* sa cifră ar fi a *n-a.* cifră zecimală a acestui număr, ceea ce nu este.
[a] Să notăm cu *G* grupul de litere dintre ghilimele. Numărul *N* este definit m cuvintele grupului *G,* adică printr-un număr finit de cuvinte; ar trebui
H ci să aparţină mulţimii *E.* Dar s-a văzut că nu aparţine. Aceasta este contra-
dicţia.

Am reprodus aproape textual expunerea acestui paradox, aşa cum fost el formulat chiar de Richard.

Paradoxul lui Richard a fost prezentat sub o formă simplificată de către Carnap [26]. Fie *Zpr (Zahlpredikot)* un predicat prin ca,re reprezentăm numerele reale, adică al cărui argument ia ca valoare o expresie numerică. Putem ataşa fiecărui predicat *Zpr* un număr natural, de exemplu, considerînd ordinea lexicografică a propoziţiilor definisante sau într-un alt mod. Fie *a* o expresie a unui număr; acest număr va fi numit *richardian,* dacă numărul *a* este numărul unui predicat *Zpr,* de exemplu P_a, astfel că *P (a)* este fals. (Cu alte cuvinte, dacă predicatul cu indicele numeric *a* nu convine indicelui *a).*
Cu aceste indicaţii *richardian* este un predicat *Zpr* bine definit şi are în consecinţă şi el un număr de ordine, fie *b.* Acest număr *b* trebuie să fie la rîndul său sau *richardian* sau *non-richardian, tertium non datur.* Dacă *b* este richardian, atunci el nu admite, după definiţie, proprietatea cu numărul *b,* care este *richardian,* deci *b* nu este *richardian]* dacă *b* nu este *richardian,* atunci el admite proprietatea cu numărul *b,* care este *richardian,* deci el este *richardian.*

Să exprimăm, cu Carnap, această contradicţie în simboluri.

Fie o limbă logică S în care utilizăm un functor *num* prin care. putem reprezenta o numerotare univocă a tuturor predicatelor *Zpr* ale limbii 5. De exemplu, dacă *P* este un *Zpr* (predicat de număr), atunci *num P* este o expresie a unui număr.

Univocitatea acestei enumerări este presupusă:

$$[num\ (F) = num\ (G)]\ \mathrm{D}(\text{«})\ [F(x) = G(x)] \qquad (1)$$

Să definim acum predicatul *richardian = Ri:*

$$Ri(x) = (F)\ [(num\ (F) = x)\ \mathrm{D}\ \sim F(x)] \qquad (2)$$

[v] [r] tindea *Ri* este un *Zpr,* el are de asemenea un număr,, pe care-1
est ,, [semna] P[rm] *num (Ri*|- Să presupunem acum că numărul predicatului *Ri* [cî] d *[nsu]Şi *richardian ; Ri[num (Ri)].* Rezultă în acest caz, după formula (2), [a]că vom înlocui *x* cu *num (Ri)* şi *F* cu *Ri,* obţinem:

~ Ri [num (Ri)].

:°t>t ~7:esuPunerea noastră că *num (Ri)* este *richardian,* conducînd la o ra dicţie, că el nu este *richardian,,* trebuie să fie declarată falsă, deci:

<~ Ri [num (Ri)]- (3)

26 -p

**• Carnap, *Die Antinomien und die Unvollständigheit dcr Mathcmatik,* loc. cit.

in (1): -. . :mt , -: 0•, , w K

V- *[num (F) — num (Ri)] ^[~ F[num (Ri)] = ~Ri [num (Ri)]]* ,

':'• • ,_.,.. Din (3) şi (4)

'"' '•"' *[num (F) — num (Ri)]~3 ~F[num (Ri)]*

,-,

i '.n-

P)

Din (2)

(F) [num (F) = num (Ri)]^~ F [num (Ri)]^)Ri [num (Ri}] *ic* Din (5) şi (6)

oi *Ri [num (Ri)]*

/•;

(' ' Propoziţiile (3) şi (7), amîndouă demonstrate, sînt contradictorii.

Vom observa că demonstraţia lui Carnap este foarte lungă şi că putem reduce acest paradox la paradoxul lui Russell format cu predicatele *preaiubit* şi *impredicabil.* într-adevăr, să presupunem că scriem toate predicatele numerelor reale într-o ordine oarecare, fie, de exemplu, ordinea lexicografică. La fiecare predicat va fi ataşat un indice numeric:

P_a, P_8, -,
P „·

La fiecare predicat de număr corespunde un număr natural şi numai unul singur, care este indicele său; corespondenţa este univocă. Fiecare indice poate admite ca predicat predicatul pe care el îl numerotează sau nu, *tertiwr, non datur.* Dacă indicele x al unui predicat P_x nu admite predicatul f_t, atunci x va fi numit *richardian* ; dacă x admite proprietatea numărului P_t, atunci el nu va fi *richardian.* Orice număr natural care este indicele unuia din predicatele de numere este deci sau *richardian* sau *nonrichardian,* a tren posibilitate nu există. Dar predicatul *richardian* este el însuşi un predica-de număr şi în consecinţă el se aşază printre predicate la un rang determinat j, adică el este Ri_b

Avem deci definiţia:

$$Ri_t(x) =. \sim P,(x). \qquad \text{Df}$$

De unde echivalenţa generală (pentru orice valori ale simboluri o

$$Ri>(x) = \sim P_x(x)$$

. Pentru valoarea particulară a lui x, anume $x = b$, predicatul i . = Pj, = R^ şi obţinem:

$$Ri, (b) = - Ri, (b)$$

Propoziţia „*b* este *richardian*" este echivalentă cu popoziţia „*o* *richardian*".

Observaţie

Paradoxul lui Richard a fost expus şi în alte moduri. De exemp

forma sub care îl găsim expus de Haskel B. Curry [27].

[27] Haskel B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic,* p. 6 (Ne\v York, "r

Argumentarea lui Richard este utilizată ca atare pentru a demonstra - mulţimea tuturor funcţiilor numerice nu este numerabilă. ca presupunem că avem o „numerare": fie $f_m(n)$ valoarea funcţiei a în această enumerare, pentru valoarea n a argumentului. Să formăm ctia g, astfel ca pentru orice n să avem:

£(»)=/. (») + !. Fie p indicele funcţiei g în enumerare; in acest caz avem:

£(»)=/*(»)•

Deci:

$$f^*(P)=g(P)=f^*(P) + 1$$

Această egalitate este o contradicţie. De unde rezultă că funcţiile numerice nu sînt numerabile.

Să presupunem că acum considerăm nu mulţimea tuturor funcţiilor numerice, ci mulţimea tuturor funcţiilor numerice definisabile. Prin *defini-săbii* înţelegem *definisabil* într-un limbaj dat, de exemplu limbajul (matematic) român, cu un dicţionar şi *o* gramatică fixate. Pentru că numărul cuvintelor limbajului este finit, numărul expresiilor pe care le putem forma în acest limbaj formează o mulţime nenumerabilă şi, în consecinţă, expresiile care constituie definiţii de funcţii numerice, şi deci funcţiile definisabile de ele insele trebuie să formeze o clasă numerabilă. Dar am văzut că într-o astfel de enumerare putem construi funcţia $g(n) = f_{„}(n) + 1$, $g(n)$ avînd ca indice un număr p perfect determinat. Deci: $g(n) = f_v(n)$. Pentru valoarea p dată lui H ajungem la contradicţia semnalată mai sus, ceea ce este tocmai paradoxul l«i Richard.

V. PARADOXUL IZOMORF-HETEROMORF

;;j^. "entru a arăta mecanismul logic veritabil al paradoxelor, vom con-va j • Un Paradox mai general decît acela al lui Richard, dar care de data aceasta o / nu numai analog paradoxului lui Godel (ca cel al lui Richard), dar va f i "tta a acestui paradox.

3- considerăm primele n numere naturale.

11 mod normal ele sînt scrise în ordinea mărimii lor :

l, 2, 3, 4, 5, 6, ..., n. °Pri ŞÎrul la

numărul determinat n, necesar în problema care va

°m

" roftiâ Cons^erăm de asemenea numele lor într-o limbă dată, de exemplu, neşte: unu, doi, trei, patru,...

^jăm acum aceste numere, nu în ordinea mărimii lor, ci în ordinea

că dată de rmmplp lor în limV-a rnn<;irierat3 *l^,->*

~u*«i ™-;~ ™-

mutări determinate în primul şir, ceea ce este totdeauna realizabil, şirul este finit). Vom nota numerele în-aceasta ultimă ordine, astfel:

«i, #2. «3, ••-, *&n-*

Avem acelaşi şir de numere naturale, dar rangul fiecărui număr nu mai este egal cu valoarea numărului acestui rang, $a_n \hat{} n.$

Să considerăm tot astfel predicatele numerelor reale; le vom aranja la fel într-o ordine oarecare, de exemplu ordinea lexicografică, adică în ordinea unde ele se găsesc în dicţionarul limbii alese: PI, P_2, *PS, ..., P„.* Fiecărui p_{re}. dicat al numărului unui rang dat P_x, îi va corespunde un număr şi numai ţin singur a_x din şirul lexicografic al numerelor, care are acelaşi rang; cores-pondenţa este biunivocă. Predicatului dat P_x îi corespunde un număr a_r si numai unul şi avem $a_x \hat{} x.$ (Putem întotdeauna să facem $a_x \hat{} x,$ prin alegerea convenabilă a ordinii).

Ne vom pune acum problema: dîndu-se un predicat determinat p, din primul şir, numărul corespunzător din al doilea şir, a_x, cu acelaşi rang, are el acest predicat sau nu? Răspunsul este o tautologie: numărul' a_x are predicatul de numere P_x sau nu-1 aţe, *tertium non datur.* Dacă a^ admite ca predicat predicatul de acelaşi rang P,., vom spune că $.a_x$ este *izomorf;* în caz contrar, vom spune că este *heteromorf.* în virtutea acestor definiţii, orice număr a_x, care corespunde unui predicat determinat P_x, este sau *izomorf* sau *heteromorf,* a treia posibilitate nu există. De exemplu, .dacă predicatul de număr *prim* ar avea ca indice 104 (P_{104}= prim) şi numărul corespunzător ar fi «104= 504, numărul 504, nefiind prim, va fi *heteromorf;* dacă am avea predicatul P_{7l} = *pătrat perfect* şi. numărul corespunzător a_{7i} = 625, cum 625 •== 25?, numărul «$_{7l}$ •== 625 ar fi *izomorf* etc. .

Predicatele *izomorf* şi *'keteromorf* sînt ele însele predicate de numere si în consecinţă ele se găsesc în ranguri bine determinate în seria lexicografică de predicate. Să ne fixăm atenţia asupra predicatului *heteromorf* pe care >' vom nota *Het :* el va avea un rang determinat *h,* căruia îi va corespunde un număr perfect determinat a_h *=£ li* situat în acest rang prin numele său le*1' cografic:

PI, *PZ, $P_{3.....}Het_h$, ... P_n.*

Conform definiţiilor noastre, numărul a_h este *izomorf* sau ^'"jj *tertium non datur.* Dacă numărul a_h este *izomorf,* atunci el admite ca p ^ predicatul de acelaşi rang Het_h — *heteromorf,* deci el este *'heteromorf:* "^ «ste *heteromorf,* atunci el are tocmai predicatul de acelaşi rang *Het„* = *mor f,* deci el este *izomorf.* Paradoxul este flagrant.

n^ Ceea ce este interesant în acest caz este faptul că numărul «» rangul predicatului Het_h*:* oricare ar.fi el, numărul a_h nu

poate fi nici -.^
nici *heteromorf.* Nu se aplică o proprietate de rang A chiar numărului
ci unui număr complet diferit de *h, .a*$_h$ ^ *h.*

Paradoxul lui Richard, aşa cum a fost prezentat de Carnap, *e* e c* particular al acestui paradox. Am văzut deja că paradoxul lui Ri^^jj^ •f; ^-K+j^nt mult -mai dmnln decît în articolul citat al lui Carnap. C°

aţe predicatele de numere reale şi să le scriem ca mai sus, într-un şir oarecare, , °$_e$ «irul lexicografic; să scriem de asemenea seria indicilor lor:

Pii'P P₃ Pn-* i, 2, 3,...;».

Corespondenţa dintre un predicat dat de această serie P_x şi numărul corespunzător din al doilea şir (de acelaşi rang) este univocă. Dacă un număr întreg *x,* care este indicele unui predicat dat P_x din acest şir, nu are proprie tatea exprimată de acest predicat, el va avea proprietatea de a fi *richardian* ; dacă *x* are proprietatea P_x, el nu va fi *richardian.* Dar. *richardian* este un pre dicat de număr, el însuşi, şi. deci el se .va găsi în şirul de predicate, cu un rang determinat *h,* deci *richardian*^ = Ri_n. ,.,.-.•.

P L 'P ^ P S . Rin,.-, P$_n$. •'Ujşfc:rân$_1$.

,

1, 2, 3, ..., Â, ..., *n* .

Problema devine acum: numărul *h* este *richardian* sau el .nu este *richar.-dianl* Dacă *h* este *richardian,* atunci el nu admite proprietatea numerotată *h,* anume Ri_h = *richar'dian,* deci *h* nu este *richardian*; dacă *h* nu este *nchardian,* atunci el admite proprietatea numerotată *h,* anume Ri_h = *richardian,* deci *h* este *richardian.* Se vede astfel că paradoxul lui Richard, aşa cum el a fost formulat mai sus, nu este decît un caz particular al paradoxului *izomorf-fateromorf,* cînd facem $a_x = x$, adică cînd ordonăm şirul de numere naturale în ordinea mărimii lor.

In simboluri, paradoxul se scrie după cum urmează. Definiţia paradoxului *izomorf-heteromorf* este:

numărul notat lexicografic cu a_x este *heteromorf,* dacă el nu admite proprietatea cu indicele *x,* anume P_x. De unde echivalenţa generală:

Pentru valoarea particulară $x = h$, cînd $P_h = Het_n$ = *heteromorf,*-" ^{eit}l paradoxul :

$$Het_n (\text{«J} = \sim Het_h (a,) \qquad (2\}$$

e$_s$f aradoxul lui Richard, în forma lui simplificată pe care i-am dat-o, "•n caz particular al acestui paradox pentru a$_?$ = *x.* (Şirul indicilor a fost ^{a}t m ordinea mărimii lor.) Să facem în definiţia precedentă si în echi-?a (1) a_x = *x,* cînd Het_n = #*,:

^ (^ ^ — p ^ ^) Def..

^{e}ntru ^ = *h* avem $P_{ft} = Het_h$ = *richardian* = J?4 :

t$_e$ ^. ^poziţia „Ă *este richardian"* este echivalentă cu propoziţia & «" *"Adiaţi",* ceea ce este contraHiV-

; '..;.• • ; . < < • vi. FORMULA TO :=

Paradoxul *izomorf-heteromorf* este consecinţa unei definiţii de ţinui

X -f r»,. r*U

următor

de unde rezultă echivalenţa generală:

Această echivalenţă este valabilă pentru orice #. Este ea de asemenea valabilă pentru orice 9? Vedem mai întîi că nu. putem spune că aceasta definiţie rămîne totdeauna valabilă oricare ar fi 9 (variabil), căci atunci putem spune prin definiţie pentru 9 = P:

$$P(_X) = \sim P\ (x) \qquad D_{e(}$$

ceea ce este contradictoriu : „Dacă *x* nu are predicatul P, atunci *x* are predicatul P", în consecinţă, într-o definiţie avînd forma precedentă — ca şi în echivalenţa respectivă — variabila 9 nu poate lua valoarea P, adică 9 *i= f.* Putem spune acelaşi lucru dacă scriem această definiţie în *extensiune,* ca şi echivalenţa

$$xez(Pz) = \sim xez\ (<pz) \qquad \text{Def.}$$

'-'; '•'? î" $xdz\ (Pz] = \sim x\ e\ z\ (92)$

Aici de asemenea 9 ^ P, căci altfel am spune prin definiţie : „Dacă .t aparţine clasei determinate prin funcţia *P(x), x* nu aparţine clasei determinate prin funcţia *P(x).*"

în consecinţă, problema paradoxelor, bazate pe o definiţie de tipul da-mai sus şi pe echivalenţa respectivă, este: cum si bazîndu-ne pe ce principi^ logic putem împiedica simbolul variabil 9, în astfel de definiţii, să ia valoarea *t-*

Vom aminti în acest sens că în orice tratat de logică tradiţională exis -unele reguli care reglementează construirea definiţiilor. Printre aceste [1] vom cita următoarea regulă:

O definiţie nu trebuie să conţină contradicţii, şi anume nici o dicţie in terminis, nici o contradicţie in adjecto, căci în acest caz nu se aeste nimic. ' •, Dacă ne dăm deci definiia

variabila 9 (simbol predicativ) nu poate niciodată să aibă valoarea ?^ pentru a exclude definiţia contradictorie *P(x)=~P(x),* Condiţia acea mîne valabilă de asemenea în echivalenţa generală care rezultă:

$$P(x) = \sim {}_9(\text{»})$$

Aici de asemenea 9 ^ *P* (din cauza condiţiei definiţiei care a 1-1 oi-nustă echivalentă) .

Astfel, deci, această echivalenţă implică relaţia 9 ^ *P* şi am obţinut
, aUtologie, pe care o vom nota *Tu>:* • •

Ta P(x) = ~ y(x) • 3) • <p T4 *P-* : • •
. < . ;;

Ke putem da uşor seama că această formulă este o tautologie. Ea este „ levărată oricare ar fi simbolurile. Să facem, de exemplu: # = ?.

T w P(<p) = ~ 9(9)0-9 * *P* ' ''

. , Cu alte cuvinte, dacă avem echivalenţa:

P(<p) =

=imbolul 9 (variabil) nu poate deveni P. Dar tocmai astfel de echivalenţe duc ia paradoxele lui Russell, Grelling-Nelson etc. Matricea generală a acestor paradoxe este definiţia

$$PR\langle p = \sim q\rangle\ R\langle p \qquad \text{Def.}$$

unde *R* este o relaţie posibilă între simboluri, în astfel de definiţii simbolul *ş £ P,* prin condiţia generală a definiţiei.

Prin aceasta paradoxele binecunoscute, formate cu negaţie, nu mai pot *îâ.* se producă.

Formula 7~« poate fi scrisă de o manieră mai generală astfel:

$$\text{Tco} \qquad xRy = \sim xRz \bullet \text{D}\ '\ x\ T\hat{}\ y$$

Această tautologie este valabilă oricare ar fi valorile simbolurilor. Deci, dacă se dă o definiţie de forma

$$xRy = \sim xR_z \qquad \text{J;} \qquad \text{Def.}$$

de unde rezultă echivalenţa generală

$$xRy = \sim xRz$$

r> ca ,Vom tme seama de Tco, avem, printr-un *modus ponens,*

condiţia *z ¥= y.*

bazate pe o definiţie avînd forma generală

$$xRy = \sim xRz \qquad \text{Def.}$$

mai sînt posibile.

Deci:

d SG ata?eaz^' m mo(i explicit, la un sistem formal tautologia *To>,* î • e ^ázate P6 definiţia *xRy = ~xRz,* sau pe o formă particulară tei definiţii, nu se mai pot produce.

%t v ^ arătat în altă parte M că toate paradoxele care folosesc negaţia zate pe o definiţie de această formă.

jk.iseu, cartea noastră *Soluţia paradoxelor logico-matematice,* Bucureşti, 1966, A se vedea °sonv tea' studiur nostru *The Solution of Logico-*

ra

••:,-. Jules Vuillemin a arătat, într-un excelent studiu, care este matric
comună a acestor antinomii, arătînd de asemenea înrudirea demonstraţi*
lui Godel cu cea utilizată în teorema lui Cantor şi ca numerotarea utilizată' J[6]'
antinomia lui Richard[29]. •„ •> ,o'
n

VII. ANALIZA PARADOXULUI LUI GODEL CU AJUTORUL FORMULEI Tco

Definiţia lui Godel, în paradoxul care-i poartă numele, a fost după curn am văzut:

$neK = Bew\,[R(n);\ n\}.$ Def. (1)

Numărul natural *n* aparţine clasei *K,* dacă pentru el nu este demonstrabilă formula *[R(n); n].*

Această definiţie ne conduce la echivalenţa generală:

neK = Bew [R(n]; «]. •

'"• Definiţia (1) este aceea a paradoxului *izomorf-heteromorf,* care este mai general decît acela al lui Richard. Godel a recunoscut analogia, dar nu identitatea paradoxului său cu acel al lui Richard, el nu cunoştea însă paradoxul nostru *izomorf-heteromorf.* în acest caz, teorema T«, cu simbolurile respective ale acestei probleme, devine

:0 ' Tco *[n zK = Bew[R(n] ;n]* O ' *[R(h)* >] ^ *[R(q); q].*

Vedem că principiul contradicţiei nu atinge variabila *n,* ci expresia *[R(n); n],* care nu poate deveni chiar *[R(q) ', q},* căci atunci definiţia (1) ar n inclus propoziţia contradictorie: „Dacă *qeK* este adevărată, adică daca *[R(q)', q]* este demonstrabilă, atunci *[R(q)', q]* nu este demonstrabilă". Avem deci următorul *modus ponens:*

n e *K = Bew[R(n); n]* Q • *[R(n); n]* ^ *[R(q] ;^*

Problema este mai generală şi, fără complicaţiile introduse de ia forma următoare, care nu este decît una din formele paradoxelor n ^ generale; *compatibil-incompatibil, izomorf-heteromorf etc.--Fiind* dată P propoziţii *K* într-un formalism logic oarecare, necontradictoriu--şi an vom putea totdeauna enunţa într-o oarecare manieră, dar bine :o problemă de genul următor: vom spune că o propoziţie *p* aparţine dacă pentru *p* nu este demonstrabilă afirmaţia că *p* aparţine unei aii -

,lfr'"""!

'T • [29] J.,Vuillemin, *Sur Ies. conditions qui permettent d'utiliser. Ies matrices]*[t] >[ot]' *des antinomies (1905) poitr exprimer Ies theoremes des limitations internes desfott*[s]

T->o»r,B T/v,,,-T,o1 ^f TT/^^^nol T *naif-"* vnl **VII** nn_ **1 Tannnrtr**

, re poate varia de o inanieră bine definită, dar, pentru fiecare *p,* clasa t,
Lte dată) . Această definiţie se scrie : .,*•.

$$p \in K = Bew(pefy\}- \qquad Vet.$$

Echivalenţa corespunzătoare este valabilă pentru orice *p:*

$$p \in K \bullet = Bew\ '(pefy). \qquad (2)$$

Dar pentru că *fy* este variabil, el poate deveni chiar *K,* astfel că definiţia ar fi inclus propoziţia pe care o obţinem din (2) pentru *fy = K:*

$$p \in K \equiv Bew\ (p \in K).$$

Cu alte cuvinte, dacă propoziţiunea „*p* aparţine clasei *K*" este adevărată, atunci propoziţiunea „*p* aparţine clasei *K*" nu este demonstrabilă, şi dacă propoziţiunea „*p* aparţine clasei *K*" este falsă, atunci este demonstrabilă propoziţiunea „*p* aparţine clasei *K*", ceea ce este contradictoriu. Vom scrie Toy cu simbolurile acestei probleme: echivalenţa (2) şi *Tu* ne dă un *modus ponens.* •

$$(p \in \langle l \rangle)$$

$$p \in K \equiv Bew\ (p \in y) \text{ O } ' \langle J \rangle * K .$$

; Paradoxul nu mai poate apărea. Simbolul tj; nu poate să reprezinte nici o clasă *K,* care poate să fie dată în formalismul logic considerat în modul indicat.

VIII. CONCLUZII

, Am arătat că paradoxul lui Godel este de tipul mai general construit e noi mai sus, paradoxul *izomorf-heteromorf.*

Vom insista încă asupra unui alt aspect al acestei probleme, care ne va xPnca într-un mod mai complet mecanismul acestui paradox. tjc* Am găsit -relaţia: i ¥= *K.* Aceasta înseamnă: clasa *K* nu poate fi iden-cu nici o valoare a simbolului *fy* (variabil), definiţia sa nu poate decisă

ent n^ une* c^ase ^ ^ ^ec^ exPresia *Bew (p* e <];) nu este definisantă
Pent

f- Şi ideea că putem demonstra că un element^) aparţine sau nu clasei ^). $int j examinăm mai de aproape modul de formare a acestor feluri de clase. sau ese într-un mod arbitrar două clase şi se constată dacă ele au o relaţie

iţim' ^ aceşte feluri de relaţii, cu toate că pot fi constatate într-un mod Ţ' există prin *accident.*

>rfj ^tr-adevăr, să considerăm cadrul unde am construit paradoxul *izo-*

Proprietatea numărului a_s, de exemplu, de a fi *izomorf* sau *heteromorf* în raport cu numerotarea noastră relativă şi arbitrară, nu are nimic esenţial' Aceasta se vede mai bine din faptul că într-o altă ordine (pe care o putenj alege arbitrar) acelaşi număr «3 poate fi *izomorf* şi într-o altă ordine *hetevo-morf.* Aceste proprietăţi pot fi legitim constatate, adică se poate constata că un număr oarecare a_x are sau nu are proprietatea de acelaşi rang P_{xt} d_{ar} această coincidenţă, consecinţă a unei ordini arbitrar stabiliţă, nu este decit un accident. Faptul că predicatul P_x se găseşte în acelaşi rang cu numărul a_x este un accident.

Logica tradiţională a cunoscut bine aceste feluri de proprietăţi. Accidentul este o proprietate care exprimă ceva care nu aparţine conotaţiei subiectului unei judecăţi şi nu poate fi dedus analitic din ideea subiectului. Dar toate tratatele de logică tradiţională interzic ca o definiţie să fie construita prin accident. Accidentul nu este definisant şi expresiile ce exprimă proprietăţi accidentale nu sînt definisante. în sistemele logico-formale se folosesc permanent astfel de expresii, într-adevăr, logica simbolică, operînd cu simboluri vide de orice conţinut, este obligată, în general, să privească relaţia de definiţie fără nici o legătură între *definiens* şi *definiendum.* Definiţiile apar astfel ca simple abrevieri convenţionale ale expresiilor simbolice, sau, după cum spune Russell, ca „simple comodităţi tipografice" *(typographical conveniences) .*

Vedem dar că aşa-zisele predicate introduse de către noi în paradoxul *izomorf-heteromorf* sînt predicate definite prin accident, deci deloc definite. Să subliniem încă o dată că o astfel de proprietate poate fi constatată, dar nu este definisantă.

Acelaşi lucru se petrece în paradoxul lui Godel. într-adevăr, Godel alegi? o ordine arbitrară *R,* şi în acest cadru defineşte o clasă *K,* bazată exclusiv pe această ordine. Dar tocmai această idee este exprimată de către condiţia, găsită *fy ¥= K*; clasa *K* nu poate fi identică cu tji semnifică clasa *K* nu este definită de <}*•

Jules Richard, construind paradoxul care-i poartă numele, a arătat, la timpul său, că nu există contradicţie. lata ce scrie el analizînd construcţia paradoxului său ^: „Să arătăm că această contradicţie nu este decît aparentă. Să revenim la argumentele noastre. Grupul de litere *G* este unul dintrş aceste aranjamente; el va exista în tabelul meu. Dar la locul pe care-1 ocup[1] el nu are sens. Este vorba de mulţimea *F,* şi aceasta nu este încă defini_ Ar trebui deci s-o bifez. Grupul *G* nu are sens decît dacă¯mulţimea *E*^~ total definită şi aceasta nu este definită printr-un număr infinit de^cu-M^^ *Nu există deci contradicţie."* în rezumat, părerea lui Richard este că $^{ac}{}_{1}{}^{e}$,-$_{loe}$ antinomie se produce datorită faptului că se consideră definită o f[1] J - f j *(E),* care nu este definită. Această soluţie a fost apreciată de Poincare ca adevărata soluţie a tuturor paradoxelor, şi că se reduce în fond^ la a ° „că nu se poate defini mulţimea *E* prin mulţimea £ ea însăşi"^ -feluri de definiţii sînt numite de Poincare „definiţii nepredicative". *T** atras atenţia că astfel de definiţii nu există, fiind făcute prin accident. dentul poate fi constatat, dar nu este definisant.

Vom insista însă aici asupra unui alt punct al chestiunii in i aport cu jgfiniţiile făcute prin accident. Să examinăm mai de aproape predicatele ntrod'use de Godel în această problemă, anume predicatele *demonstrabil-ne-fotrtonstrabil.* Aceste predicate sînt de asemenea definite prin accident, într-ade-văr, Godel alege o ordine arbitrară *R,* în care el defineşte predicatele *demon* sfrabil-nedemonstrabil,* adică exact cum au fost definite predicatele *izomorf-hete-*$_{rom}$*orf:* prin accident. Acest caracter al predicatelor *demonstrabil-ne-fomonstrabil* poate fi mai bine observat într-un sistem logic formal ca *Principia Mathematica.* O propoziţie adevărată este o tautologie în logica lui Russell, adică ea este adevărată în ea însăşi. Demonstrarea unei tautologii este accesorie şi nu este necesară pentru a stabili adevărul său, tautologia fiind adevărată, independent de demonstraţia sa. Cum spune Wittgenstein [32], referin-du-se chiar la ideea de demonstraţie: „Demonstraţia în logică este numai un mijloc auxiliar mecanic pentru a recunoaşte mai uşor tautologia acolo unde ea este complicată". Natural, această manieră de a arăta că propoziţiile sînt tautologii este absolut neesenţial pentru logică. Tocmai prin aceea că propoziţiile de unde începe demonstraţia trebuie să arate fără demonstraţie că ele sînt tautologii[33]. Astfel deci, predicatele *demonstrabil* şi *nedemonstrabil* nu sînt în mod esenţial legate de o propoziţie, ceea ce ar face altfel ca simplul său enunţ să conţină, ca predicat, fie predicatul *demonstrabil,* fie predicatul *indemonstrabil* (ca elemente esenţiale ale definiţiei sale) şi ceea ce ar face propoziţia adevărată sau falsă în ea însăşi, adică fără demonstraţie, ceea ce este contradictoriu.

Este de remarcat faptul că şi alţi logicieni s-au lovit de aceeaşi dificultate, căutînd o definiţie a demonstrabilităţii în raport cu adevărul unei propoziţii. Iată ce scrie Tarski în legătură cu aceasta: „Extensiunea celor două concepte considerate (adevăr şi demonstrabilitate) nu este identică; toate propoziţiile demonstrabile sînt fără îndoiala — din punct de vedere al conţinutului lor — propoziţii adevărate, dar definiţia propoziţiei adevărate pe care noi o căutăm trebuie să cuprindă de asemenea propoziţiile care nu sînt demonstrabile". Şi el adaugă ceva mai departe: „Trebuie să luăm în considerare aici circumstanţa că — în opoziţie cu conceptul propoziţiei adevărate — conceptul propoziţiei demonstrabile în aplicarea unor ştiinţe deductive posedă un caracter pur fortuit" [3]*. Vedem deci că predicatele *demonstrabil-nedemon-strabil* sînt legate accidental de propoziţiile sistemului *Principia Mathematics* (sau de sistemele înrudite) şi pentru aceasta se pot construi astfel de definiţii, ca aceea a lui Godel, care conduce la un paradox, exact cum lucrurile se petrec * cadrul altor paradoxe.

Vor formula acum concluziile noastre după cum urmează:

, $_{v}$ 1. Ordinea în care Godel numerotează semnele sistemului este arbi-$_{S}$j^{ara}- Deci orice expresie formată regulat în sistem, dar definită exclusiv de ' ^{r}^^^{rar} al numerelor atribuite simbolurilor din care ea este formată

reflectare asupra ei însăşi) este definită prin accident.

2. Orice proprietate a unei astfel de expresii, care ar rezulta pentru ea

193-5, " ^" ^^{Vitt}?^{en3t}ein, *Tractatus logicc-philosophicus* (prop, 1262) (Londra, Paul Kegan,

Ibidem (prop. 6126). [4] A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten*

numai din poziţia sa.relativa şi arbitrar fixată în interiorul sistemului, şirul de numere ale acestor simboluri, este o proprietate accidentală. exemplu, se poate defini clasa tuturor expresiilor sistemului ale cărui şiru$_r$; de numere întregi corespunzătoare conţin fiecare numărul 33; dar o astfel ' de proprietate, stabilită pe această particularitate, este o proprietate accideh tală şi ea nu,poate fi definisantă, cum se ştie, prin condiţiile definiţiei logicii tradiţionale.

.3. Demonstraţia unei expresii într-o teorie deductivă nu este o „proprietate" a acestei expresii; „demonstrabil" nu este un predicat care poate fi atribuit unei expresii *înaintea* demonstrării sale, examinînd numai structura sa; dacă acest lucru ar fi posibil, atunci o propoziţie căreia îi putem atribui „predicatul" *demonstrabil,* înaintea demonstrării sale, ar fi demonstrată fără demonstraţie, ceea ce este absurd. Dar demonstrarea unei expresii într-o teorie deductivă nu este' un caracter izolat al acestei expresii. Demonstraţia nu este o proprietate, ci o operaţie. Fiind date unele reguli, se stabileşte o conexiune între o expresie şi celelalte expresii deja admise în corpul teoriei. Demonstraţia posedă astfel un caracter operaţional constructiv. Goblot a exprimat această idee de mai demult în formula: *A demonstra este a construi.* Şi mai înaintea lui, Kant a făcut o teorie complexă a caracterului constructiv al demonstraţiei (pentru a nu cita şi alţi logicieni care au avut aceeaşi concepţie asupra naturii demonstraţiei). Aceasta este cauza pentru care „demonstrabil" nu poate fi atribuit unei expresii într-un mod izolat, ca predicat al acestei expresii, pentru că demonstraţia sa nu depinde exclusiv de expresia considerată, ci, de asemenea, de toate expresiile teoriei care servesc demonstraţia sa.

4. Expresiile al căror accident este constatat nu pot fi „decise" teoretic în sistemul în care ele sînt formate, întrucît nici o expresie nu poate fi definita exclusiv prin accident, care rămîne o constatare de fapt.

! *International Logic Review,* vol. XIV, l, Bologna, 19S-»-

Ipoteza lui Borel

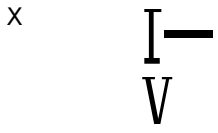
• B'!'

..'• «t»-; • :n>; , .
. . .if:
ir; .. . ;-,u
. .•. . /; '

în[1] cunoscuta lui carte Z,e *Hasard* (1920), matematicianul francez Emile Borel a pus o problemă care a revenit .deseori în discuţiile filosofice despre probabilităţi şi hazard. Să considerăm, o dată cu cunoscutul probabilist, numărul caracterelor întrebuinţate în scrierea franceză: litere de rînd, majuscule, semne de punctuaţie etc., şi să presupunem că toate acestea ajung la numărul' 100 (cu necesitate ele sînt mai puţine). O carte de dimensiuni medii cuprinde mai puţin de un milion de caractere. Care este probabilitatea să obţinem această-carte, alegînd caracterele la întîmplare ? Sau trăgîndu-le la sorţi? Este evident că probabilitatea ca prima literă, pe care o luăm la în-

tîmplare, să se nimerească tocmai prima literă din carte, este de----------; tot
' 1 0 0
astfel, probabilitatea ca a doua literă să fie chiar litera a doua din cartea dată

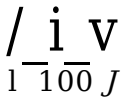
este.tot.----; cum cele două elemente sînt independente, probabilitatea ca
100 • • • • • ^
[e]le să se producă simultan este egală cu produsul probabilităţilor lor;



100 100 V 100

Repetînd acelaşi raţionament pentru a treia literă, a patra etc., -şi cum _ resupus .că/în total, cartea noastră ar avea un milion de litere, .probitatea ca hazardul să producă exact cartea tipărită este:

_ JQ-2000000



p ' Dacă în locul unei singure cărţi am considera un milion de cărţi (cîfce -Sa.Punea Borel că ar fi putut să existe în vremea lui, număr cu mult. depăşit ajunci probabilitatea ca toate aceste cărţi să fie obţinute prin hazard a cu produsul unui milion de factori egali cu factorul de mai sus, se scrie:

l 000 000 ~]i 000
000

JQ-2 000
000000000

Acest număr este reprezentat de zero, virgulă, urmat de 2 000 ernnri A, — x „,. — ---- L!-_- •••- --c---.- - **000 000 000**

dar diferit de zero. Calculul nu spune că este imposibil să obţinem prin hazard cele un milion de volume tipărite, ci, dimpotrivă, că este *posibil,* dar această posibilitate ca acest fapt să se realizeze este foarte mică.

Iată însă ce apropiere face Emile Borel între această probabilitate si un fapt fizic bine cunoscut. Să considerăm că avem două recipiente *A* şi £ cu acelaşi volum, umplute cu două gaze diferite, la aceeaşi presiune şi la aceeaşi temperatură. După legea lui Avogadro, fiecare dintre aceste recipiente de dimensiuni obişnuite conţine acelaşi număr de molecule, care este de ordinul de mărime 10^{23}, adică de mai multe mii de miliarde. Experienţa arată că ciecnirea neregulată a moleculelor face repede ca amestecul gazelor să fie omogen (dacă recipientele sînt legate între ele astfel ca gazele să poată comunica între ele),[1]) adică este practic imposibil să se deceleze în acest amestec o heterogeneitate specială. Din acest fapt experimental se conchide, independent de orice ipoteză teoretică asupra naturii ciocnirilor moleculare, că la sfîrşitul timpului destul de scurt, necesar difuziunii gazelor, fiecare din moleculele unuia din cele două gaze are aceeaşi probabilitate de a se regăsi în recipientul *A* sau în recipientul *B.* Se ştie însă din calculul probabilităţilor că, pentru IO^{23} partide din jocul „Cap sau pajură", *ecart-ul* (abaterea faţă de calcul) este de IO^{11}, adică o sută de miliarde; există deci o şansă la 10 pentru ca la un moment dat recipientul *A* să conţină IO^{11} molecule mai mult decît recipientul *B* (şi invers). Dar acest număr corespunde fracţiunii IO^{11} din numărul total de molecule, adică a o suta miime de milionime. Aceasta este valoarea heterogeneităţii ce poate fi aşteptată într-un amestec de cîţiva litri de gaz la temperatura şi presiunea obişnuită. Este evident că o asemenea heterogeneitate este inaccesibilă măsurilor experimentale.

Ceea ce pare surprinzător este că acest număr este aproximativ acelaşi cu cel pe care 1-am găsit pentru ca un milion de cărţi diferite să fie obţinute prin hazard şi care ar reprezenta, astfel, „o heterogeneitate" a caracterelor tipografice.

Să-1 urmărim mai departe pe Emile Borel. Să presupunem că s-au dresat un milion de maimuţe ca să bată la întîmplare pe clapele unei maşini de scris, sub supravegherea unor maiştri neştiutori de carte. Aceste maimuţe dactilografe lucrează cu înverşunare zece ore pe zi la un milion de maşini ie scris. Supraveghetorii ar strînge foile înnegrite de litere şi le-ar lega în volume. La sfîrşitul unui an, aceste volume ar cuprinde, în afară de foi fără nici t"[1] sens, şi copia exactă a cărţilor de orice natură şi din toate limbile consemne în cele mai bogate biblioteci din lume. Dar aceasta este tocmai probabilii-[1]^ ca într-un moment foarte scurt să se producă în recipientul *A* un *ecM** --[L] ordinul unei sutimi de miimi de milionime în compoziţia amestecului o?[2]^ A presupune că acest *ecart,* produs în felul acesta, va subsista timp de [clt]je]J"_ secunde, revine la a admite că, în mai mulţi ani, armata de maimuţe daca ^ grafe, de care am vorbit mai sus, lucrînd în aceleaşi condiţii, va P[r]°d[u]<-^t'_ fiecare zi copia exactă a tuturor imprimatelor, cărţi şi jurnale, care vor *P^ rea în ziua respectivă şi în săptămîna următoare pe toată suprafaţa glo[bu]ţ^j Este, încheie Borel sugestivele sale analize, mai simplu să spunem că *3.»*-- ^ de *ecart-uri* improbabile sînt pur şi simplu imposibile. Totuşi, vom spune [%]_ calculele şi raţionamentele făcute au arătat că astfel de *ecart-uri* sînt P°[5]^[1].^ dar avînd o posibilitate infim de mică. Distanţa de la posibil la imposibil <?J

a- Soluţia propusă de Borel este de ordin practic, şi din acest punct de vedere ea poate fi acceptată, deşi nu are o valoare *teoretică.*

Ceea ce m-a frapat în construcţia acestui argument — care nu este chiar atît de riguros cum apare la prima vedere — este că el a fost cunoscut încă din Antichitatea romană. Cicero îl expune în mod clar în *De natura dzorum niber II, XXXVII).* Iată ce spune filosoful latin: „Pot eu oare să văd fără surpriză pe un om convins că nişte corpusculi solizi şi insecabili, care ascultă de legile gravitaţiei, ar da naştere, prin întîlnirea lor fortuită *(con-cussione fortuita),* la o lume în care domneşte o atît de frumoasă ordine"? Cine admite posibilitatea acestei generări — scrie mai departe Cicero —, admite că cele 31 caractere ale alfabetului repetate în aur sau în orice materie, în exemplare nenumărate, ar putea, dacă le aruncăm la pămînt, să se aranjeze în aşa fel încît să formeze un text foarte lizibil din *Annales* ale luiEnnius." Si textual: *quod nescio an ne in uno quidem versu -possit tantum vaiere fortuna* — ,'roâ îndoiesc foarte că hazardul ar putea să grupeze aceste caractere ca să formeze măcar un vers".

Atacul lui Cicero era îndreptat împotriva lui Epicur şi adepţilor lui, care susţineau că atomii se mişcă la întimplare şi prin întîlnirea lor fortuită şi dezordonată dau naştere la o lume perfectă *(mundum perfectum)* şi la toate lucrurile, dintre care unele se nasc si altele pier. Dacă este aşa, spune Cicero, atunci pentru ce nu ar putea să facă ei (atomii) din întîmplare un portic, un templu, o casă, un oraş ? Aceste creaţii îi apar lui Cicero mai uşoare decît de a face o lume ordonată ca aceea în care trăim.

După cum se vede, argumentul întrebuinţat de Cicero este, în esenţa lui, identic cu acela al lui Borel, emis cu aproape două mii de ani mai tîrziu.

Vom face numai două observaţii pe marginea acestor raţionamente.

Prima noastră remarcă faţă de acest mod de a raţiona este mai gene-raiă şi constă din faptul că nu credem că este admisibil să se facă din ignoranţă un caz-limită al cunoaşterii, după cum imposibilitatea nu este un caz lîmîtă al posibilităţii. Distanţa dintre zero şi un număr oricît de mic, chiar acela reprezentat de probabilitatea ca maimuţele lui Borel să scrie prin hazard o_ carte anumită, este infinită, şi putem insera între zero şi acest număr un Ş!r infinit de numere. Nimicul nu se desparte cantitativ de existent, ci *ste calitativ deosebit. La fel a şti şi a nu şti nu sînt două poziţii vecine, ci wfre ele se află o prăpastie.A fi posibil şi a fi imposibil nu sînt cazuri-limitâ e unei serii de posibilităţi mai slabe. Făcînd din imposibilitate o proba-extrem de mică, exprimată printr-un număr extrem de mic, am at esenţial *natura* imposibilului, însuşi exemplul examinat mai sus, acordă probabilitatea de 10 ~^{2000} *°°oooo<mo* $_{pen}$t$_{r}$u ca faptul ca un de cărţi diferite să fie scrise de maimuţele dactilografe, arată că totul

zează pe un mod eronat de a pune problema, într-adevăr, să spunem $_{Sf}$„^{exa}§^{erm}d—că fiecare bătaie pe clapă s-ar efectua într-o secundă; cîte E's-^$^{n(}$k $^{ar\ trelbm}$ atunci ca cele un milion de cărţi să fie bătute prin hazard? acg^{6} ^°^{r} ?$^{e\ văzut\ ca}$ Universul întreg nu are o viaţă atît de lungă încît ^astă întîmplare să se poată realiza. Dacă socotim că iniţialul *Big-Bang*— fj^{area} explozie prin care s-ar fi produs galaxiile şi toate corpurile cereşti— ar ^{cXut} l°c, aşa cum se presupune, acum vreo *12* sau 15 miliarde de ani, este ^ ^{e}nt că acest interval de timp, la care se vor adăuga alte multe miliarde " ^{ani}, cit va mai dura viaţa acestui Univers, nu este suficient pentru ca un

milion de cărţi să fie bătute la maşinile maimuţelor din întîmplare. Nu spun nimic despre durata perioadei cît pot „trăi" pe pămînt maimuţe lografe şi maiştri analfabeţi. . . Atunci ce am exprimat prin afirmaţia maimuţele dactilografe pot, prin hazard, să dactilografieze un milion de VQ lume diferite, numai că timpul pînă s-ar produce acest eveniment este extrem de lung? Afirmaţia aceasta nu are nici un sens, întrucît nu ţine seama de datele problemei, şi transformă imposibilul în posibil neverificabil.

O a doua observaţie pe care o facem în această problemă este de altă natură. Este vorba de neglijarea unui factor decisiv în toate problemele d$_e$, acest fel. într-adevăr, cînd spunem că există un milion de cărţi, un milion . ,de maşini de scris şi un milion de maimuţe dresate să scrie la aceste maşini spunem că există un factor inteligent, care a ajuns la un nivel superior, tehnic i şi cultural şi care, a.stfel, a avut posibilitatea să organizeze această şedinţă de dactilografie. Cu alte cuvinte, fără factorul inteligent, în speţă omul , epocii noastre, ipoteza nu poate fi formulată. Dar acest factor *sine qua non* nu apare nicăieri în problema pusă, sau în altele de aceeaşi natură, şi astfel calculele, după cum am văzut, conduc la concluzia ce transformă, printr-un joc.de probabilităţi, imposibilul în posibil. Şi în cazul semnalat de Cicero --*ca.* imposibil, că dacă totul s-ar datora ciocnirii întîmplătoare a atomilor, lui Epicur, atunci ei ar putea face un portic sau un oraş, factorul inteligent sau ordonator nu apare deloc. Ipoteza îi apărea marelui orator roman- ca fiind imposibilă, în mod intuitiv, prin absurditatea concluziilor la care dădea-loe, dar şi aici factorul inteligent, care fabrica oraşe şi portice, lipsea. El totuşi ,se gîndea la- „ordinea din natură", care — dacă s-ar admite ipoteza epicureilor — s-ar datora unei întîmplări. .

Astfel, sîntem obligaţi să conchidem că o ipoteză pusă orb, fără factorul care o gîndeşte, adică independent de inteligenţa ordonatoare şi creatoare, poate duce la concluzii inadmisibile, din cauză că li s-a răpit însăşi baza lor logică. Mă gîndesc că este foarte probabil că la acest lucru a făcut aluşîie Aristotel, cînd a scris în *Metafizica* lui (I, 3, 984 b): „Cînd s-a ivit un ,of?}, Anaxagoras, care cel dinţii a spus că şi la vieţuitoare, şi în natură inteligenţa este cauza bunei întocmiri şi rînduieli, acela a apărut ca singurul om treaz faţă de înaintaşi", •.. . •.•

Structuri matematice

• • v . • v'J . j;'
••• ...;;::: *ni*

;ar.

Secolul trecut a fost martorul apariţiei unor dificultăţi surprinzătoare, ivite în domeniul celor mai exacte şi mai sigure ştiinţe, matematicile. Construcţia geometriilor neeuclidiene a pus în discuţie noţiunea de axiomă şi prin aceasta pe aceea de evidenţă ştiinţifică; ideea de derivată a pus problema funcţiilor continue şi Cauchy a trebuit să facă o întreagă teorie a limitelor pentru a putea justifica derivarea unei funcţii în anumite puncte; însăşi noţiunea de demonstraţie a fost pusă în joc ş.a.m.d. în faţa unor asemenea aporii, matematicienii au fost obligaţi să-şi pună o problemă mult mai generală, aceea a fundamentelor logice ale ştiinţei lor. Cercetările din a doua parte a secolului al XIX-lea au condus la concluzia că întreaga matematică are la bază aritmetica, şi că, dacă se va reuşi să se fundamenteze aritmetica, toate celelalte domenii matematice vor fi prin aceasta asigurate. Lucrările lui Dedekind şi mai cu seamă ale lui Cantor au arătat că cea mai simplă noţiune pe care se bazează aritmetica este aceea "de mulţime *(Menge).* Un moment s-a crezut că o teorie a mulţimilor, bine constituită, va fi suficientă pentru fundamentarea matematicilor, şi aşa a şi luat această teorie o amploare pe care, probabil, nici autorul ei nu a bănuit-o. Totuşi, pe parcursul dezvoltării ei, această teorie a avut de întîmpinat o serie de dificultăţi, cum sînt celebrele paradpxe cantoriene, aşa că a trebuit să se apeleze la logică pentru a găsi o ieşire Q'n impas, transformînd logica într-o teorie matematică, începutul secolului nostru ne-a pus, astfel, în faţa unei situaţii cu totul noi: pentru a asigura azele matematicilor, ele trebuiau reduse la teoria mulţimilor şi la logica ^atematică. în aceste condiţii s-au dezvoltat trei direcţii principale în rezol-

[a]re a problemei: 1. logicismul lui Frege-Russell, după care matematica putea erivată dintr-un sistem foarte general de simboluri numit logică, inclusiv [a] [mu]H™ilor; 2. intuiţionismul lui Brouwer-Heyting, care admitea că , [ra]j ,[e.n]oţiuni matematice sînt intuite direct (cum ar fi aceea de număr natu-

.

om -[Câ] P™[c]ip[m]l logic [a]^ terţiului exclus are o aplicaţie limitată, numai în ga[mei]î[lul] mulţimilor finite; 3. formalismul lui Hilbert, potrivit căruia întrea-rjjfj [at]smatica poate fi redusă la un joc de semne. Nu vom spune nimic despre d[e] ?j 5^[e] intîmpinate de fiecare din aceste concepţii, dar ele au fost destul fcm [ave]- [cum] ar fi celebra Teoremă a lui Godel, care 'a arătat că orice forma-

^ «te limitat.

lor [s]f- [eu]tăţile întîmpinate de matematicieni în fundamentarea propriei ci n^ 7[e] [au] făcut să apară noi idei, fără ca acelea vechi să fie abandonate, Uti j[u] [ai] completate. Una din aceste idei este aceea de structură. S-a observat fie [at)]^[u] [ca]re a părut, la început, foarte curios: aceleaşi formule puteau să ^rii i [a]?"[e]. 3[n] domenii foarte diferite. De exemplu, în fizică, ecuaţiile propa-^mii şi acelea ale undelor electrice se prezentau ca fiind asemănătoare,

deşi priveau fenomene deosebite, ceea ce a condus pe Maxwell să corist-tuiască teoria electromagnetică a luminii. Şi în matematicile pure s-au i J'

• asemenea „asemănări", adică relaţii formale extrem de generale, care ''

- depind de conţinutul eventual al simbolurilor utilizate. Aceste relaţii au f. 'J

numite *structuri* şi ele pot fi studiate cu ajutorul metodei axiomatice î felul acesta, pe baza unor structuri care le stau la bază, matematicile * se mai despart, în domeniile bine delimitate ale Algebrei, Analizei, Teo/ numerelor, Geometrie etc., ci, după cum spune N. Bourbaki (în *Arhitect^ matematicilor,* 1948), vedem acum că teoria numerelor se învecinează cu aceţ"

• a curbelor algebrice sau geometria euclidiană cu teoria ecuaţiilor inte°ra]e

•., în modul acesta se pot găsi şi determina principalele structuri matematice

..: şi cele derivate şi se poate studia natura lor prin metoda axiomatică, ceea

• ' ce s-a şi făcut, încercîndu-se şi clasificarea lor.

Am făcut această introducere pentru a arăta că acum problema naturii matematicilor şi fundamentelor lor logice nu se mai pune în mod simplu

i. prin reducerea lor la un sistem de semne, care pot la un moment dat «â capete un conţinut; problema a devenit mult mai complexă şi implică pro-

: bleme filosofice de deosebită importanţă. Primul care a avut ideea de *struc-*

>t *tură matematică* a fost un gînditor francez, Albert Lautman, astăzi foarte

-apreciat şi comentat. [1] Vom trece în revistă principalele sale idei.

Matematica si realitatea. Prima luare de poziţie a lui Lautman apare în comunicarea pe care o face la „Congresul internaţional de filosofie ştiin-

• ' ţifică" (Sorbonna, Paris, 1935). El examinează în expunerea lui concepţia

logicienilor din „Şcoala de la Viena", care considerau că singurul obiect al filosofiei ştiinţelor este studiul logic al limbajului în care ele se exprimă. Dar, pentru Lautman, sarcina esenţială a filosofiei ştiinţelor este de a stabili o teorie coerentă a raporturilor dintre logică si real, a solidarităţii dintre

j-. domeniile realităţii şi metodele de investigare, în ceea ce priveşte teoriik

ş, axiomatice ale formalismului, prezentarea lor nu este pentru el decît o chestiune de mai mare rigoare. Obiectul studiat, spune el, „nu este mulţim^

. propoziţiilor derivate din axiome, ci entităţile organizate, structurate, complete, avînd, pentru a spune aşa, o anatomie şi o fiziologie proprii". Pentru

,< Lautman, deci, ceea ce este important este sinteza condiţiilor necesare,, , nu analiza noţiunilor primitive. Scopul ştiinţei este de a căuta realul, au[e]' cădem în riscul de a nu avea decît „umbra unei ştiinţe".

t.

Schemele de structură si de existenţă. Există două feluri, spune W, mân, de a recunoaşte si de a descrie realitatea matematică, în primul în modul cum ea este sesizată şi descrisă de noi. Pe de altă parte, ^ influenţa lucrărilor lui Brunschvicg *(Leş Etapes de la philosophic*

^ *matique, 1912),* el afirmă că, fără a renunţa la ajutorul adus de şi de logică, trebuie să caracterizăm realul într-un mod intrinsec. t-[xall]"'ptl metodele întrebuinţate în teoriile formalizate, el constată că acestea n

[1] Albert Lautman s-a născut în 1908 şi a murit în 1944, împuşcat ca către ocupanţii nemţi. Fost două teze: *Essai sur Ies notions*
matiques dans leur developpement act---------- _ _ .
sur la structure dialectique des mathematiques; Symetrie et dissymetrie; Mathematiqut Considerations sur la logique mathematique. Lucrările lui au fost reunite într-un VOM-titlul *Essai sur l'unite des mathematiques* (Paris, 1977), avînd trei prefeţe, semnate de Beauregard, Jean Dieudonne şi Maurice Loi.

o caracterizare intrinsecă, pentru că, pentru a *le* demonstra coerenţa, aV ,uJe să facem apel la o *metamatematică,* care ia teoria dată drept obiect.

f f6 â teoria matematică este, pentru Lautman, *un dat,* care conţine o realitate tematică „ideală şi autonomă". El arată că în orice teorie există o soliîfţitate organică, care împinge părţile să se organizeze într-un tot (ceea ce l numeşte „local" şi „global"). Ideea sa principală este că părţile nu sînt Mate într-un tot printr-o simplă juxtapunere, nu este vorba despre o simplă una a unor elemente ; „întregul" matematic se compune din elemente defi-

•(•e în funcţie de acest „tot". Această „solidaritate" a părţilor se exprimă 'iitr-o *structură,* sau într-o „schemă de structură". Filosofia matematică studiază aceste structuri şi explică natura lor, raporturile lor reciproce. Numeroase exemple explicitează aceste idei.

Plecînd de la constatarea pe care o face, în legătură cu metafizica lui Descartes, în care găseşte un demers dialectic, anume trecerea de la ideea de imperfecţiune la aceea de perfecţiune, Lautman regăseşte o relaţie asemănătoare în unele teorii, adică necesitatea de referinţă la un model de perfecţiune — la un „absolut" — care este observabil în natura imperfectă a unor entităţi matematice. Se caută totdeauna să se şteargă impurităţile, în tendinţa către perfecţiune, ceea ce el numeşte *„la montee vers l'absolu" .* O altă problemă abordată de autor în teza lui este următoarea: trecerea de la esenţă la existenţă. Aceasta este o temă veche, care a preocupat pe filosofii greci şi mai ales pe scolastici, deşi de pe alte poziţii filosofice. După Lautman, structura unei entităţi matematice este esenţa ei, şi această esenţă ii dă existenţă. Dar problema e mult mai complexă. Analiza cercetătorului francez îl conduce la concluzia că realitatea matematică nu se găseşte la nivelul entităţilor matematice, ci la acela al teoriilor; la fel, realitatea fizică iu apare la nivelul experienţei izolate, ci la nivelul unui sistem fizic. Esenţa («schema") dînd existenţă unei entităţi, devine ceea ce el numeşte „o schemă "k geneză". Lautman concepe un domeniu de bază, de unde proced entită-We matematice, astfel că, de la un gen de entitate, sau de la o structură a a[ta, există o trecere imediată. Structura unei entităţi este, după el, ine-

. , ,

. , ,

v^P'nd scheme de geneză, sînt înţelese de Lautman ca o rta unei alte entităţi care o primeşte. Prin urmare, schemele de structură,

ev ^ «mpul către o structură mai comprehensivă, ceea ce el numeşte *„la montee* „ " ". Această „urcare" îl conduce la o concluzie platonicianâ sui cJj).?ris: ^Natura realului, structura şi condiţiile genezei lui nu sint cognos-e decît urcînd la Idei, ale căror legături sînt încarnate în ştiinţă".

de i *unitatea ştiinţelor matematice.* Lautman pleacă în această problemă djyjf. ° lucrare a lui H. Weil (1928), în care acesta constata existenţa unei esen ţia l e m matematicile contemporane: o matematică

„clasică",
noţiunea de număr întreg şi ajungînd la analiză; şi o matema-
"• orr "' care afrma' dimpotrivă, primatul algebrei, adică al noţiunii
;jj emu< în raport cu numerele ataşate acestui domeniu.
Acceptînd această .°Pozfarată' CH multe exemple, că distincţia
nu constituie, în definitiv, "" aHafle *redtibilă, pentru că
„este posibil să regăsim în teoriile moderne la lze* punctele
de vedere care caracterizează algebra". Dacă nu se poate
':olui f0arecare diferenţă între liniile de dezvoltare ale
matematicilor din îce] .ecut Şi acelea ale secolului nostru,
această diferenţă trebuie concepută ^!ŭj a?^ mod în care se
poate opune fizica continuului aceleia a disco.nti-' Fizica,
la felea matematira r-r,ntpmr,™-ană ~*„_x — i^..

' SEŞSMFICAŢIA_SIMBOLURILOR ÎNTREBUINŢATE

jj-i ... T.'.J ,ţ i _.<i .^/iy-,,;-.?. :•?•; ,;. f

e Semnul de apartenenţă: *a. e M* înseamnă „a aparţine lui *M".*

Di Semnul de definiţie.

p, q, r, ... Variabile prepoziţionale susceptibile să ia două valori: adevărul şi falsul.

~ Semnul de negaţie. Pus în faţa unei Utere sau unei expresii arată că valon» de adevăr a acesteia este negată.

V „Sau": *p* V *q* însemnă sau propoziţia *p* este adevărată, sau *q* este adevăraţi sau amîndouă. .& sau punct „Şi": *p. q* sau *p & q* înseamnă *„p* şi *q* sînt adevărate amîndouă".

o „Implicaţia": *p => q* înseamnă că „relaţia dintre *p ŞL q* exclude cazul cind este adevărat şi *q* fals".

f (x) sau *f x* „Funcţia prepoziţionala": ea devine o propoziţie îndată ce *x* şi / sînt înlocui? cu termeni determinaţi.

$\overset{A}{x(fx)}$ Clasa determinată de funcţia prepoziţională *f x.*

$\sim\overset{A}{\#}(/\#)$ Clasa contrară clasei $\overset{A}{x(fx)}$.

Cls sau *CI* Clasă.

CI' Clasa subclaselor clasei.

= Semnul de echivalenţă: *p ~ q* arată că propoziţiile *p si q* sînt simultan[2]" vârâte sau simultan false.

⊢ Semnul de aserţiune: ⊢*p* arată că valoarea lui *p* este afirmată.

AIJETHEIA

încercare asupra ideii de adevăr m Grecia antică

U

Un cuvînt înainte

de faţă poate fi considerată ca o continuare a lucrărilor eseistice . 1C le-am publicat anterior, în *Philosophia Mirabilis* (1974) am încercat Pf £(. c£ scopul filosofiei la origine, în Grecia antică, era să realizeze o "numită stare, un anumit mod de „a fi" care, treptat, s-a transformat într-un mod de „a spune", fără să-şi piardă însă idealul iniţial, în *Cartea întîlni-iilor admirabile* (1981) am putut urmări evoluţia unor personaje, ca Ulysse, Orfeu, Socrate ş.a., în căutarea aceleiaşi realizări. Lucrările menţionate au avut 'un „prolog", eseul mai vechi *Orient şi Occident* (1943), şi dacă pot spune aşa, şi o „prefaţă", articolul meu *Marea ignoranţă (Revista de filo*-ffl/i's, nr'. 2,'1936).

Mi s-a părut că idealul urmărit de filosof ia grecească trebuia lămurit mai de aproape. El ar putea fi concentrat într-o formulă mai mult sau mai puţinliterară, spunînd că este vorba de „căutarea absolutului", sau, cum spune Goethe în *Faust,* „să năzuieşti spre cea mai înaltă existenţă". Grecii, care ne interesează în special în această lucrare, au făcut o serie de afirmaţii în legătură cu acest ideal pe care 1-au legat intrinsec de ideea de „adevăr".

Adevărul a fost căutat pretutindeni si în toate culturile care s-au ^zvoltat pe glob şi astfel, în mod firesc, s-a pus şi problema generală a "Murii acestui concept. „Ce este adevărul?" este o întrebare care apare de-a ungul secolelor, în China, în India, dar mai ales în Grecia. Pentru toţi cei in u Cau^a ° dezlegare a enigmaticei existenţe umane, ca şi a existenţei GafT6^' ^ntre^areă capătă o importanţă fundamentală. Şi se reeditează si s[ean°astră teribila scenă, din pretoriul roman, cînd procuratorul, puternic hej-r <:e.ej' întreabă sfidător: *Quid est veritas?* Această întrebare conţine

însăşi întreaga dramă a omului, a inteligenţei.

••r'acîp10_1 ^umea modernă nu s-a eliberat de această problemă. Deşi a făcut
ar un obiectiv pe care-1 pot atinge numai ştiinţele, trebuie să recu-
ca discuţiile despre ceea ce este conţinutul exact al acestui concept
^Părtpt^Ceta* -Şi au f°st emise opinii foarte variate, mai apropiate sau .mai
dLe unele de altele.

;„'$ei sp- toflul secol au fost depuse eforturi excepţionale în domeniul «arheo-
Părt'at i^e *n lumea antică, s-au făcut excavări în trecutul cel, mai
a^ gîndirii vechilor popoare şi ş-au. determinat, unele linii direc-

toare ale evoluţiei ei în decursul istoriei. Rezultatele au fost concretizate într-un număr foarte mare de lucrări închinate credinţelor arhaice nu numai din Grecia antică, ci şi din alte părţi ale lumii, examinîndu-se extrem de minuţios chiar şi credinţele popoarelor numite „primitive". Aceste eforturi au fost făcute în scopuri bine determinate. Ele au încercat să stabilească o legătură între sistemele de categorii mentale ale unor popoare si structurile sociale respective, sau între aceste categorii şi organizaţiile religioase, în acest sens se pot cita lucrările lui Marx şi Engels (dintre care *Originea familiei a societăţii private şi a statului* este cel mai bine cunoscută), J. G. Frazer' E. Durkheim, R. Lowie, K. Th. Preuss, R. Thurnwald, E. B. Tylor, B. Mali-nowski, S. Freud, L. Levy-Bruhl, CI. Levi-Strauss etc., etc. Dar pentru a sesiza ideea de adevăr aparţinînd unui anumit univers de gîndire, datele informaţionale trebuiesc articulate într-un sistem principial specific, în care această idee trebuie să fie luminată dinăuntrul acestui univers, altminteri riscăm să ordonăm ideile unei epoci după rigorile mentalităţii moderne, şi atunci este evident că ceea ce este esenţial în epoca considerată rămîne exterior cercetării noastre.

Un singur cercetător contemporan a încercat, printr-o analiză originala, să se apropie de anumite concepţii greceşti, şi în special de conceptul grecesc de adevăr — *aletheia,* ţinînd seama de ceea ce au putut depozita înşişi grecii în acest termen. Acesta este filosoful german Martin Heidegger, încă din celebra lui lucrare *Sein und Zeii* (1927), el a pus problema adevărului în cu totul alţi termeni decît cercetătorii contemporani şi de aceea analiza noastră îi va acorda întreaga atenţie ce i se cuvine.

Noi nu vom urma însă nici unul din drumurile parcurse de cercetările de pînă acum, şi nu vom subordona investigaţia noastră nici unuia din scopurile ce si-au propus cei ce s-au ocupat de această problemă. Modul nostru general de cercetare va consta din a-i lua pe greci în serios, chiar atunci cînd afirmaţiile lor apar astăzi ca puerile şi primitive. Pentru aceasta vom accepta textele lor fără a le tria, şi vom încerca să citim astfel şi ce nu s-a citit. La baza cercetării noastre va sta deci principiul că trebuie să-i înţelegem pe greci prin propria lor modalitate de gîndire, pentru a ajunge la viziunea lor despre adevăr şi nu la viziunea noastră despre viziunea lor. într-un cuvînt, vom încerca să gîndim ca ei.

'' O astfel de cercetare este oarecum complicată de faptul că în
antică au existat diverse perioade sau cicluri încheiate,
care sînt cunosc
şi mai puţin decît ciclul propriu-zis istoric. Ştim că înainte de
II-lea î.e.n., unele populaţii, care locuiau în Grecia de astăzi, au produs
tura miceniană cu centrele cele mai importante la Mycene, Argos şi
Limba acestei culturi, limba greacă, cum s-a descoperit recent, era
într-un alfabet silabic (ceea ce s-a numit *linearul E].* Desigur, greaca
niană nu putea fi aceea a lui Homer, şi cu atît mai puţin aceea a lui
sau a alexandrinilor. După războiul troian, cultura miceniană disp j urmează cîteva secole în care nu mai ştim nimic, după care cultura gr i renaşte sub o altă formă, o dată cu Homer (probabil sec. al lX-l j\ '&-şi Hesiod (sec. al VIH-lea î.e.n.). Istoricii cred că această nouă

cultura* .^5 [1 1 1] '- *—-•—'"-•' ->KaV>pt rare mi mai este silabic, ci rep[r]

trafic fiecare sunet al limbii. Este perioada istorică în general cunoscută ca epoca ce avea să conducă la democraţia atheniană şi la gloria filosofici cî literaturii din secolul al VII-lea i.e.n. şi pînă în secolul al IV-leaî.e.n., adică de la Thales şi pînă la Aristotel.

Dar oricît de diferite şi de puţin cunoscute ar fi aceste perioade, totuşi între ele există o unitate pe care o face tradiţia. Pantheonul grec este acelaşi, mythurile utilizate de marii tragici sau chiar de filosofi se referă la fapte *$i* 'întîmplări din epocile anterioare, epoca istorică nu s-a desprins de epoca de dincolo de istorie, ea nu s-a înstrăinat de trecutul ei. Există, astfel, o unitate a gîndirii greceşti, care este firul conducător al Ariadnei în labirintul atîtor idei, idei care, chiar atunci cînd par că se opun, se completează. Această unitate, pe care o vom sublinia tot timpul, sub diverse aspecte, va fi unul din elementele care ne vor ajuta in investigaţia noastră, în baza ei vom deduce o serie de alte elemente directoare care alcătuiau liniile de forţă ale gîndirii greceşti. Graţie acestor factori intelectuali comuni vom căuta să înţelegem cum gîndeau grecii şi ce înţelegeau ei prin unele afirmaţii care dau loc astăzi la interpretări controversate.

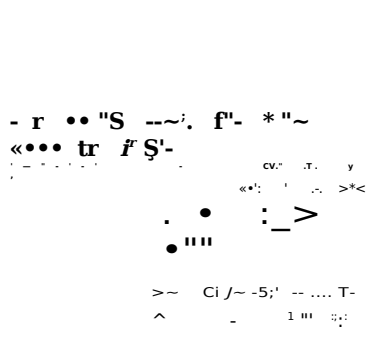
Pentru a încerca să aflăm ce era *aUtheia* în concepţia vechilor greci am străbătut un drum destul de lung, trebuind să restabilim o serie de concepte şi metode specifice mentalităţii lor: concepţia lor despre condiţia umană ; teoria ciclurilor umane; *mythos-ul* ca metodă şi idee; etymologia specifică lor numită *orthotes ton onomâton;* scopul filosofici; ideea de *logos etc.* Pornind de la aceste idei de bază ale funcţiei intelectuale, am căutat să examinăm unele probleme care s-au ridicat pe parcursul cercetării noastre. Uneori am făcut chiar unele aplicaţii *ad hoc,* dacă ele erau îngăduite de natura problemelor ridicate. Am căutat, astfel, să gîndim o dată cu vechii greci şi să eliminăm, pe cît este posibil, judecăţile de valoare. De fapt, am întreprins cercetarea noastră asupra adevărului lumii greceşti, fiindcă ea ne este cea mai apropiată dintre culturile antice, şi întrucît o serie de idei ale contemporaneităţii îşi găsesc sursa în antica Helladă, chiar în forma lor de astăzi. Am socotit, astfel, că adevărul fiind, în fond, un „ideal", importanţa cercetării istorico-hermene.utice are şi o altă faţă: sensul profund pe care-1 avea *aMheia* în lumea grecească ar putea constitui un îndemn la aprofundarea Propriilor noastre idealuri.

A.D.

Notă

încercarea noastră datoreşte foarte mult prieteniei şi colegialităţii ce Prof[U] arâtat profesorul Louis Vax de la Universitatea din Nancy, regretatul p_o[6s]5[)r] Jules Prussen de la Centrul Universitar din Luxembourg, şi profesorul iui-*"' ^°urtes de la Universitatea din Toulouse, care, cu o mare generozitate, W[aU] P[rocurat] ° parte însemnată din bibliografia necesară acestui studiu. [e]ste plăcut să le exprim aici întreaga mea gratitudine.

şi în celelalte lucrări, de cel mai mare ajutor mi-a fost colaborarea le Lydia, a cărei muncă necrutată a adus *Aletheia* la forma ei de



L Cele două necunoscute ale problemei

Această lucrare îşi propune să cerceteze conceptul de adevăr în filosofia grecească. Dintr-o dată s-au şi pus două probleme, care trebuiesc lămurite în prealabil: Există un „adevăr" specific filosofici greceşti? Există o „filosofic specific grecească"? Nu apare oare evident că adevărul este şi trebuie să fie acelaşi, în conţinutul lui, pretutindeni şi întotdeauna — astăzi, acum trei mii de ani sau peste alte milenii? Să considerăm de exemplu o teoremă matematică, teorema lui Pythagora: suma pătratelor catetelor unui triunghi drept-, unghi este egală .cu pătratul ipotenuzei. Ea a fost adevărată în secolul al} Yl-lea î.e.n., este valabilă în,secolul al XX-lea şi va.fi şi în secolele viitoare.. Acelaşi lucru îl putem afirma despre orice teoremă de geometrie, aritmetică etc;„ cu condiţia să se păstreze cadrul axiomatic dat.

.. Constatarea este incontestabilă, dar nu acesta era obiectul întrebării noastre. Prin .însăşi formularea ei, ea implică cercetarea naturii conceptului de adevăr. Există desigur adevăruri indiscutabile, dintre care cele matematice s.mt exemplele cele mai sigure, deci adevărul există. Dar ce conţinut concep-tual are această,idee pe care o numim „aclevâr" si care apare ori de cîte pn,. formulăm, cum am văzut,, o teoremă de matematică?. Ce este discutabil ^această chestiune, o dată ce toată lumea, .de acum şi de altădată, a recu-opsput .existenţa adevărului, şi mai cu seamă a unuia şi aceluiaşi adevăr? ^ lci s-a şi schimbat accentul problemei, care nu mai cade pe acelaşi punct. A .recunoaşte valabilitatea unui adevăr şi a şti ce este adevărul sînt doua ct?.estiuni deosebite..

/.. v Intr-o primă considerare a problemei, vom spune, că, în termenii men-ea păţii contemporane, prima chestiune „este .sau nu valabil un lucru?" e de ordin ştiinţific, iar a doua chestiune „ce este ceea ce este valabil?" e ^e ordin filosofic. Cele două probleme s-au separat, şi problema „ce este d" a fost preluată de filosofic. Aşadar, înainte de .a trece la problema ' "Ce era ad ey ărul la greci", trebuie să lămurim conceptele de adevăr filosofic în general.

vedem mai întîi ce este adevărul în concepţia unora dintre cei mai ţi filosofi europeni.

-Pocind de la unele afirmaţii ale lui Aristotel, care după cum ştim a nta t temeinic modul de a gîndi al filosofici occidentale, scolasticii au ac^ev3-rm Prm formula binecunoscuta *adaequaiio r ei et intellectus* — vCVare a intelectului la real. Filosofii de mai tîrziu au vrut să depă-această formulă nrin riii^i-c-o „„„1;^^^-""

Pentru Descartes [1], adevărul constă în claritatea şi evidenţa a ceea ce este gîndit. Ideile „clare şi distincte" ale luminii naturale *(lumen naturale)* au o garanţie în ele însele, iar această garanţie este garantată de *veracitas Dei,* fiinţa supremă, care prin natura ei nu ne poate înşela. [2]

Spinoza, cartesian în concepţia lui generală, menţinînd conceptul de adevăr preluat de la Descartes, îi dă o formulare proprie: *Idea vera debet convenire cum suo ideato* — „Ideea adevărată trebuie să corespundă cu ceea ce este gîndit prin ea" [3], afirmaţie pe care o completează prin alta, *Oînnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt* — „Toate ideile, întrucît se raportă la Dumnezeu, sînt adevărate" [4].

Tot dintre filosofii numiţi „cartesieni" vom cita pe Malebranche, a cărui concepţie deosebeşte două feluri de adevăruri[5] *(Car U y a deux sortes de verites, Ies unes sont necessaires ei Ies autres contingentes) :* „Adevărurile necesare, care sînt imuabile prin natura lor (adică acelea care au fost hotărîte prin voinţa lui Dumnezeu), şi toate celelalte care sînt contingente". Matematicile, metafizica şi chiar o mare parte din fizică şi din morală conţin adevăruri necesare. Istoria, gramatica, dreptul particular sau obiceiurile şi multe altele care depind de voinţa oamenilor ar conţine adevăruri contingente.

Leibniz, care face parte tot dintre „marii cartesieni", începe mai întîi prin a nu fi de acord cu cei ce caută adevărul în cuvinte. Aceasta ar însemna, spune el, ca adevărul să nu aibă acelaşi sens, exprimat în latină, germană, engleză sau franceză — rezultat al unei concepţii *nominaliste* —, ceea ce ar duce la curioasa afirmaţie a lui Hobbes, că „adevărul ar depinde de bunul-plac al oamenilor". [6] Adevărul constă, după Leibniz, în corespondenţa propoziţiilor din spiritul nostru cu lucrurile la care se referă, într-un opuscul intitulat *Meditaţii despre cunoaştere, adevăr şi idei*[7], celebrul filosof german discută mai detaliat noţiunea de adevăr, şi ajunge, ca şi Descartes, la concluzia că o idee adevărată este sesizată de intelect printr-un act simplu, care o face clară şi distinctă. Dar el merge mai departe decît filosoful francez şi cere, ca semn al sesizării unei idei, condiţia ca ea să fie definisabilâ: o idee este clar şi distinct înţeleasă, dacă îi posedăm definiţia (delimitare aristotelică) . Aceasta în ce priveşte noţiunile simple. Dar ce se întîmplă cu adevărurile complexe, care nu mai pot fi sesizate printr-un act indivizibil al intelectului? Acestea sînt discernate „în mod simbolic", ca şi noţiunile complexe aritmetice sau geometrice.

Să lăsăm alte nuanţe ale ideii de adevăr, subliniate de unii filoso» de după Leibniz, şi să ne oprim la Kant. Filosoful de la Konigsberg i?

. i i • i ~ . .. ^, ^ i i t * i ^A i-
*[rt|

expune punctul lui de vedere în legătură cu natura conceptului de

în *Critica raţiunii pure* şi reia această concepţie si în *Logica* [8]. Se spune, za

[1] Descartes, *Principia philosopliiae,* I, 48; *Meditations,* V etc.

*'• [2] Descartes, *Meditations,* III.

'; [3] Spinoza, *Ethica,* I, 30.

[4] Spinoza, *op. cit.,* II, 32.

[5] Malebranche, *Recherche de la verite,* cartea I, cap. 3. _ ^ -j

[6] Leibniz, *Nouveaux Essais sur I'entendement humain,* cartea a IV-a, cap. 3. - -.a-

[7] Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis,* publicat în *Acta*

eruditor-nm L^i.
si reprodus de Gerhardt în *Die philosophisclien Schriften von G. W. Leibniz* (Berlin, 1875-- .^^.

[8] *Immanuel Kants Logik,* un manual de prelegeri al lui Kant, publicat de G. B. J[a]-

f[r]ant, ca adevărul consistă în acordul cunoaşterii cu obiectul cunoscut. Dar [O]i nu avem obiectul decît prin cunoaşterea lui, şi deci afirmaţia de mai ^[O]5 face ca acordul dintre cunoaştere şi „obiectul ei" să devină acordul dintre ~ [n0]aştere şi „cunoaşterea obiectului ei", ceea ce revine la a spune: *Meine ffkeuntnis soil sich also selbst bestătigen* — „Cunoaşterea mea trebuie să se valideze singură". Această condiţie nu mai este însă suficientă pentru a determina adevărul, fiind de fapt un „cerc" pe care cei vechi îl numeau *diallela.* pentru a face un pas mai departe, filosoful german deosebeşte *materia* cunoaşterii, care se raportează la obiect, şi *forma pură,* care aparţine ca o condiţie i'ărâ de care nici o cunoaştere nu este posibilă. Pentru a găsi condiţiile generale ale adevărului, crede Kant, trebuie mai întîi găsit răspunsul la aceste două întrebări:

(1) Există un criteriu general material al adevărului?

(2) Există un criteriu general formal al adevărului?

Un criteriu general material al adevărului nu este posibil, fiindcă ar fi contradictoriu în el însuşi (întrucît orice cunoştinţă este formată din „forma" si „materia" ei). Ar rămîne dar numai posibilitatea unui criteriu „formal" al adevărului. Dar acest criteriu va însemna, în ultima analiză, „acordul cunoaşterii cu ea însăşi", ceea ce este acelaşi lucru cu „acordul gîndirii cu ea însăşi" (adică cu legile generale ale intelectului si raţiunii). Kant recunoaşte că acest criteriu general al adevărului nu este suficient *(nicht hinreichend)* pentru adevărul obiectiv, dar trebuie considerat ca o condiţie *sine qua non.* [9] Să trecem mai departe, urmărind acest fir cronologic, la Hegel. Pentru acest filosof, adevărul nu este un concept originar, ci unul derivat. La început ar fi fost Fiinţa şi non-Fiinţa, care coincideau. Treptat, dinamica devenirii prin mecanismul determinat de contradicţie face să apară „obiectul" *(Object)* şi ..conceptul" *(Begnff).* Ca rezultat apare adevărul care are două feţe, una obiectivă şi una subiectivă, în sens obiectiv el este *die Ubereinstimmung des Objekts, der S ache mit sich selbst, dass ihre Realităt ihrem Begriffe angemessen isi* — „acordul obiectului, al lucrului cu el însuşi, adică realitatea lui este adecvată propriului său concept" [10]. în sens subiectiv el priveşte conceptul, dar conceptul nu este decît *die wahrhafte Idee* — „ideea adevărată" — şi aceasta este însăşi realitatea *(das W ir kliche).* Adevărul este în concepţia lui Hegel „împlinirea" ideii prin devenirea ei dialectică, care, prin acest proces, se obiectivează şi devine astfel un obiect de gîndire.

Vom mai menţiona încă o concepţie în această problemă, aceea a prag-^atiştilor. Nici aceştia nu pot abandona vechea condiţie a adevărului ca *w&equatio rei et intellectus.* Coincidenţa concepţiei „pragmatiste" cu aceea ;'.'[nte]lectualistă" este subliniată de însuşi teoreticianul pragmatismului, W^ '[ai]n James [u]. Şi pentru unii, şi pentru 'alţii, spune el, „Adevărul este o prfP Pietate a unora din ideile noastre. El exprimă acordul, aşa după cum falsi-^ea exprimă dezacordul acestor idei cu realitatea." Dar, se întreabă James, ^d ideile noastre nu sînt copia fidelă a unui obiect, atunci ce trebuie să înţe-[p]pi prin acordul lor cu acest obiect? Pentru a clarifica problema astfel *> pragmatiştii completează ideea exprimată de formula *adaequatio* prin [le] precizări: „Ideile adevărate sînt acelea pe care putem să le asimilăm,

*** Kant, *Op. cit., Einleitung VII.***
Hegel, *Enzyklopădie der philosophischen WissenscTiafţen,* § 213. [1] W. James, *L'idee de verite,* trad, franc. *Preface* (Felix Alean, Paris, 1913).

să le validăm, să le coroborăm şi sa le verificăm. Ideile false - sînt acelea care nu se pretează la aceste operaţii." [12] Evenimentele sînt cele care le fac adevărate. Adevărul nu mai este deci un lucru inert, o proprietate dată pentru totdeauna. El este procesul prin care ideea se verifică, este însăşi verificarea ei. „A fi de acord în sensul celmai larg al cuvîntului cu o realitate — sp\m$_e$ James — semnifică a fi condus direct către această realitate sau în vecină tatea ei, sau de a fi pus în condiţii de a lucra asupra ei pentru a o mania." Adevărul, va rezunia el, este ceea ce găsim avantajos în ordinea ideilor noastre aşa cum binele este ceea ce găsim avantajos în ordinea acţiunilor noastre' Desigur, concepţia pragmatistă a adevărului se completează prin multe alte dezvoltări. Ea este bine conturată prin precizările lui H. Bergson. Iată cîteva sublinieri ale acestui gînditor francez, apropiat în concepţia sa de aceea a pragmatiştilor, privind ideea lui James că adevărul se face şi nu este. Reali tatea, spune el, nu conţine fapte precis conturate. Conceperea lumii de către cei vechi ca finită era o ipoteză corespunzătoare anumitor exigenţe ale raţiunii iar conceperea ei, de către cei moderni, mai curînd ca un infinit este o altă ipoteză cerută de alte nevoi ale raţiunii. Pentru „empirismul radical" al lui James, realitatea apare însă indefinită.[13] *Elle coule, sans que nous puissidns dire si c'est dans une direction unique, ni meme si c'est toujours ei partout'-la meme -riviere qui coule* — „Ea curge, fără să putem spune dacă o face într-o direcţie' unică, nici chiar dacă este întotdeauna şi pretutindeni acelaşi rîu care curge".

••

Discuţia purtată ne-a condus la o concluzie evidentă, deşi poate apărea paradoxală. Conceptul general de adevăr nu are acelaşi'conţinut în filosofia 'celor mai ilustrativi gînditori. Fiecare filosof şi-a construit b imagine conceptuală'a adevărului care depinde de viziunea lui generală despre lume şi despre cunoaştere. Acest lucru a fost subliniat în epoca noastră de unii 'gînditori, dar mai ales de Heidegger, începînd cu lucrarea lui fundamentală *Sein* «^ *Zeit* [u]. El a marcat o poziţie în istoria filosofici, descoperind în filosofia gte-ceascâ un concept al adevărului despre care gîndirea europeană nu avea nici o idee. Cercetările care au continuat după el au dus la concluzia, pe cai? J. Lohmann o formulează în felul următor: *există forme ale adevărului* • Există aşadar, după acest autor, o formă europeană a adevărului, o forma chineză a adevărului, ba chiar şi o formă a adevărului specifică unei lim[hl]j a unui cerc de cultură. După cum arată titlul studiului pe care el îl consacra acestei probleme, ar apărea chiar în Grecia antică „o schimbare a esenţei a vărului".

[12] *Idem,* p. II.

[13] W. James, *Le Pragmatisms,* trad, franc, de E. Le Brun (Flammarion, Par[1]-"- ţ,-r:,j/
Traducerea franceză are o importantă „Introducere" semnată de H. Bergson şi intitula & *$fr*
et Realite. Acest studiu a apărut şi în volumul de eseuri şi conferinţe al lui H. Bergson, P
titlul *La Pense'e et le mouvant* (Alean, Paris, ed. a I V-a, 1934). ..
MiH^I"

[14] Această lucrare a apărut prima dată în *Jahrbuch far Philosophic una phan°*
gische Forschung, voi. VIII, editată de Edmund Husserl (ed. Niemeyer, Halle, 1927). ^ ^.,

[15] Johannes Lohmann, *Vom ursprilnglichen Sinn der aristotelischen Syllogist-Ţ.* ^ gin-
Wesenwandel der Wahrheit im griechischen DenTten — „Schimbarea esenţei adevărului ^iIP
direa grecească". Studiu apărut în volumul *Logikund Erhenntnislehre des Aristoteles,* p-
(Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972).

în aceste condiţii devine foarte greu să descoperim ce era adevărul în filosofia grecească, fiindcă, pentru a căuta adevărul in cercul de dezvoltare a acestei filosofii, ar trebui să avem o definiţie general acceptată.

Am putea găsi poate un drum în acest stufiş de idei şi nuanţe conceptuale, în acest joc de umbre şi lumini, dacă am putea avea o definiţie a filoso-fiei, care să fie acceptabilă şi pentru epoca modernă, pentru Evul Mediu şi pentru epoca grecilor. Cum am văzut că adevărul este un concept filosofic, o astfel de definiţie ne-ar conduce, cel puţin, la o perspectivă generală a adevărului. Dar conceptul de filosofic este el însuşi schimbător de-a lungul timpului, după cum vom arăta, supunîndu-se evoluţiei pe care o suferă toate conceptele.

Pentru a avea un material la îndemînă în discuţia noastră, vom face cîteva referiri la „definiţia" filosof iei, după unii filosofi.

Preluat de la cei vechi, trecut apoi prin prisma intelectuală a Evului Mediu, termenul de filosofic este păstrat prin autoritatea tradiţiei, deşi, după cum vom vedea, semnificaţia pe care o capătă este nouă. Filosofia tinde cu timpul să se ramifice şi să înglobeze toate ştiinţele particulare, „întreaga filosofie — scrie Descartes — este ca un arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica, trunchiul este fizica, şi crengile care ies din acest trunchi sînt celelalte ştiinţe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica şi morala." [16] După acest filosof, determinarea conţinutului conceptului de filosofie se face mai ales prin analiza aceluia de ştiinţă, ştiinţa avînd acum, prin progresele ei excepţionale, prioritate. Dar în acelaşi timp, omul şi natura intelectului său intră ca o componentă esenţială în stabilirea conţinutului filosofici.

Hobbes spune că filosofia este cunoaşterea lucrurilor prin cauzele lor [17] iar Christian Wolff, bazîndu-se pe Leibniz, consideră filosofia ca pe „ştiinţa tuturor lucrurilor posibile, întrucît sînt posibile" — *sciential possibUiwn, quci-tenus esse possunt* [18].

Cu Locke, Berkeley şi Hume, filosofia se transformă într-o teorie a^ cunoaşterii care va ajunge la apogeu cu Kant. Acesta va considera filosofia ^ sistemul cunoştinţelor filosofice sau cunoaşterea raţională din concepte ' *yernunfterkenntmsse aus Begriffe)* [19]. Aceasta ar constitui, după el, conceptul [a],[c]°J[as]tic *(Schulbegnff)* al acestei discipline. Dar există şi o concepţie generală , *eltbegriff)* după care filosofia este ştiinţa care se ocupă de ultimele ţeluri *f.* Alunii omeneşti. Acest concept elevat îi dă filosofici o demnitate deosebită, [c]a o valoare absolută *(einen absoluten Wert).*

fiei [es]te, după Kant, determinat de următoarele între-

0) *Was kann ich wissen?* — „ce pot să ştiu?"
(2) *Was soil ich tun?* — „ce trebuie să fac?"
p) *Was darf ich hoffenP* — „ce pot să sper?"
H) *Was ist aer Mensch?* — „ce este omul?"

17 ?.[esca]rtes, *Principes de la philosophic, Preface.* [w] Hobbes, *De corpore,* I, *2.*

ig [-edăm] aceste idei după *Loǵik,* ediţia Jâsche, reeditată de W. Kinkel (F. Meiner, 2[0] [19]20). Aceleaşi idei se găsesc, bineînţeles, în *Kriti/t der rein.* [™] *ir* ..... *-f*

La prima întrebare ar răspunde *metafizica;* la a doua *morala;* la a treia *religia;* la a patra *antropologia.*

După cum se vede, sîntem departe de ceea ce credeau Descartes, Leibniz sau Wolff despre filosofie. Dar conţinutul ei se va schimba şi mai mult în decursul secolului al XIX-lea şi al XX-lea.

Fichte defineşte filosofia ca „teoria ştiinţei" — *Wissenschaftslehre,* iar Schelling o va considera ca „ştiinţa absolută" — *absolute Wissenschaft.*

Hegel defineşte filosofia ca „ştiinţă a absolutului" — *Wissenschaft des Absoluîen^[1].* în aspectul ei „formal", ea apare ca fiind „considerarea prin gîndire a obiectelor". Ea este „ideea care gîndeşte" sau „adevărul cunoscător" — *die wissende Wahrheit.*

Herbart vede activitatea proprie filosofici ca alcătuind o ştiinţă a prelucrării conceptelor — *Bearbeitung der Begriffe* [22].

Pentru Schopenhauer filosofia este ştiinţa exprimată în concepte, sarcina ei fiind „să repete, să redea *(wiederholen),* prin noţiuni abstracte, generale şi clare, întreaga esenţă a lumii" [23].

Auguste Comte, renunţînd la caracterul explicativ al filosofici, crede că aceasta este „sistemul general al concepţiilor omeneşti" [24].

William James crede, de acord cu Dewey, că „filosofia exprimă mai curînd o anumită atitudine, o uniune şi o comuniune de scop a inteligenţei şi voinţei, decît o doctrină cu contururi bine definite" [25].

Pentru Bergson problema devine mai complexă. Filosofia, în general pleacă de la concepte fixe, extrase din realitatea mobilă, dar nu are nici un mijloc de a reconstrui — cu aceste concepte fixe — mobilitatea realului. De aceea, pentru a face filosofie cu adevărat, spiritul nostru trebuie să urmeze o cale inversă. Instalat în realitatea mobilă, el trebtrie să adopte direcţia ei schimbătoare, sesizînd-o intuitiv, adică să „violenteze", să inverseze sensul operaţiei prin care gîndeşte în mod obişnuit, să întoarcă sau, mai curînd, să-şi reconstituie fără încetare categoriile. Numai astfel se va constitui o filosofie progresivă, eliberată de disputele care frămîntă şcolile, capabilă să rezolve în mod firesc întrebările.[26]

Vom mai adăuga încă opinia lui Ludwig Wittgenstein, preluată de neopo-zitivişti, după care „filosofia nu este o teorie, ci o activitate" — *keine Lw*-sondern eine Tătigkeit* — şi anume, clarificarea logică a ideilor.[27]

Materialismul dialectic atribuie filosofici un caracter net ştiinţific la^-a o reduce la o ştiinţă. „Materialismul — scrie Engels — este în esenţă dialec^ şi nu mai are nevoie de o filosofie care să stea deasupra celorlalte ştiiiiv[6]- „ moment ce în faţa fiecărei ştiinţe în parte se ridică necesitatea de a se e i-asupra poziţiei ei în conexiunea generală a lucrurilor şi a cunoştinţelor d^o; lucruri, orice ştiinţă specială despre această conexiune generală este de p [1]-

[21] Hegel, *Enzyclopădie der Wissenschaften,* § 14. a [$!.'•

[22] J. Fr. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophic,* § 4 (K6nigsDer0.

[23] Schopenhauer, *Die Welt als Wills und Vorstellung,* vol. § 68.

[24] A. Comte, *Cours as philosophie positive,* I. pi^

[25] W. James, *Introduction a la philosophie,* trad. fr. de R. Picard, p. 12 (M-- Paris, 1914). *r-fnW***

[26] H. Bergson, *La Penseeetle mouvant,* în capitolul *Introduction ă la MCfar* p. 240, 241 (Alcan, Paris, 1934). , 0 P[3]

– -~ i—!_ -.TT.-ij. „*.„,-„ *Tvnr.tntus logico-fihilosophicits,* prop. 4 112 (ed. l[ve]=

r_eea ce rămîne ca element de sine stătător din toată filosofia de pînă acum •te ştiinţa gîndirii şi a legilor ei — logica formală şi dialectica. Restul intră , _stiinţa pozitivă a naturii şi a istoriei." [28] După cum remarcă gînditorul 'eboslovac Jindrich Zeleny, contribuţiile ulterioare lui Marx şi Engels au dat _n sens mai complex acestui punct de vedere, mai cu seamă printr-o nouă zitie teoretică şi practică, în trei probleme fundamentale, care privesc *Intelectul, Existenţa* şi *Praxisul,* în felul acesta, prin devenirea ei în timp, filosofia marxist-leninistă reelaborează însuşi conceptul de filosofie în funcţie de condiţiile concrete ale momentului acestei reelaborări[29] şi este un proces în curs.

în România problema conceptului de filosofie a făcut obiectul mai multor cercetări. Nu vom putea urmări aici toate variantele ce au fost enunţate în această problemă, vom cita doar cîteva din opiniile unor gînditori români.

Pentru Titu Maiorescu, orice ştiinţă are ceva filosofic, dar generalizarea acestor aspecte filosofice particulare într-un sistem filosofic face ca filosofia să fie „ştiinţa ştiinţelor" [30].

Profesorul P. P. Negulescu defineşte filosofia ca fiind „analiza primelor principii şi sinteza ultimelor rezultate ale ştiinţelor" [31].

Pentru Mircea Florian ea este o disciplină teoretică, organizată metodic, avînd drept scop general înţelegerea desăvîrşită a faptelor nemijlocit trăite, deci a lumii şi a vieţii, aşa cum sînt date direct.[32]

în sfîrşit, mai recent, o serie de cercetători au considerat necesar să examineze conceptul de filosofie într-o lucrare colectivă apărută chiar sub titlul semnificativ *Ce este filosofia ?* ^ Subtitlul lucrării subliniază de fapt că este vorba de „o confruntare de opinii", fiecare autor susţinînd un punct de vedere propriu. De altfel coordonatorul lucrării anunţă în *Cuvînt înainte* „că nici unul din autorii studiilor cuprinse în acest volum nu are pretenţia naivă de a putea trage concluzii definitive".

Toată această varietate a aspectelor sub care a fost privită problema discutată 1-a făcut pe W. Windelband să conchidă, în introducerea la tratatul său de *Istorie a Filosofiei*[m]*~. „Apare imposibil ca din comparaţia istorică să putem obţine un concepi general al filozofiei"* (sublinierea lui W.W.).

Bertrand Russell constată şi el, în *History of Western Phĭlosophy,* aceeaşi Multitudine de sensuri ale termenului „filosofie" [Z5]*: „Filosofie* este un cuvînt £ªre a fost întrebuinţat în multe sensuri, unele mai largi, altele mai restrînse. [imi] Propun să-1 întrebuinţez într-un sens foarte larg, pe care vreau să-1 explic q?[m]» Filosofia, după opinia mea, este ceva intermediar între teologie şi ' [Iln]ţă [...]. Cunoaşterea *definită* în întregime — *aşa interpretez eu* — apar-

S_tat "[8] Friedrich Engels, *Anti-Dtihring,* p. 33—34, trad, din limba germană, Editura de Pentru Literatură Politică, ed. a III-a, 1955.

~_o Jindrich Zeleny, *O logicke structure Marxova Kapitălu* (Praga, 1962).

ăt_ce, Titu Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1861). Tra-S'ab t;tţ P[rirn]elor două capitole ale acestei cărţi a fost făcută de M. şi R. Djuvara şi a apărut si *Ce este filosofia,* în *Convorbiri literare,* LII, *2, 1920.* '8331 -^- Posescu, *P. P. Negulescu, gînditor şi istoric al filosofiei (Revista de filosofie,* nr. 3,

_3~ Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică, p.* 149 („Casa Şcoalelor", Bucureşti, 1944). 34 *Ce .. este filosofia?* (Editura' Ştiinţifică, 1970). king ^"^ne]m Windelband, *Lehrbruch der Geschichte aer Philosophie,* p. 3 (edit. J. C. B. Mohr,

s?' ^35, editată de Heinz Heimsoeth).

<-M j Bertrand Russell, *History of Western Philosophy, Introditcere* (Geors-p Alier, *ft*-- Tr„~,.-_ t ' *-°ncira, ediţia 1967).

ţine ştiinţei; toate dogmele, întrucît depăşesc cunoaşterea definită, apart;
teologiei. Dar între teologie şi ştiinţă există o « *No Man's Land* » — o ţa'r^
a nimănui — expusă atacurilor din amîndouă părţile; această «*No Man^
Land* » este filosofia." s

într-o altă lucrare publicată sub titlul *Bertrand Russell Speaks jt{ Mind*[&6], celebrul logician englez consacră primul capitol problemei „Ce este filosofia?". Răspunsul lui nu lasă nici un echivoc: „Iată o chestiune foarte controversată. Nu cred că doi filosofi pot să dea acelaşi răspuns. Aş putea spune, din partea mea, că a filosofa înseamnă a specula asupra unor subiecte despre care o cunoaştere exactă nu este încă posibilă. Şi aş răspunde aşa numai pentru mine şi pentru nimeni altul."

Aceste păreri nu sînt izolate, ele sînt concluziile la care au ajuns încă mai de mult istoricii filosofiei, deşi exprimarea lor poate nu a fost totdeauna atit de pregnantă ca a lui Russell. Astfel, încă din anul 1900, Paul Deussen, frapat de opoziţia violentă a sistemelor de filosofie, scria [aI]: „S-a avansat mult în veacul care se încheie în istoria filosofiei. Au fost puse la contribuţie toate mijloacele criticii filologice în filosofia greacă, creştină, modernă şi, 'acum în urmă, în aceea indiană [...]. Rezultatul a fost că prea adesea istoria filosofiei s-a prezentat ca un *bellum omnium contra omnes* (un război al tuturor contra tuturor)".

Căutînd să descoperim ceea ce este conceptul de filosofie, pentru a merge apoi în Grecia si a vedea pînă unde şi ce au realizat în filosofie vechii greci, am ajuns la un impas. Drumul nostru, în cercetarea pe care ne-am propus-o, de a descoperi treapta ps cave se afla gîndirea grecească în filosofie, ar fi fost sigur, dacă am fi avut o definiţie general admisă a filosofiei. Aşa a spus Leibniz: „Dacă s-ar da definiţii, discuţiile ar înceta repede".[33] Din păcate nu avem o astfel de definiţie şi, după istoricii filosofiei, practic nici nu putem avea. în acest caz, se pare că nici discuţiile despre „ce este filosofia" şi nici despre „ce este filosofia grecească" în particular nu vor înceta niciodată.

într-adeyăr, nici în domeniul filosofiei greceşti, în care sîntem interesaţi în cazul nostru, lucrurile nu stau mai bine, şi acolo găsim o mulţime de sensuri toarea

St in LL~ U.IJ. "^LIUlIXJU LVC¢LL.\j VJ.LJL Vsl. A L_^ . .!_-/ CL V J.UL J. i. J. il-tO CHA IA J. V>i^ij,O«-Ct^u. VxU, v-*».*^

direa grecească, şase definiţii ale filosofiei.[40] Cu care dintre aceste definit1 1 -'j pornim la drum? Oricare dintre ele ar însemna o alegere subiectivă. O a.s de dificultate a fost întîmpinată şi de Heidegger, cel care, în timpul n°" r, a vrut să restabilească un sens „autentic" pentru filosofia din orice timp. P

[36] Lucrarea a apirut şi în trad, franc, sub titlul: Bsrtrand Russell, *Ma concep-*'0
monde [Gallimard, Paris, 1962). -rioîri'3
f'

[37] Comunicare la Congresul Internaţional de Filosofie de ia Paris (19JU), *ţ-Y* (^^-
Bibliotheque du Congrâs International de Philosophis, voi. IV. *Hisioire ds la, Philosof"* -
1902, p. 10).

[33] Scrisoarea către Malebranche din l ianuarie 1700. ,
Leipz'''

[39] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* voi. I, l, ed. a Vll-a (O. R. Reislan-i,
1923). , *f\la* ^'

'j

« Da.vid Armeanul (filosof neoplatonic din secolul al VI-lea e.n.). *Introducere m J*

. ,--------- j, <-_ T !,--„„„„ *cvMtnra.* Academiei R.S.R., 1977). l

i'nd de la filosofia grecească, grecii fiind, după el, autorii filosofiei. Studiul f*; se intitulează chiar *Was ist das — die Philosophie?* — „Ce este filosofia?" [41].

(NI această întrebare — scrie Heidegger — abordăm o temă foarte vastă; "ell tru că această temă este vastă, ea rămîne indefinită; deoarece este indefinită, putem să o tratăm din puncte de vedere foarte diferite." Cum tema Ce este filosofia" este nedefinită, nu-i rămîne filosofului german decît să aleagă „un drum" — dintre foarte multe drumuri posibile pe care să poarte discuţia. Şi el precizează pentru a sublinia această alegere: „Eu spun: pe *un* drum'. Concedăm astfel, că acest drum nu este desigur singurul posibil". Deci şi drumul lui Heidegger este marcat de subiectivitate.

Succinta analiză de mai sus ne-a arătat că ştim numai cînd un lucru este adevărat şi cînd facem filosofic. Astfel, putem afirma cu toată certitudinea că teoremele lui Apollonius, de exemplu, privind conicele, mica teoremă a lui Fermat, din teoria numerelor, sau legile lui Kepler asupra mişcării planetelor sînt adevărate, dar nu avem „definiţia" adevărului în esenţa lui; ştim că Descartes făcea filosofic, că Leibniz făcea filosofic, că Immanuel Kant făcea fr~>-sofie etc., dar nu avem „definiţia" filosofiei în esenţa ei. Ne aflăm deci într-r situaţie paradoxală care ne impune următoarea concluzie: deoarece fiecare gînditor poate da o definiţie a conceptului de filosofic şi de adevăr, urmează că activităţile numite „filosofice" nu se încadrează în sfera unui concept unic, universal recunoscut ca atare, iar dacă a existat un asemenea concept în Grecia antică, atunci el nu poate fi un rezultat al gîndirii filosofice obişnuite. De la început ni se impune dar ideea că vom avea de a face cu o investigaţie specială, implicînd metode particulare şi în orice caz străine de cele folosite de noi astăzi. Şi acesta este tocmai obiectul lucrării de faţă.

" Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?* (Giinther Neske, Pfullingen, 1956). Acest studiu este o conferinţă ţinută de autor la Cerisy-la-Salle (Normandie) în aug. 1955, şi * apărut în franc, sub titlul *Qu'est-ce que la philosophic? în* traducerea lui Kostas Axelos şi Jean Oeauiret (GaUimard, Paris, 1957).

H. Forma mentis

Epocile marilor sau micilor culturi, care au existat înaintea celei actuale, au fost considerate, în general, de către cercetătorii moderni, sau ca „primitive", sau, cum este cazul culturii greco-romane, ca forme de început ale culturii europene moderne. Această concepţie este rezultatul faptului că în judecata de valoare care se face despre vechile culturi se iau drept criterii, drept parametri de măsură, exclusiv valorile epocii noastre. S-a încercat să se explice astfel mentalitatea şi viaţa spirituală şi materială a unei epoci, prin mentalitatea şi realizările spirituale şi materiale ale altei epoci. Dar acest fel de a vedea lucrurile este contrar însuşi modului general admis în a concepe evoluţia omenirii. Noi sîntem socotiţi ca fiind moştenitorii grecilor şi romanilor, epoca modernă dezvoltînd la maximum potentele nelimitate ale raţionalismului antic. Prin urmare, în mod logic, ei ar trebui să explice ceea ce face omenirea astăzi, şi nu invers. Judecind pe greci cu judecăţile de valoare ale timpului nostru nu vom face decît să reflectăm realizările epocii greceşti în oglinda valorilor epocii actuale, obţinînd astfel o imagine deformată.

Această observaţie nu este nouă şi într-o formă sau alta a mai fost făcuta de unii istorici, în binecunoscuta lui lucrare *Cetatea antică,* Fustei de Cou-lange scrie [1-]. „Pentru a cunoaşte adevărul asupra acestor popoare vechi,^este înţelept să le studiem fără a ne gîndi la noi, ca şi cum ne-ar fi total străin[6]-
cu aceeaşi dezinteresare şi cu spiritul la fel de liber cu care am studia veche sau Arabia. Studiate în felul acesta, Grecia şi Roma ni se prezintă un caracter absolut inimitabil."

Observaţia că o cultură trebuie studiată în „autonomia" ei este justă. S-au făcut si alte încercări de a defini culturile şi cercurile de prin factorii definisanţi ai unei epoci.

e

O altă problemă decurge însă de aici si care trebuie luată în consi ei Dacă specificitatea unei culturi se bazează pe o mentalitate proprie, mai noi pătrunde în adîncurile sensurilor ei cu instrumente de investig altei culturi care la rîndul ei este ea însăşi autonomă? Şi dacă da, nu ;1; oare un „rest" care se poate dovedi important? Metodele pe care le-a ^ ar aduce-o sub microscopul contemporaneităţii şi astfel particu_ar _ ^ c mentalităţii noastre ne-ar conduce la sensuri deformate. Este nevoie

[1] Fustei de Coulange, *La Cite antique,* Introducere 1S6-
(Hachette, Paris, D-

rcetare care să întrebuinţeze *metode specifice,* în cazul nostru, bazate pe °egjjtalitatea grecească, să aparţină ei, sau în cazul altei culturi,r,<;um ar fi cea • diană pe mentalitatea indiană şi istoria ei. •,.;

Ideea că grecii, civilizaţia şi cultura lor au fost doar începutul culturii uropene este mai veche. O găsim clar exprimată în aforismul lui Francis Bacon'. *Antiquitas saeculi, juventus muncii* — „Antichitatea secolelor, tinereţea lumii" [2]- Bacon credea chiar că oamenii au fost împiedicaţi să facă progrese - ştiinţe din cauza respectului faţă de Antichitate. După el, bătrîneţea este de f apt 'atributul timpului nostru şi nu al acelei epoci mai tinere, în care cei vechi au trăit[3]: „Şi întocmai după cum aşteptăm de la un bătrîn, şi nu de la un tînăr, o cunoaştere mai adîncă a lucrurilor omeneşti şi o judecată mai matură, întrucît acela are experienţă, a văzut, a auzit şi a gîndit multe şi felurite, tot aşa se poate aştepta de la epoca noastră [. . .] mult mai mult decît de la acele timpuri vechi."

Iată ce spune în acest sens şi un filosof raţionalist al secolului XX, Leon Brunschvicg : „A cunoaşte miturile nu înseamnă numai a fi în stare să le redăm conţinutul, ci să înţelegem că sînt mituri. La fel, pentru amintirile din copilărie, trebuie să avem sentimentul că ele vin de la un copil, pentru a le raporta la data lor şi a le măsura valoarea. Decrepitudinea veritabilă nu ar consta oare, într-adevăr, în a cădea într-o stare puerilă de inconştienţă, de a gîndi sau cel puţin de a vorbi ca în secolul al XIII-lea, cînd umanitatea avea nouă ani ai lui Aristotel, pe cînd noi respirăm şi ne exprimăm în secolul al XX-lea?"[4]

Dar lumea copiilor poate apărea şi ca o lume cu propriul ei statut. Despre acest lucru s-a scris deseori, iar la noi Lucian Blaga, care s-a ocupat de filosofia culturii şi de natura mentalităţii zise primitive, a enunţat cîteva idei judicioase. „Vîrstele — scrie el [5] — pot să fie privite din două puncte de vedere: ca faze, ca simple etape, fără de axă proprie şi cu limite curgătoare, dar şi ca structuri autonome, ca două focare care îşi afirmă neatîrnarea. *(• • •]* Ca realizare autonomă însă copilăria îşi are *structurile ei unice, incompa.-™bile,* mulţumită cărora ea încetează de fapt de a mai fi o simplă fază pro-_'zorie. [. . .] Trebuie să încetăm însă de a privi cultura ca un_subiect aparte, * un organism, care şi- ar avea vîrstele sale, şi să o înţelegem exclusiv în funcţie °m şi de psihologia vîrstelor *acestuia.* Cultura minoră are ceva asemănător Cevs ructurile autonome ale copilăriei omeneşeti. Iar cultura majoră are a asemănător cu structurile autonome ale maturităţii omeneşti."

care istoria omenirii pleacă de la „primitiv" pentru a ajunge, V° evo*uîie liniară, la „omul matur" al epocii noastre a fost în principiu 'a_a^r°aPe unanmi> mai cu seamă de oamenii de ştiinţă (chiar dacă uneori -lrnP^cit)' ^ ea Domină Şi acum în bună parte modul de a gîndi al con-pamlor- Teoreticianul acestei concepţii a fost însă filosoful francez Au-°mte. Studiind dezvoltarea inteligenţei, de la primele ei licăriri, cele

s p ' -°acon, *De dignitats et augment-is scientianim* I, 38.
4 Lr- Bacon, *Ncvum Organum, I,* 84.
5 j-^runschvicg, *Leş âges de l' intelligence,* p. 14 (F. Alean, Paris, 1937).
â T, Clan Blaga, *Geneza metaforei si sensul culturii,* p. 14 (Fundaţia pentru literatură ' -^icureti

mai simple, şi pînă în zilele noastre, Comte crede că a descoperit „marea leg$_e$" căreia i se supune această dezvoltare. Ea consistă în aceea că fiecare ramură a cunoştinţelor noastre trece succesiv prin *trei stări teoretice* [6] : starea teologică sau fictivă, starea metafizică sau abstractă, starea ştiinţifică sau pozitivă Cu alte cuvinte, spune filosoful pe care-1 urmărim, spiritul omenesc întreb buinţează succesiv, în fiecare din domeniul cercetărilor pe care le face, trei metode de a f ilosofa, diferite si chiar opuse : mai întîi metoda teologică, apoi metoda metafizicii şi în sfîrşit metoda pozitivă. Prima este punctul de plecare al inteligenţei; a treia, starea ei definitivă; a doua este destinată numai să servească de tranziţie.

Iată acum explicaţiile pe care le dă însuşi Comte acestor trei „stări"

„în starea teologică, spiritul omului, îndreptînd cercetările sale spre natura intimă a lucrurilor, spre cauzele prime şi cauzele finale ale tuturor efectelor care îl frapează, într-un cuvînt, spre cunoştinţe absolute, îşi reprezintă fenomenele ca produse de acţiunea unor agenţi supranaturali, mai mult sau mai puţin numeroşi, a căror intervenţie explică toate anomaliile aparente ale universului."

„în starea metafizică, care nu este decît o modificare a primei, agenţii supranaturali sînt înlocuiţi prin forţe abstracte sau entităţi, inerente diverselor lucruri din lume, şi concepute ca fiind capabile să producă toate fenomenele observate, a căror explicaţie constă atunci în a desemna pentru fiecare o entitate corespunzătoare."

„în sfîrşit, în starea pozitivă, recunoaştem imposibilitatea de a obţine noţiuni absolute ; renunţăm la căutarea originii şi destinului universului si la cunoaşterea cauzelor intime ale fenomenelor, pentru a căuta să descoperim legile lor, adică relaţiile lor de succesiune şi de similitudine, prin întrebuinţarea combinată a raţionamentului si observaţiei. Explicaţia faptelor nu mai este decît legătura ce se stabileşte între fenomenele particulare şi unele fapte generale al căror număr progresul ştiinţei îl diminuează necontenit." Cu alţi termeni, în „starea pozitivă" inteligenţa nu mai caută decît, aşa cum s-a spus, „raporturi fără suporturi" — *des rapports sans supports.*

Nu vom intra în dezvoltările „filosof iei pozitive", pe care Comte o ved^e
ca o sistematizare, sau sistemul complet al cunoştinţelor pozitive date de cele
lalte ştiinţe, care, după el, sînt: matematicile, astronomia, fizica, c^{nlinia}^
biologia, sociologia. Vom spune numai că progresul ştiinţei, realizat in u
mele trei secole, s-a bazat, în primul rînd, pe acest spirit pozitivist, prin ^{ca} .
s-au constatat anumite relaţii din natură, fără a li se mai căuta explic :
întotdeauna. Strategia întrebuinţată de ştiinţă a fost aceea utilizata in ^
boaie de marii generali, de a trece cu frontul mai departe lăsînd înapoia .
cetăţi sau oraşe bine întărite, pe care nu le puteau cuceri imediat, si care, , *v* ^
forţa lucrurilor, urmau să se predea mai tîrziu. Dacă ştiinţa s-ar fi *°P*^ ^$_e$
unul din obstacolele întîmpinate, şi ar fi cerut explicaţii totale, î^{nall}^$_{ţe}$ în
a merge mai departe, ea ar fi rămas încă departe de rezultatele obţin
timpul nostru. $_{\alpha C}$;le,

Teoretizarea comteană a acestui punct de vedere face din toate
din toate culturile care s-au dezvoltat pe glob, acelea

cunos
cute
sau
n^
_ţăr i
cute,
nişte
fenom
ene
datori
te
unor
trepte
inferi
oare
ale
gîndir
ii
urna

•bhiloso-bhie -bositive
16 vol.. Paris,

<jg „tinereţe" intelectuală a omului. Dar puterea de sinteză a ideilor la greci jg *exemplu,* a atins un asemenea nivel incit realizările lor d:n punct de vedere Jopic nu au putut fi depăşite cu nimic de realizările facilitate de experienţa căpătată în mersul vremii. Organonul logic creat de ei acum 2400 de arii stă la baza tuturor sistemelor ştiinţifice şi filosofice de atunci şi pînă azi. Aceasta ne arată că nu de o evoluţie lineară a gindirii este vorba, ci de direcţionarea ei. în domeniile în care interesul i-a purtat, puterea lor de gîndiie â putut atinge vîrfuri greu de depăşit. In domeniul logicii, filosofiei în general, al literaturii, al artelor, în cel social, găsim infinit material ilustrativ. *Iliada* si *Odysseea,* operele lui Sophocle, Euripide şi Eschylos, sculpturile lui Phidias si Praxiteles, operele lui Platou sau principiile democraţiei atheniene etc., etc. rni'pot fi socotite ca realizările unor oameni lipsiţi de maturitate.

. . Este evident că drumul spre înţelegerea culturii greceşti nu poate fi acela pozitivist, şi că ideea lui Bacon, *antiquitas saeculi, juventus muncii,* constituie ea însăşi, şi toate teoretizările izvorîte din ea, o înstrăinare de natura acestei culturi. Desigur, spiritul pozitivist este un bun cîştigat al lumii moderne şi orice om de ştiinţă care este interesat să descopere un fapt nou, în orice domeniu, în eprubetă, în laboratorul de fizică nucleară sau pe cer etc., lucrează în acest spirit. Savantul nu vrea decît să constate. De îndată însă ce acest spirit se consideră ca singurul valabil, atunci el păcătuieşte prin excesivitatea şi exclusivitatea cu care este aplicat, într-adevăr nimic nu ne îndreptăţeşte să socotim acest *modus procedendi* unic şi ultimul pe scara evoluţiei inteligenţei. Cetăţile lăsate în urmă de către ştiinţa modernă nu au lăsat spiritul vechilor greci în repaos, ci 1-au împins la un alt fel de strategie pentru a cuceri necunoscutul, acela de a abstractiza jocul ideilor pînă a ajunge la „principii". Este acest alt *modus procedendi* inferior pe scara valorilor gîndirii umane? Noi nu credem şi de aceea ideea *grosso modo* luată, că evoluţia omenirii se fa.ce linear, nu ni se pare că poate fi temeinic susţinută.

: De la prima şi sumara examinare a civilizaţiilor se vede că ele evoluează pe cicluri, cu specificul lor. Civilizaţiile grecească şi romană au avut epoca lor, după care au dispărut, locul lor fiind luat de o civilizaţie cu totul deosebită din toate punctele de vedere, aceea a Evului Mediu, care la rîndul ei a fost Alăturată de epoca Renaşterii şi apoi de cea modernă, ca astăzi să asistăm la nouă mutaţie istorică. Renaşterea, ca şi epoca modernă, a cules de la greci Şi romani o serie de realizări care au fost supuse unor condiţii impuse de istorie; dln rămăşiţele greco-romane s-a adoptat numai ceea ce corespundea noului spmt predominat de ştiinţă, si chiar aceste valori au fost interpretate într-un sens nou.

; Unul dintre gînditorii care au încercat să considere cultura grecească dezvoltarea ei autonomă, prin factorii proprii ai evoluţiei ei, este, spre finele el a ui trecut, Friederich Nietzsche, în lucrarea lui *Die Geburt der Tragodie* av caută să desprindă din tragedia greacă sentimentele pe care vechii greci le Scfau despre viaţă. Cercetarea lui pleacă de la premisa, pe care o preia de la dec-Pennauer- că întreaga devenire a naturii nu are nici un scop şi nu ar fi ai i ° Activitate oarbă care se manifestă creînd forme noi, pe care, în devenirea, :a'ţ e distruge singură. La om puterea aceasta creatoare ar ajunge o necesi-,-ju c°nştientă, caracterizată printr-o dorinţă permanentă de creaţie, „dorinţă eroasă" în neputinţa ei de a se satisface. Dacă în W,,! noc«^.;+ *A~ f* —i-

oarbe mintea este neputincioasă pe tărîmul cunoaşterii şi acţiunii, omul ar avea totuşi puterea de a-si crea în interiorul lui imagini ale lumii, care constituie pentru el un izvor nesecat de satisfacţii, dînd un sens, prin propria lui voinţă, vieţii lui. Din bucuria aceasta de a-şi crea „vise" — *Traume* — g.ar naşte artele *apollinice,* adică cele patronate de Apollo, zeul luminii, al calmului sufletesc, al echilibrului, şi care sînt pictura, sculptura şi poezia epică. Ornul ar ajunge astfel, prin puterea lui creatoare, să se simtă la unison cu natura care trăieşte şi suferă în toate lucrurile, să se identifice cu ea. Sentimentul acestei uniuni, bucuria de a se simţi integrat activităţii universale mereu învinsă si mereu triumfătoare, îi dă o stare de „beţie", o stare *dionysiacă,* aluzie la zeul Dionysios, zeul vinului şi al viţei de vie, şi la originea tragediei care derivă din sărbătorile orgiace închinate acestui zeu. Din această „îmbătare" ar lua naştere artele dionysiace — muzica şi poezia lirică, în universul grec bucuria este a artelor. Cele două caractere opuse, apollinic şi dionysiac, ar fi deci antagonismele care fac să progreseze arta. Sau cum o spune chiar Nietzsche[7]: „Dezvoltarea continuă *(Fortentwickelung)* a artei este legată de dualitatea apol-linicului şi dionysiacului, în acelaşi mod în care generaţiile sînt legate de dualitatea *(Zweiheit)* sexelor, printr-o luptă permanentă şi numai printr-o împăcare periodică". Prin această activitate, care se desfăşoară între cei doi poli, Apollo şi Dionysios, omul devine un artist *(Kunstler),* stare pe care o va depăşi însă devenind el însuşi o piesă de artă *(Kunststiick)* [8].

Chiar şi în ceea ce priveşte activitatea pur filosofică, Nietzsche pleca tot de la starea instinctivă a artistului grec, ajunsă la maximum de pesimism în dramele marilor tragici. El vedea chiar naşterea filosofici în epoca tragicului, subiect căruia i-a închinat o lucrare cu acest titlu.[9] în filosofie el descoperă „un sentiment al vieţii", colorat diferit, după cum trăieşte şi gîndeşte fiecare filosof. Este o oscilaţie între un optimism şi pesimism artistic. Py-thagoricienii, ca şi Empedocle (care fusese elev al lui Pythagora), concep destinul omului ca fiind acela al suferinţei; pentru Parmenide, lumea nu este decît o iluzie, care-1 cuprinde şi pe cm în natura ei; pentru Democrit totul este un rezultat al unui joc orb de forţe mecanice; Heraklit concepe devenirea ca o desfăşurare nesfîrsită de forţe fără scop, supuse unor legi naturale; Anaxagoras concepe lumea ca ordonată de „inteligenţă", dar această ordine îi apare lui Nietzsche ca un joc liber pur artistic fără un scop în afara lui-Cu Socrate începe o epocă nouă. Raţionalismul optimist al lui admite ca întreg efortul gîndirii umane se subordonează căutării fericirii individului-Filosoful se opune artei şi străduania lui pierde caracterul ei intuitiv, Pe care 1-a avut cu presocraticii. De la Socrate înainte, filosoful se va'compor a „ca un medic al culturii" — *als Arzt.der Kultur.*[w]

Este bine să subliniem că aceste idei, pe care Nietzsche mai^mult te;, enunţat în simple notaţii, si nu le-a formulat într-o teorie bine încheg[3] .-îşi aii antecedentele lor în' operele lui Goethe, Schiller, Holderlin, K-ieV Fichte ş.a. Mai cu seamă se regăsesc originile ideilor lui despre cultura grecea»

[7] Fr. Nietzsche, *Die Gtlvrt dcr Tragedie aus ăttn Geiste dcr Musik,* p. 17 (utilizau[1]
Insei Verlag, Leipzig, 1941). Prima ediţie: 1872.

[8] *Op. cit.,* p. 23. ^ o,).

[9] Fr. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (publicata P^g,
Utilizăm ediţia din Reclams Universal Bibliothek, nr. 7 133, Leipzig.
Prima ediţie: 1°

[10] Fr. Nietzsche, *cp. cit.,* p. 87.

ja. Jacob Burckhardt. Acesta afirmase că înţelege prin cultură „dezvoltarea spontană a spiritului, prin care activitatea unui popor se organizează într-o activitate conştientă, şi apoi se desăvârşeşte în reflexiune pură." [11] Pentru a putea descifra gîndirea unui popor vechi este nevoie, spune Burckhardt, de *Q* răbdare discretă" şi numai cînd ştii să asculţi cum trebuie vei putea percepe „gîndirea din documente".[12]

,.-.. O alta mare personalitate filosofică, care a încercat să găsească un drum pentru înţelegerea fenomenului de cultură, este Wilhelm Dilthey. El suferă două influenţe principale, aceea a pozitivismului, care respinge orice metafizică si acceptă numai metodele de cercetare ştiinţifică, precum si aceea a romantismului german, deschizător de perspective mai largi decît pozitivismul/Pentru Dilthey, concepţia noastră despre lume nu se bazează exclusiv pe elemente raţionale, ci pe toate funcţiile sufleteşti, voinţă-afect-intelect.[13] în faţa realităţii nu se află o raţiune, ci un subiect care gîndeşte, voieşte şi simte. De unde deduce el că numai prin cercetarea naturii psihologice a omului şi a actelor lui, adică prin totalitatea activităţii umane, se va putea ajunge la înţelegerea realizărilor culturale. Lumea fizică poate fi „înţeleasă" numai printr-o traducere în concepte abstracte, procesul vieţii, care este mult mai complex, include însă elemente care nu sînt cuprinse în concepte abstracte, ci în voliţiuni şi afecte, imposibil de prins în abstracţiuni.

Fără să intrăm în amănuntele concepţiei lui Dilthey, vom spune că, plecînd de la aceste idei, el face o analiză a fenomenului marilor culturi, printr-o filosof ie a istoriei, capabilă să ne facă să înţelegem „tipurile de *Weltanschauung* — de concepţie a lumii" [14]. Această analiză psihologică comparativă va fi „o critică a raţiunii istorice". Căutînd fundamentele cunoaşterii în chiar istoria cunoaşterii, prin metodele psihologiei analitice şi descriptive, el crede că poate să abstragă din evoluţia omenirii înseşi legile istoriei ei. Astfel, el exaltă „isto-ncismul" ca pe o metodă supremă capabilă să reveleze unitatea şi finalitatea omenirii. Pentru Dilthey, fiecare epocă culturală are propria ei semnificaţie, are sensul ei în ea însăşi şi o formă specială a activităţii, în filosofic, în arte etc., care poate fi comprehensibilă numai dacă este considerată în totalitatea funcţiilor, spirituale caracteristice epocii respective, el ignorînd însă, aşa cum ?-a-mai arătat, elementele civilizaţiei materiale şi importanţa lor. Cele trei Acuităţi principale ale omului, inteligenţa, afectivitatea şi voinţa, sînt prezente şi active în fiecare moment, dar cu predominarea uneia dintre ele în anumite perioade. Şi după cum una din aceste facultăţi este mai intensă într-o anumită epocă, sau la un anumit individ, vom avea o concepţie specială despre urne — *Weltanschauung*. Filosoful german admite astfel exclusiv trei tipuri e concepţii filosofice despre lume: *materialist-pozitivist,* cînd inteligenţa pre-^orrună (Democrit, Epicur, Hobbes, enciclopedistii, Comte, Avenarius); *idea-S'iiiil obiectiv,* la care punctul de vedere prin care se determină valoarea lucru-?

gart [11] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* p. 56 (ed. a Il-a, Berlin-Stutt-

*[2] Jacob Burckhardt, *Griechîsche KulturgescMchte,* I, p. *5* (postum, 1898—1902).

[3] W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (ed. a Il-a, Leipzig, 1907): i),-£ Acesta este chiar titlul lucrării lui în care tratează în mod special această

[T]*Vpen der Weltanschauung* (Berlin 10111

rilor este subordonat vieţii afective (Heraklit, stoicii, Spinoza, Leibniz, Goethe Schelling, Schleiermacher, Hegel); *idealismul libertăţii* la care predomin^ voinţa (Platon, speculaţiile creştine, Kant, Fichte, Maine de Biran).

în aceste condiţii, cunoaşterea realităţii cu ajutorul conceptelor, sau pri$_n$ considerarea valorilor în mod afectiv, sau prin comportarea determinată de voliţii sînt la acelaşi nivel şi nici una din aceste *Weltanschauungen* — concepţii despre lume—nu este mai valabilă decît alta. Aceste trei tipuri de concepţii despre lume nu pot fi reduse la un numitor comun şi de aceea fiecare are'o valoare relativă iar gîndirea lui Dilthey este marcată de eclectism. Astfel concluzia lui apare sceptică. El crede totuşi că filosofia încetează de a fi sceptică, dacă devine o teorie a acestor concepţii. Ea nu mai este un sistem, ci devine o teorie a sistemelor. Ceea ce nu-i atenuează cu nimic deficienţele, şi nici natura judecăţii critice pe care am enunţat-o mai sus.

După primul război mondial a apărut o lucrare datorită gînditorului german Oswald Spengler, care a avut, la vremea ei, un răsunet mondial. Cartea lui, care prezicea sfîrşitul culturii europene, se intitula *Apusul Occidentului* [15]. Desigur, apariţia filosofului german de care este vorba nu este independentă de ideile ce s-au emis, mai înaintea lui, în această problemă, dar credem că pesimismul lui nu se datoreşte numai influenţei lui Nietzsche, ci şi catastrofei suferită de Germania în războiul din 19 H—1918. El porneşte de la concepţia heraklitică a veşnicei mişcări, şi de la aceea a lui Bergson, după care realitatea este o curgere continuă, în durata pură, dar pe care intelectul uman vrea să o sesizeze prin concepte, care nu sînt decît „clişee statice", şi cu aceasta vrea să reconstituie continuitatea, dar nu obţine decît o „traducere" utilă, dar artificială, în baza acestor idei Spengler ajunge la concluzia că atît „adevărul", cît şi „filosofia" ar fi doar expresii ale timpului în care s-au dezvoltat. Ca oricare alt fenomen, un adevăr sau o filosofic se naşte, se dezvoltă şi moare, este un organism viu, cu acelaşi destin ca oricare altă fiinţă vie. El nu vrea să meargă pe generalizări, din care să scoată valori universal-valabile — asemenea procedee el le consideră „sofisme" *(Fehlschlusse)* —, ci urmează o altă metodă — pe care o considerăm la rîndul ei limitativă — care consideră totalitatea fenomenelor unei culturi ca un fenomen organic, ca pe un organism analog organismelor biologice. Pentru aceasta el va utiliza o metodă morfologica' „Morfologia organicului — spune el — a istoriei şi a vieţii, a tot ce poarta in sine direcţii şi destin, se numeşte fiziognomică." Cel care a folosit cel mai t>m^e rolul fiziognomiei a fost, după el, Goethe. Punînd intuiţia mai presus de ^{cm}]°^ terea prin concepte — aşa cum voia Bergson —, Spengler ajunge la negativă că „intelectul ucide în timp ce cunoaşte" [16].

Fără să intrăm în amănuntele acestei concepţii, vom spune numai cuvinte despre modul cum concepe acest filosof fenomenul marilor ci Culturile sînt, în concepţia lui, organisme şi sînt fenomene originare. »^^{e} $_u$j menul originar — scrie el — este intuiţia pură a unei idei, nu cunoaşterea ^ concept." Cu alte cuvinte, cultura ar fi un astfel de fenomen, iar ea est ^ organism biologic. Examinînd mai deaproape un organism biologic, ~^{e}

[15] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, 2* voi. (Munchen, 1918—

[16] O. Spengler, *op. cit.,* I, p. 139.

morfologic fazele prin care el trece şi, paralel, fazele prin care, de exemplu, la om, sufletul se schimbă o dată cu schimbările ce se petrec în organismul lui. ţrjecare cultură ar trece prin fazele prin care trec organismul şi sufletul omului. ţfl felul acesta, fiecare cultură îşi are copilăria, maturitatea şi bătrîneţea ei.[17] rg.se întîmplă însă cînd o cultură a „îmbătrînit" ? După filosoful german, cultura ar începe să se stingă, dînd loc unei *civilizaţii*. Civilizaţia este de fapt declinul" unei culturi, apusul şi, în sfîrşit, moartea ei. După cum apare evident, Spengler nu ţine seamă de relaţia de cauzalitate reciprocă dintre „civilizaţie" şi „cultură".

Vom mai menţiona aici numai ideea lui Spengler că fiecare cultură se dezvoltă autonom, ca un univers închis şi impermeabil. El susţine că nici o cultură nu se poate revela decît cuiva care-i aparţine în mod natural şi este destul de perspicace. Din această cauză, ştiinţa, arta, religia, filosofia grecilor sînt înţelese de noi potrivit structurii noastre sufleteşti. Şi el precizează că s-ar putea ilustra printr-un exemplu acest lucru, scriindu-se „istoria celor trei Aristoteles": acela grec, acela arab şi acela medieval. Un asemenea examen comparativ ar duce la constatarea că cei trei filosofi Aristotel nu au nimic comun între ei.

Nu vom insista asupra dezvoltărilor pe care le face Spengler, urmărind evoluţia matematicilor, a religiei, a moralei etc. în cultura antică şi cea modernă, pentru a arăta deosebirile lor esenţiale. Preluînd de la Nietzsche ideea dublei polarităţi a spiritului uman, filosoful german îi lărgeşte semnificaţia. El vede în cultura grecească „un suflet apollinic", spiritul de manieră, de seninătate, de ordine ilustrată de geometria lui Euclid, şi în cultura modernă „un suflet faustic", neliniştit în permanenţă, chinuit, căutînd continuu să
schimbe regulile date.

Sumarele noastre consideraţii despre modul cum unii filosofi au încercat să înţeleagă fenomenul de cultură în general şi pe cel grecesc în particular au vrut să ilustreze că este foarte greu astăzi să mai considerăm o axiomă faptul că civilizaţia şi cultura grecească ar reprezenta o „stare de tinereţe" a culturii europene actuale sau că fenomenul de cultură apare simplu, ca o evoluţie liniară.

In această privinţă gînditorii moderni par să adopte acest punct de
vedere, desigur cu nuanţări particulare fiecărui filosof. Friederich Engels
scrie: „Gîndirea teoretică a fiecărei epoci, prin urmare şi a epocii noastre,
^e un produs istoric, care în perioade diferite ia forme diferite şi totodată
U,n. Conţinut foarte diferit. Ştiinţa gîndirii este, prin urmare, ca oricare alta
j llnţă, o ştiinţă istorică, ştiinţa dezvoltării istorice a gîndirii omeneşti. Acest
cru prezintă importanţă şi pentru aplicarea practică a gîndirii la domeniile
• Perimentale. Căci, în primul rînd, teoria legilor gîndirii nu este cîtuşi de puţin
fâ|- * adevăr etern», stabilit o dată pentru totdeauna, pe care raţiunea
lstină îl leagă de termenul «logică
»." [19]

[17] *Idem,* p. 145.
[18] K. Marx si Fr. Engels, *Opere,* voi. 20 p. 349 şi 350 (Edit, politică, Bucureşti, 1964).
[19] Fr. Engels, *Anti-Dilhring*, ediţia a Il-a, p. 388.

De altfel catastrofa prin care cultura grecească a dispărut, lăsînd după ea doar vestigiile unui naufragiu, este o probă că noi nu putem fi socotiţi continuatorii direcţi şi fideli ai acestei culturi.

începînd cu lucrările lui L. Levy-Bruhl, problema „culturilor primitive" a început să fie studiată în autonomia ei. Mentalitatea „primitivă" este socotită a avea propriile ei legi, cu o orientare total diferită de a noastră.[20]

Problema a fost preluată şi discutată amplu si din alte puncte de vedere decît acela sociologic al lui Levy-Bruhl, cum este, de exemplu, punctul de vedere structuralist. Promotorul acestei concepţii, Claude Levi-Strauss, crede că poate găsi « structuri» unice în mituri diverse, în baza cărora ele pot fi traduse unele în altele. Ele conţin astfel elementul inteligibil care le dă o semnificaţie chiar pentru mentalitatea secolului al XX-lea.[21] Teoria lui Levi-Strauss are un « caracter panlogistic ».

G. Guariglia a făcut o analiză a gîndirii „primitivilor", plecînd de la lucrările lui L. Levy-Bruhl, si a ajuns la concluzia că „mentalitatea primitivă" operează pe baza unui sistem bine determinat de categorii mentale.[22]

Din prea scurta expunere făcută mai sus desprindem următoarea concluzie. încercînd să examinăm modalitatea intelectuală a omului aparţinmd altor culturi, prin prisma criteriilor de valori ale propriei noastre culturi, riscăm să deformăm tocmai ceea ce îi este specific vieţii intelectuale a acelei culturi. Va trebui deci ca cercetarea noastră să facă un efort de a descoperi modul propriu cum s-a dezvoltat spiritul grecesc şi sistemul lui de coordonate. La acest nivel, nu trebuie să admitem nici o ipoteză de lucru care ar implica o judecată de valoare, implicit sau explicit.

Greutatea principală pentru aceasta se datoreşte faptului că nu ne putem desprinde de propriile. noastre concepţii, de propriile noastre concepte, pentru a pătrunde într-o lume care era departe de vocabularul nostru ştiinţific şi filosofic. Cînd vrem să ştim cum gîndeau grecii din timpul lui Homer, implicăm în întrebarea noastră, ca de la sine înţeles, ideea că inteligenţa evoluează totdeauna şi pretutindeni în acelaşi sens, şi de aceea prin criteriile ştiinţei de azi cercetăm cum gîndeau grecii pe timpul războiului Troiei. Primul rezultat va fi că îi vom găsi pe greci funcţionînd *altfel* decît pe moderni, şi. intelectu lor fiind orientat diferit decît al nostru, ei ne vor apărea inferiori, chiar daca ne uimesc!

Există deci o „modalitate a intelectului", un „cadru special", o^ven a^ bilă/orna *mentis* a Greciei antice, de care trebuie să ţinem seama. eliberînd'[1]"^ de habitudinile noastre mentale, dacă vrem să pătrundem într-o lume [a o n].< nată de raţiune, dar în acelaşi timp, în mod paradoxal pentru noi- şi de [z]

[20] L. Levy-Bruhl şi-a publicat primele cercetări în celebra lui lucrare *Leş /ᵣ*
mentales dans Ies societes inferieures (Alean, Paris, 1910). Ea a fost urmată de alte
La mentalite primitive (acelaşi editor, Paris, 1922), *L'Âme -primitive* (Paris, 1927) etc. ,ₜp

[21] Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Pion, Paris, 1958) ; *La Pensee -•*
(Pion, Paris, 1962); *Le Cru et le Cuit* (Pion, Paris, 1964) etc.

[22] G. Guariglia, *II mondo spirituale dei primitivi* I. *Le categorie mentali* (Milano,

III. Condiţia amână

Expresia „condiţia umană" apare des în literatura contemporană, graţie unor scriitori care i-au dat o accepţiune *ad hoc.* Aşa, de exemplu, Andre Malraux îşi intitulează romanul său binecunoscut *La Condition humaine,* pentru a arăta ce se întîmplă, extraordinar sau banal, în viaţa unor oameni care se zbat pentru a-şi depăşi „condiţia" lor în tragismul istoriei. Ideea de a fixa „starea" umană ca un mod de existare specific a fost considerată de ştiinţă şi filosofic în sensuri destul de diferite.

Existenţa umană ca atare este caracterizată ştiinţific de faptul că ornul este „un mamifer evoluat", sau dacă vrem o exactitate mai mare, un primat evoluat, inteligenţa lui fiind un fenomen secundar. Inteligenţa deci. nu se justifică în ea însăşi, ci prin utilitatea ei în evoluţia fenomenului biologic. A vedea numai partea biologică a omului este însă a vedea numai un aspect al existenţei umane, iar o asemenea definiţie nu respectă regula logică de a corespunde *omni et soli definite.* în determinarea conceptului exact de „stare" umană, trebuie să ţinem seama şi de alţi factori care o constituie. Omul a devenit un *homo faber,* un fabricant de unelte folositoare, dar el face Şi lucruri — imens de multe — care nu se justifică printr-o necesitate vitală, care depăşesc cerinţele conservării speciei, de exemplu, şi care apar din acest punct de vedere inutile; într-adevăr, el creează teoreme matematice, care urnplu nenumăratele tomuri ale geometrilor, sau poezii care, din cea mai adîacă Antichitate, au preocupat spiritul grecilor, indienilor sau chinezilor ; ?ªti, în sfîrşit, el poate să pună la contribuţie multiple eforturi materiale si intelectuale, pentru a realiza minunea de a vizita Luna sau de a depune pe
en us şi Marte aparate care să fotografieze planeta roşie, sau să trimeată sonde care să transmită imagini de la Saturn şi inelele lui. Toate acestea
re buiesc integrate în conceptul de „condiţie umană" pentru a-i determina ex? «ct conţinutul.

în filosofia contemporană s-a simţit nevoia să se întrebuinţeze o desemne specială pentru „starea umană". Cel care s-a apropiat cel mai mult ej JI1 ţelegerea ei, la greci, a fost filosoful german Martin Heidegger. După jjj jf sen ţa omului" *(das Wesen des Menschen)* constă în faptul de a fi mai Hal v'' ^ec^ un simplu om, întrucît el ne este prezentat ca o „fiinţă vie raţio-ª • 1 Realizînd prin cugetare propria lui existenţă, omul se apropie de

fetj -,.[1] Martin Heidegger, *Brief liber den „Humanismus",* în lucrarea *Wegmarken,* p. 172 '• Klostermann, Frankfurt ani Main. 19671.

Fiinţă ca Fiinţă, aşa că Heidegger va spune: „Omul este vecinul Fiinţei"
—*Der Mensch ist der Nachbar des Stins.* [2] Acestei condiţii esenţiale, care f'$_{acp}$
din om o fiinţă deschisă spre *Sein,* Heidegger îi dă o denumire specify
—*Dasein.* Termenul are un conţinut cu totul particular la filosoful german
iar traducătorii au avut mari dificultăţi în a-1 reda în alte limbi. Aşa, (jl
exemplu, Corbin 1-a tradus în limba franceză prin *reahie-humaine.* Heidegg$_{er}$
a indicat el însuşi traducerea *l'etre-lă* — „Fiinţa aici" (sau acolo), ceea ce
de fapt, este traducerea *ad litteram* a lui *Dasein.* în sensul acesta 1-au tra
dus, de exemplu în limba franceză, R. Boehms şi R. Waelhens. Existenta
umană capătă în acest fel o „demnitate" independentă de „primate" şi[<j$_e$
evoluţia biologică a speciilor; ea „există" undeva, dar mai ales aici, o dată
cu cugetarea care o actualizează.

Scolasticii, pe care i-a preocupat problema, ajunseseră la concluzia că omul cuprinde în totalitatea ei esenţa umanului — *humanitas* —, sau ceea ce ei numeau un universal, indivizii fiind derivaţi din *humanitas* prin individuaţie. Omul era purtătorul acestei *humanitas,* care-1 articula cu ceea ce există „întotdeauna şi pretutindeni" — *semper et ubique,* aceea ce la Aristotel caracteriza universalul.

Expresia „condiţia umană", în acest sens filosofic, apare prima dată la Michel de Montaigne, care crede că fiecare om are *sa forme maîtresse*[3], şi această formă are o valoare universală, fiindcă „fiecare om poartă în el forma întreagă a *condiţiei umane" — chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition.* Această *forme maîtresse* rămîne aceeaşi sub toate schimbările. Aceasta-i însă tocmai caracterul de universalitate care aparţine acestei „forme" şi-i dă permanenţa şi prin aceasta stabilitatea continuă. „Forma" este prezentă ca umanitate, adică sămînţa raţiunii universale este imprimată în orice om nedenaturat.

Dar să vedem cum apărea această idee în lumea grecească. Vom spune de la început că, încă din perioada arhaică, omul este văzut ca o fiinţă cu totul deosebită, trăind într-o *condiţie umană* proprie, care se dezvăluie într-o măreţie superbă. Omul arhaic apare în epopeile homerice ca avînd un comerţ intim cu zeii, unii oameni avînd pe unul din părinţi un zeu, sau transforrran-du-se, în anumite împrejurări, după moarte, şi ei în zei. în *Iliada* si *OdysseW* se poate distinge chiar ideea unei epoci îndepărtate, în care oamenii ar ti fost mult superiori celor din epoca evocată. Sînt citate în aceste opere o serie de „ţări", imposibil de identificat, care sînt descrise ca nişte ţinutu[0] utopice, cum ar fi Skeria, ţara feacilor, cei „fericiţi ca zeii", ultima etapa călătoriilor lui Ulysse înainte de a ajunge în Ithaka. [4] •

Treptat, credinţa într-un gen uman superior „de aur" — XP^^{00}^ yevot *(hrysoun genos)* — se precizează cu

detalii care nu se pot găsi ^ operele homerice. Această credinţă este clar expusă de Hesiod, în vers de o superbă frumuseţe. [5] Autorul însuşi spune, începînd povestirea, ca ^. să o povestească „într-un mod savant şi frumos". După el, au existat

[2] *Op. cit.,* p. 173.
[3] Montaigne, *Essais,* cartea a IlI-a, cap. *2.*
[4] Pentru detalii în legătură cu „epoca de aur", a se vedea şi lucrarea *Mitul 'A*
de Lileta Stoianovici-Donat (Editura „Scrisul Românesc", Craiova, 1981).

multe seminţii de oameni pe pământ, care s-au succedat după o anumită
dine. ^Prirna seminţie de muritori a fost făcută de către locuitorii Olympu-
? • din aur. Aceşti oameni au trăit în timpul cînd Kronos domnea în Cer
• trăiau « ca zeii» — o> 6soi —, cu inima liberă de orice nelinişte, la adă-' ost de oboseală şi mizerie; bătrîneţea lamentabilă nu-i ameninţa, şi fără a_si pierde vigoarea corporală ei duceau o viaţă veselă, în ospăţuri, departe *Ag* toate relele, murind apoi ca răpuşi de somn. Toate bunurile le aparţineau : pământul fertil le oferea spontan fructele lui cu o abundenţă generoasă «i ei, satisfăcuţi de soarta lor, liniştiţi, trăiau de pe urma ogoarelor lor, în mijlocul unei supraabundenţe de bunuri." Oamenii acestei vîrste au devenit, prin bunăvoinţa lui Zeus, *daimones* — ceea ce noi vom traduce prin „divinităţi" [6].

După dispariţia lor, zeii din Olymp au creat o a doua seminţie de oameni, mult inferioară, de argint, care nu semăna deloc cu aceea de aur, nici în ceea ce priveşte forma, nici în spirit. Timp de o sută de ani copiii rămîneau sub ocrotirea mamei, iar după ce deveneau mari, luînd forma adolescenţei, viata li se mai prelungea un scurt interval de timp, în necazuri provocate de lipsa de măsură a actelor lor şi mai ales de faptul că refuzau să sacrifice şi să onoreze pe „Nemuritori". Atunci Zeus, fiul lui Kronos, i-a îngropat în pământ şi au fost numiţi de către muritori „preafericiţii Infernului", fiind consideraţi *daimones* de rangul al doilea, dar înconjuraţi şi ei de consideraţie. Zeus, tatăl zeilor, a creat, după aceasta, un al treilea neam de muritori, de bronz, cu totul diferit de acela de argint. Aceşti oameni nu iubeau decît lucrările lui Ares, sursă de plînset şi de violenţă. Aveau arme şi instrumente de bronz, fierul negru neexistînd încă. Zdrobiţi de propriile lor braţe, ei s-au dus spre locuinţa umidă a lui Hades părăsind lumina strălucitoare a soarelui.

A patra stirpe de oameni creată a fost mai justă şi mai bună, nc.aiîi de eroi care se numesc semi-zei. Este „rasa" care ne-a precedat pe pământ. Unii dintre ei au căzut în războaie funeste şi pe marea devastatoare, fie la Iheba cu cele şapte porţi, pe pământul cadmeean, în lupta pentru turmele lui Oedip, fie la Troia, din cauza frumoasei Elena. Cei care au rămas locuiesc, departe de oameni, cu inima fără griji, în Insula Prea-fericiţilor.

Hesiod se plînge că el trăieşte în epoca de fier, epocă în care ostene-
lJe nu încetează nici noaptea, nici ziua. Zeus va distruge şi această rasă
s muritori, şi anume cînd oamenii vor avea de la naştere tîmplele încărun-> lte -7 Atunci copiii nu vor mai semăna cu tatăl lor; oaspetele nu va mai fi
ţuirip gazdei lui, nici fratele fratelui său. Nu vor mai fi respectate îndato-
c- e faţă de părinţi, nici fidelitatea faţă de jurămînt, nici justiţia, nici binele,
Se va onora mai curînd autorul unor acţiuni rele; dreptul va fi forţa, iar

„zeu.r Termenul *daimcn* (si *daimcnicn)* apare incă la Homer si este luat de el în sensul de ia<jjcj s^u ..fiinţă divină". Mai tîrziu, în orice caz după Hesiod, termenul capătă un sens propriu, !'202 *rt).* ° entitate divină, intermediară între zeu şi om. Aşa îl explică Platon în *Symposium*
'' UETaiju 0eoO TE KCU 6vr)ToO — „între zeu şi muritor".
Pe^tr *Moţă.* In cursul acestei lucrări vom utiliza unele cuvinte cu o grafie specială. De exemplu, ''ifcf a ara ţa că termenii sînt luaţi în sensul lor antic grecesc, vom scrie *daimon* sau *daimonion,* *CcŞti' et y m °l°gie, mythos* sau *myth* etc., şi vom scrie demon, teorie, etimologie, mit etc., cînd

termeni au sensul modern.

JJeSj S-ar părea că ar fi „existat" de fapt cinci seminţii. Totuşi, ca epoci „metalice", ^dat'? [lrj]dică numai patru: de aur, de argint, de bronz si de fier. Rasa eroilor, care „ne-a pre-

' [e]l nu o indică printr-un mp-t-al

lume şi ura domină, în sfîrşit, în a patra perioadă ura începe să se şi dragostea uneşte din nou elementele. Astfel se revine din nou la *Sphairos* şi succesiunea ciclurilor reîncepe.

După cum se vede, perioadele se succed tot într-o regresiune, „decăderea" lor datorîndu-se treptat faptului că ura devine din ce în ce mai dominantă.

Să trecem acum direct la textele platonice, fără a mai zăbovi la unele indicaţii pe care le-am mai putea găsi la poeţi şi tragici. Platon preia descrierea lui Hesiod, ceea ce apare vizibil chiar după modalitatea expresiilor pe care le întrebuinţează, deşi el singur ne spune că istoria lui Kronos forma obiectul multor povestiri care circulau în lumea grecească. Iată pe scurt care era după el, „fenomenul care a dat naştere tuturor acestor povestiri" [17]. LJ sfîrşitul ciclului (epocilor ce-i sînt atribuite) universul începe să se mişte în sens invers. Perioadele care se succed în ciclul descendent manifestă' o „îmbătrînire" a tot ceea ce este muritor, dar, cînd ciclul este reluat, el se transformă avînd o direcţie inversă. Rasele umane „întineresc". J. P. Vernant[18] vede, în această idee a întoarcerii prin „întinerire" a perioadelor ciclului, „umorul platonician", prin care filosoful grec dă o replică descrierii hesiodice a îmbătrînirii progresive a raselor umane. Noi credem că nu poate fi vorba aici de umor; dacă pentru Platon mişcarea ciclică se face printr-o „retrogradare circulară", mereu restaurată, cum deci, din epoca de îmbătrînire se naşte o epocă de întinerire, urmează logic că rasa umană trece de la bătrineţe la tinereţe. Tinereţea omenirii era tocmai una din caracteristicile rasei de aur, la Hesiod [19]: „bătrîneţea lamentabilă nu-i ameninţa". Că el ia aceste legende în serios reiese de altfel chiar din afirmaţia lui: „Acestea sînt garanţiile noastre pentru aceste tradiţii pe care mulţi oameni astăzi le pun la îndoială fără nici un motiv", în altă parte [20], Platon arată cum se formează societatea umană, şi în special cum s-a format ea după potop: oamenii se iubeau si trăiau în bună înţelegere, nu-şi disputau hrana, nu cunoşteau discordia, nu cunoşteau injustiţia şi rivalitatea, în forma prestatală, patriarhală, familiile se uneau în mod natural ca păsările în stoluri şi alcătuiau „cel mai drept regat". Şi în *Republica* [21], filosoful grec vorbeşte de oamenii de aur, de argint şi de fier, arătînd că denumirile acestea sînt întrebuinţate în mod figurat. Aurul şi argintul sînt metale nobile care există pure num[al] în suflet: acolo ele ar fi „aurul şi argintul divin". Rezultă dar că, după Platon. desemnarea vîrstelor prin metale avea un caracter simbolic, prin care se ara calitatea sufletească a omului.

Tradiţia ciclurilor o regăsim şi în concepţia lui Aristotel. Vom rema ' de la început, că el nu a utilizat mituri în dezvoltarea teoriilor lui, dar^ ^ confirmat înţelesul lor filosofic. Astfel, în *Metafizica,* Stagiritul afirma diversele domenii ale artei şi filosofici au fost descoperite si duse de mai
ori la gradul de dezvoltare posibil în diverse epoci, pentru ca, după a ^ să piară din nou. [22] în acest sens, spune el, părerile „acelor vechi stra

[17] Platon, *Politikos,* 268 d - 273 d.
[18] J. P. Vernant, *op. cit.,* p. 73.
[19] Hesiod, *Lucrări şi zile,* v. 113.
[20] Platon, *Legile,* 678 a-d.
[21] Platon, *Republica,* cartea a IlI-a, 415 a-417 a. - *ilO* .
[22] Aristotel, *Metafizica,* XII, 8, l 074 b. El reia aceste afirmaţii in *De caelo* (.1,

înt ca nişte vestigii venerabile ce s-au păstrat pînă în zilele noastre". Faptul ** el admitea teoria ciclurilor reiese şi mai clar din alte lucrări. Astfel în scrie- *Despre filosofic* &, Aristotel arăta că omenirea este distrusă în mod periodic lie mari cataclisme şi de fiecare dată trebuie să o ia de la început, aşa cum făcut după potopul lui Deucalion. Mai întîi oamenii au început prin a redescoperi" mijloacele elementare de trai; într-o a doua etapă ei au redes-"operit artele „care înfrumuseţează viaţa"; în al treilea rînd, au trecut la organizarea prin legi a cetăţii, numind această cunoaştere a organizării înţelepciune; această înţelepciune (anterioară ştiinţei fizice şi înţelepciunii supreme avînd ca obiect realităţile divine) a aparţinut celor şapte înţelepţi, care au descoperit virtuţile proprii cetăţeanului.

Si mai pregnant apare ideea de „cicluri" în relatarea pe care ne-o face Proclu's despre concepţia lui Aristotel în această problemă. Iată ce ne spune filosoful neoplatonic de care este vorba[24]: „Deoarece, după cum a spus-o divinul Aristotel, aceleaşi idei le-au venit oamenilor în mai multe rînduri, după oarecari perioade determinate ale universului [...] dar ele apar şi dispar, rînd pe rînd, după ciclurile revoluţiilor cereşti".

Trebuie să mai menţionăm în aceeaşi problemă că stoicii au văzut în întreaga manifestare o serie de naşteri şi morţi ale lumii, sfîrşind printr-un foc universal — *ecpyrosis.*

Din cele relatate vedem deci că teoria ciclurilor, fie sub forma mitică a lui Hesiod, fie sub forma raţională, acceptată de Aristotel, a fost o componentă constantă a gîndirii antice greceşti, de la început şi pînă la sfîrşit.

Ideea că omul are o natură divină *sui generis* se găseşte în scrierile homerice şi orfice (mai ales); ea poate fi regăsită şi în fragmentele presocratice ca şi în textele filosofilor de mai tîrziu.

Există două fragmente din Heraklit care ne vor da o perspectivă mai «rgâ a concepţiei greceşti despre om si zeu.

Primul este [25]:

TÎ6o<; dvGpocmo) 5atucov.

Acest fragment, format doar din trei cuvinte, a fost interpretat în diverse poduri. Iată cum apare, de exemplu, la Burnet[26]: „Caracterul omului este P mul său". *Eilios* a fost deci redat prin „caracter" iar *daimon* prin „destin", orn i ^ ^ra<^uce acest fragment, foarte apropiat ca sens, prin „Natura a^Up este destinul lui" (luînd *ethos* = *Wesen* = natură). Friedlânder dă Ji-n • ^raSment interpretarea: *Damon ist dem Menschen seine Artung — „Dai-*lu«ion-ul omului este firea lui" [28].

•' au a "Stotel, Ilepi (piXccipiag . Această lucrare, cunoscută în Antichitate, s-a pierdut a'ui |^ + IDai ram as din ea decît unele fragmente. Ele se găsesc în voi. al V-lea al operei întregi Acest al v 1 ' publicată sub titlul *Aristctelis Oferă* de către Academia din Berlin (1831- 1870)-t0test;p , .'~lea volum cuprinde fragmentele rămase din unele opere ale lui Aristotel şi se da-

' ^ Valentinus Rose. "'"*Pra l* roclus (Proklos, filosof şi matematician grec, sec. V e.n.) — *Prooemiiim* la *Scholii*

^ Biels-Kranz, *op. cit.,* fr. 119.

fffc?!f<; -'°hn Burnet, *Early Greek Philosophy,* trad. fr. sub titlul *L'Aurore de la philosophic* a'. P- 158 (Payot, Paris, 1919).

28 J/- Capelle, *Die Vorsokratiker,* p. 156 (Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1938). •teiul Friedlânder ~*Pintm* 1 ^ ~ TTT -

-•« --m- •" - -

Heidegger nu este mulţumit cu diferitele traduceri ce s-au dat acest$_u$-text, şi propune o alta, fiindcă a-1 traduce ca mai sus, spunea el, „este al gîndi modern" [29]. Pentru filosoful german, *ethos* înseamnă *AufenthaU, Q$_{rt}$ des Wohnens* (şedere, loc al şederii), iar *daimon* este zeul *(Goii),* în inter pretarea lui, fragmentul ar trebui tradus astfel: *Der Mensch wohnt, insofs$_{rn}$ er Mensch ist, in der Nähe Gottes* — „Omul, întrucît este om, locuieşte î$_n$ apropierea zeului". Nu am putea afirma că această traducere a textului Ephesianului nu redă un aspect al ideii cuprinsă în aforism, dar ea nu traduce exact textul format din cele trei cuvinte, ci-1 interpretează.

Să ne gîndim la ce conţinut puteau să aibă cuvintele *ethos* şi *dai$_{mon}$* în timpul lui Heraklit, adică în secolul al VI-lea şi începutul celui dc-al V-lea î.e.n. Cuvîntul *ethos,* preluat de la filosofii greci de către cei moderni nu mai păstrează „arhaitatea" cuvîntului heraklitean, dar în Hesiod (sec. al VIH-lea î.e.n.) termenul *ethos* apare (ca şi în Homer) cu sensul de „loc de şedere", „reşedinţă", cum bine 1-a tradus Heidegger.

Să căutăm dar şi sensul pe care-1 avea şi cuvîntul *daimonion,* tot în spiritul acelei epoci. Să vedem mai întîi ce înţelegeau grecii prin *daimon* sau *daimonion.* După cum reiese din cele mai vechi monumente scrise, *Iliada.* şi *Odysseea,* grecii foloseau la început două denumiri care erau identice: aceea de *zeu* şi de *daimon.* Abia la Hesiod[30] *daimonii* sînt fiinţe intermediare între zei şi oameni, si apar în special în legătură cu epocile metalice de care am vorbit. Fiecare epocă a avut *daimonionii* ei, care aveau ca însărcinare să păstreze ordinea lumii stabilită de zei. Treptat funcţiile lor se specializează, fiecare categorie de *daimoni* avînd un rol în legătură cu funcţia specială a unui zeu, devenind, de fapt, servitorii sau executanţii misiunilor ce li se încredin-ţaseră. Cu timpul, aşa după cum zeii luau sub protecţia lor popoare, cetăţi, oameni, *daimonii* au devenit şi ei protectorii unui neam, unei familii sau ai unui om. în modul acesta, *Muzele, Charitele* şi *Erinyile* sînt *daimoni,* cărora grecii le consacraseră chiar sărbători speciale.

Iată, de exemplu, cum se exprimă Socrate într-unul din dialogurile lui Platon: TO sicoGoq or||isîov to Sai|j,6viov — „obişnuitul semn al. daimo-nionului".[31] El pomeneşte în mai multe locuri din aceste dialoguri despr^e „o voce" pe care o aude şi care-1 împiedică să facă unele lucruri.[32]

Platon, care ţine seamă de mituri, este cel mai indicat să ne spună
ce se înţelegea prin *daimonion* în lumea arhaică, în *Timaios,* care este o *°P&'..*
fundată mai ales pe mituri, se spune că sufletul omului, din cauza afinita,[1']
lui cu cerul, nu este terestru, ci celest. Zeul 1-a dăruit fiecărui om, [ca] "
un geniu (în sens mitologic) divin[33]. ,
[a]

Ideea că *daimonul* aparţine sufletului, cel puţin părţii superioar acestuia, apare la mai mulţi gînditori greci. Socrate o spune textual [34]j „^' *monul* acesta este sădit în mine încă de copil, şi-mi apare ca un glas • . ^

în lumina textelor platonice, din care reiese că sufletul este P[10]?^, nostru *daimonion,* A. J. Festugiere observă că aforismul lui Heraklit,

•$_s$-,\.. : [29] M. Heidegger, *Brief iiber den „Humanismus"* (în lucrarea citată *Wegmarken, Y'*

[30] Hesiod, *Lucrări şi zile,* v. 110-200.

[31] Platon, *Euthyâemos, 272 e.* [a]j •"

[32] *Phaidros,* 242 b-c; *Apologia* 31 d, 40 a, 41 d etc. Afirmaţia lui este eoni"[1]

de Xenophon în *Memorabilia,* I, l, 2.

[33] Platon, *Timaios,* 90 a-b.

"" ™ ' *'L-i--.-- i.,; <;nryntK.* 31 d: *Cratvlos.* 398 b-c.

o daimon, capătă un sens mai profund. [35] în acest context noi 1-am aduce, păstrînd lapidaritatea expresiei, prin: *„Daimonionul* (are) sediul • om", sau mai liber *„daimonionul* locuieşte în om". Această interpretare '"oate fi sprijinită şi cu alte texte. Vom menţiona aici numai că ideea pe care P redâ va deveni mai tîrziu în filosofia stoică un bun cîştigat. în acest sens găsim, de exemplu, la scriitorul latin Apuleius (sec. al II-lea, e.n.), într-o scriere intitulată semnificativ *De deo Socratis*[36]: *N am quodam significatu ei animus humanus, etiam nune in corpore situs,* Saîjicov *nuncupatur* — „într-un sens si sufletul omenesc, chiar acum, locuind în corp, se numeşte *daimon".*

Vom mai examina al doilea fragment din Heraklit, pentru a completa interpretarea de mai sus. Acest pasaj este discutat de Heidegger în contextul de care am vorbit, pentru a confirma ideea lui că, la filosofii presocratici, omul trăia în apropierea zeilor". Fragmentul se referă la nişte vizitatori, care veniseră la Heraklit, dar care văzînd cît de modest trăia acesta, într-o cameră sărăcăcioasă şi încălzindu-se lîngă un cuptor, au voit să plece. Atunci Heraklit le-a spus[37]: sîvav ytip KOÎV gvTctu6a Geouc; — „Chiar şi aici sînt zei". Heidegger traduce această expresie în limba germană prin: *Gotter wesen auch hier an* — „Şi aici sînt prezenţi zei" [38]. în contextul celor spuse mai sus, pare foarte probabil ca Heraklit să fi avut în vedere că cei prezenţi, şi mai cu seamă el însuşi, erau purtătorii unor *daimon es,* unor zei, şi atunci expresia lapidară — *eînai gâr kal entautha theous* — ar putea indica tocmai faptul că, oriunde locuieşte omul, se află acolo un zeu.

Din discuţia purtată a reieşit astfel că, pentru filosofii greci, în om sălăşluieşte un zeu, un *daimon,* adică omul are în el o existare divină.

Ceea ce izbeşte de la început în concepţia vechilor greci, unitară în fondul ei, fie că este exprimată mitic, fie că este exprimată conceptual, este demnitatea excepţională acordată omului. Niciodată, în decursul culturii europene, să zicem de la începuturile ei homerice, nu s-a acordat omului un rol mai măreţ şi mai important, decît în faza ei grecească, într-un sens, cjuar astăzi, după izgonirea zeilor din teoriile filosofice — Nietzsche spunea Ca Dumnezeu a murit — şi cînd omul nu are nici o altă măsură pentru lume 5[1] pentru el însuşi decît propria lui raţiune, astăzi cînd el reuşeşte să călă-

că printre stele, el nu are poziţia egală cu aceea pe care i-au acordat-o Pentru ei, condiţia umană era o treaptă în multiplicitatea stărilor

.^ Această situaţie excepţională a fiinţei umane era totuşi integrată V ^.. ierarhie în care ea ocupa un rol modest, dependent de alte puteri. B;echii greci, acordîndu-i o esenţă „divină" *, nu 1-au aşezat pe om în vîrful -•raraidei existenţiale, ci într-o stare modestă, care depăşeşte totuşi condiţia

^ . 84_

[36] ?tintj.e Lucius Apuleius (125— 180 e. n.) este autorul mai multor scrieri cu caracter platonic, \5ia te e &e *deo Socratis* în care se găseşte pasajul citat, în continuarea acestui text, Apuleius -'-Cere a h" Platon din *Phaidon,* despre oamenii fericiţi *(eudemones),* explicînd-o prin tra-

^ *„eudemones* sînt oamenii care au *daimonul* bun".

'!(£t ielS-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* Heraklit, fr. 22. Acest fragment s-a păstrat rat Aristotel, care-1 citează în lucrarea *De partibus animalium* (I, 5, *645* a). % Heidegger, *op. cit.,* p. 186. V. mai departe discuţia asupra concentului.

J- Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platan,*

p. 273 (J. Vrin,

biologică, stare inimaginabilă pentru noi, care vedem omul ca un între biologic, social-istoric şi spiritual. După cum am spus, concepută mitic sa^ raţional, poziţia omului rămînea aceeaşi. Aristotel, care renunţă total la mitm^ este poate cel mai interesant dintre filosofi, fiindcă este cel mai apropia î de mentalitatea noastră. Dar şi el păstrează pentru om condiţia „divină" pe care i-au acordat-o filosofii vechi. Platon afirmase că: „Cei vechi ştiai' mai bine decît noi (fiindcă) trăiau mai aproape de zei" — oi |isv rcaiaio' KpsiTTOvec, fijicov Kai eyyoTspra Gswv OÎKOUVTSÎ;. [39]. Aristotel se ralia si ei acestei opinii, vorbind în *Metafizica* despre „o înţelepciune antică" «>. „O tradiţie de la străbunii din cele mai vechi vremuri şi transmisă tirnpu-rilor următoare sub formă de mituri ne spune că artele sînt divinităţi si că divinul îmbrăţişează întreaga natură. Adaosurile făcute mai tîrziu, în chip de poveste, la acest sîmbure al tradiţiei, urmăreau să impresioneze mulţimea în interesul ordinii legale şi al binelui obştesc. Aşa s-a ajuns să li se atribuie chipuri omeneşti sau să fie înfăţişaţi ca asemănători cu fel de fel de animale [...]. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri şi reţinem doar sîmburele de la început, anume că primele substanţe sînt divinităţi, ne vom încredinţa că aici este vorba de o revelaţie divină". Aristotel adaugă că, „numai în aceste condiţii, tradiţia venită de la cei vechi poate fi primită şi înţeleasă". Cu alte cuvinte, pentru a interpreta afirmaţiile Stagiritului, cei vechi au cunoscut adevărul, dar acesta nu ar fi ajuns în epoca lui decît într-o formă degenerată. Cum şi pentru el ciclurile se succed, se ajunge ca adevărul să fie sau uitat, sau să fie cunoscut într-un mod vulgar prin mituri, de care trebuie degajat. Acest lucru îl conduce pe celebrul filosof grec la construirea unei noi ştiinţe, care de fapt va fi „metafizica". Pierre Aubenque [41] remarcă foarte bine că o dată cu această idee, a căutării unei „ştiinţe pierdute", a „unui început luminos în care domnea încă o familiaritate nativă între om şi divin", apare o alta, care atribuie istoriei o mişcare inversă (decît aceea a degenerescentei implicată în cicluri), si care este de fapt ideea de progres. Prin aceasta, scrie Aubenque, ideea de progres, profesată de sofişti si ridiculizata de Platon în *Hippias maior,* este preluată de Aristotel, care nu o vede dezvol-tîndu-se liniar, ci prin cicluri.

Vom sublinia cîteva din elementele caracteristice ale acestei concepţii, care domină gîndirea grecească. Mai întîi, inteligenţa umană urmează o curbă de descindere în cicluri. Se produce astfel o „uitare" a adevărurilor ce fuseseră ştiute, Aristotel, care aspira la o nouă ştiinţă, declară _totuşi ca vrea în fond să redescopere degajînd de tot ceea ce s-a adăugat inutil cunoaş terii „celor vechi". Ce căuta el era înţelepciunea pierdută şi prin aceasta ga redescopere „condiţia umană pierdută". „Progresul" deci de care vor ^ Aubenque nu este ceea ce putem înţelege noi astăzi prin progres. El ar^ mişcare de la ceea ce nu se ştie la ceea ce a fost ştiut, pe cînd pro»rt ..j în sensul actual al cuvîntului'se face plecînd de la ceea ce este ^cunoscu^^ sporind prin cucerirea a ceea ce este necunoscut. Ştiinţa modernă urma

,

[39] Platon, *Philebos,* 16 c. Aceasta afirmaţie se regăseşte la Cicero (*Tdsc"ta'ec'ra'>t* XIIJ : *quae quo proprius ober at ab ortu et divina progenie, hac melius ea fortasse* ^"^fli»[1] *vera, cernebat* — „mai aproape de zei din care se trăgeau, primii oameni discerneau p bine adevărul".

*° Aristotel, *Metafizica,* XII, 8, l 074 b şi I, 2, 983 b. ;3j

*>'

[41] Pierre Aubenque, *Le Probleme de Vetre chez Aristote,* p. 72 — 73, (P.U.F., *

Descoperiri care nu au fost cunoscute nimănui niciodată. Această deosebire l$_{ac}$e ca înţelegerea lui Aristotel sa fie atît de dificilă fiindcă este făcută, în venerai, prin prisma mentalităţii moderne.

& Interpretînd celebrul pasaj din *Odysseea,* în care ni se spune că Ulysse, înioi'cîndu-se $_{m}$ Ithaca, şi-a ascuns darurile date lui de pheaci într-o grotă ^urnită „Grota Nimfelor", Porphyrius ne spune [42]: „Nu trebuie să se creadă $_{ç}$a aceste interpretări (făcute de el) sînt forţate şi sînt doar aproximaţii ale unor spirite subtile; să ne gîndim la ce pătrundere a avut înţelepciunea antică şi aceea a lui Homer; să ne gîndim la exactitatea concepţiilor lor în întreg domeniul virtuţii; şi să ştim să recunoaştem că Homer a ascuns, sub ficţiunea mitului, imaginea realităţilor divine."

S-a putut vedea că în concepţia vechilor greci — de la primele informaţii pe care le avem despre perioada arhaică şi pînă la marii filosofi — devenirea omului avea o dublă direcţie: o direcţie descendentă, conform căreia fiinţa umană coboară de la „condiţia divină" (aceea originară) la starea actuală, trecînd prin patru cicluri principale; o direcţie ascendentă, conform căreia omul are tendinţa de a-şi reface condiţia iniţială, de a se reintegra în planul din care a descins. Involuţia şi evoluţia, iată ce caracterizează devenirea umană în mentalitatea vechilor greci. Starea originară nu este pierdută, ci numai involuată. Dar deoarece evoluţia, adică tendinţa de a reveni la starea iniţială, se face, în fiecare ciclu, la un nivel din ce în ce mai scăzut, rezultă că ieşirea din invoiuarea fiinţei umane va cere un efort din ce în ce mai mare şi va fi treptat din ce în ce mai dificilă. Starea originară, către care tindea grecul din Antichitate, era „starea de zeu", tendinţă pe care Mircea Eliade o regăseşte în toate civilizaţiile arhaice şi pe care o numeşte *„nostalgia para-disului"* [43]. Şi legendele şi *mytfios-urile,* precum şi teoriile filosofilor pretind că această „stare" este accesibilă şi omului din vîrsta de fier. Cele ce pentru noi apar astăzi ca basme copilăreşti erau pentru greci o expresie a unor concepţii profunde despre natura reală a omului. Astfel putem să ne explicăm , de ce ei puteau să afirme că unii eroi ai legendelor lor erau născuţi din zei ca, de exemplu, Orfeu din Calliope sau Achille din Thetis, sau că unii greci, după moarte, au devenit zei, ca Theseu, sau Ganymede, care a fost „transportat în ceruri" de către Zeus pentru a fi paharnicul zeilor. Unii dintre greci [a]u afirmat chiar că au atins „starea originară", cum o face Empedocle[44]: prieteni care locuiţi în puternica cetate de pe galbenul [fluviu] Akragas i----], salut vouă! Merg printre voi ca zeu nemuritor nemaifiind muritor acum."

[42] Porphyrius, *De antro nympharum,* 36. Trad, de F. Buffiere în *Leş Myilies d'Homere,*
p' [6]16 (Leş Belles Lettres, Paris, 1973).

[43] Mircea Eliade, *Trăite d'histoire des religions,* p. *322* (Payot, Paris, ediţie nouă, 1970).

[44] Empedocle, *Katharmoi* („Purificări"), fr. 112, în Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker.*

IV. Philosophia akerdes

Una din trăsăturile esenţiale ale filosofici greceşti, de la apariţia ei pe pămîntul Helladei şi pînă la mutarea centrului ei la Alexandria, în Egipt, este că ea nu a fost o *ocupaţie remunerată.* Filosoful, s-a precizat deseori, nu este un Xpr| H<XTicjTf|(; *(chrematistes)* — un om de afaceri. Filosofia nu este o „meserie" (T£XVT|), nu este o funcţie retribuită în societate; ea este o ocupaţie dezinteresată — dicep8fi<; *(akerdes).* Acest aspect, sub care grecii înţelegeau filo-sofia, a fost privit ca o curiozitate în lumea modernă şi nu i s-a dat decit rareori importanţă. Pentru noi cei de astăzi este încă foarte greu de înţeles cum este posibil ca un om care foloseşte o bună parte din timpul său pentru a preda lecţii la discipoli, eventual a scrie şi cărţi, să nu aibă nici o răsplată materială de pe urma activităţii lui, ba mai mult, chiar ideea de răsplată să fie exclusă de însăşi această activitate.

Totuşi a fost o excepţie şi în lumea antică grecească. Sofiştii luau bani şi făceau o profesiune din activitatea lor filosofică. Cînd acest fapt se produce, el este semnalat ca un fenomen scandalos, şi Diogenes Laertios îl consemnează ca pe un eveniment ieşit din comun: „Ca şi Prodikos din Keos, [Protagoras] a dat lecţii cu plata" [1]. Că Prodikos a dat lecţii remunerate aflăm şi din dialogul *Kratylos* al lui Platon, unde Socrate ne spune că nu a urmat cursurile lui Prodikos despre *orthotes onomâton* (corectitudinea cuvintelor), fiindcă pentru acestea se plăteau 50 de drahme, iar el nu a audia decît cursul de o drahmă. [2] în ceea ce-1 priveşte însă, Socrate niază (în *Apologie)* că el nu a luat niciodată bani de la nimeni pentru ţăturile ce a dat. După cum singur spune, el nici nu a fost profesorul nui, iar dacă cineva, tînăr sau bătrîn, a voit să-1 asculte vorbind şi ^na^' ", nicindu se cu ale lui, nu,a împiedicat niciodată pe nimeni s-o facă. Şi preciz.~<3 za el mai departe: „nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau kal* De altfel, în alt dialog[4], Socrate face o afirmaţie edificatoare, subliniind.

[1] Diogenes Laertios, *Vieţile si doctrinele filosofilor iluştri,* IX, 50. Trad, r C. I. Balmuş (Editura Academiei R.P.R., 1963).

[2] Platon, *Kratylos,* 384 b.

[3] Platon, *Apologia lui Socrate,* 33 a-b, trad, de Francisca Băltăceanu (în *Plato** *I,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974).

[4] Platon, *Hippias Maior,* 282 c-d. Trad, de G. Liiceanu, în: Platon, *Opere,* H (Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976).

i deosebirea dintre sofişti şi ceilalţi filosofi dinaintea lor: „ în schimb, nici unul dintre oamenii vestiţi de altădată nu au crezut vreodată de cuviinţă să ceară vreun ban şi nici să ţină prelegeri, împărtăşind cite ceva din ceea ce ştiau locuitorilor atîtor cetăţi".Această afirmaţie este întărită side Aristotel, care spune, referindu-se la filosofic [5]: „Apoi ştiinţa care e cultivată pentru ea însăşi, de dragul cunoaşterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decît aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea". Şi mai departe: _Ca această ştiinţă nu urmăreşte scopuri practice („remunerate") se vede *l*| din activitatea celor mai vechi filosofi".

Din aceste mărturisiri rezultă clar două lucruri: filosoful nu era plătit pentru învăţătura pe care o profesa, şi nici nu era un „profesor", în sensul propriu al cuvîntului; el nu „angaja" în nici un fel auditoriul său, care era liber să-1 asculte sau nu. Cu alte cuvinte, vădea o dublă dezinteresare: nu urmărea să aibă auditoriu şi era indiferent faţă de bani. Mai mult chiar, marile figuri ale Greciei antice respingeau chiar şi darurile care li se făceau din admiraţie. O astfel de atitudine este greu comprehensibilă pentru mentalitatea modernă, cu o diviziune a muncii mult diferenţiată, pentru care orice activitate este drept să fie răsplătită material, aşa cum este logic ca ea să aibă un tel, acela de a ridica în mod concertat nivelul membrilor societăţii. Din acest punct de vedere pînă nu de mult omul modern putea înţelege mai bine şi mai uşor pe sofişti, care-şi foloseau cunoştinţele lor contra plată, urmărind să facă pe cetăţeni mai apţi pentru viaţă, într-adevăr, sofiştii apar a fi primii profesori în sensul modern al cuvîntului. De aceea s-au şi găsit gînditori moderni care să-i justifice, cum este, de exemplu, F. C. S. Schiller, care spune[6]: „Pare aproape de necrezut că o epocă în care însemna să fii revoluţionar ca să primeşti o educaţie şi în care părea monstruos să-ţi plăteşti profesorii [.. .], este de necrezut, spunem noi, că tocmai această epocă a fost epoca de aur a profesoratului sau — *rara temporum felicitate-* — că «unii sofişti» au putut să se îmbogăţească printr-o muncă intelectuală". Incontestabil că sofiştii au avut şi un rol pozitiv în activitatea lor, ceea ce a făcut ca această epocă să fie considerată ca o „epocă a iluminismului grec". Ceea ce ne interesează însă pe noi aici este să-i înţelegem pe filosofii care nu erau *chrematistes,* şi care nu făceau „o profesie" din calitatea de a ! filosof, mai ales că ei formau imensa serie de filosofi, începînd de la Thales ?! pînă la Plotin. Fenomenul sofistic este trecător, el dispare, distrus în spe-^fa* de Socrate, astfel că „filosofia mercenară" nu reprezintă nimic caracte-•Jstic pentru epoca grecească. j Vom încerca deci să ieşim din cadrul sistemului curent de valori, care ^isază o barieră, şi să trecem în lumea altor valori, de care să ne apropiem.

*

j. -^Tu numai filosofii nu luau bani pentru activitatea lor, dar nici poeţii. - «iul care face excepţie de la regulă este Simonide din Keos. [7] Acesta îşi

îţ.î>0 ° Aristotel, *Metafizica,* I (A), 982 a şi b. Trad. rom. de Şt. Bezdechi (Edit. Academiei

•^6- Buc., 1965). P. *jţ,* -F- C. S. Schiller, *De Platan ă Protagore,* în vol. *Etudes sur l'humanisme,* trad, frăţie.,

.(Alean, Paris, 1909).

'* 6j ' Simonide din Keos, poet liric, care a trăit aproximativ între anii 556—467 î.e.n. De •>fj lle"aü rămas numai unele fragmente. Să se remarce că Protagoras trăieşte aproximativ

C0aiîii 485—415 î.e.n. şi că prin urmarfi *irt*^^ /*» - *•"-•> " •

permite unele inovaţii poetice faţă de tradiţie, dar mai înainte de toate face din arta sa o meserie. Mai mult încă, Simonide considera că „bogăţia dobîn, dită corect" — nXoircsiv dSoXtot *(ployteîn adolos* = bogăţie fără fraudă) este unul dintre primele trei bunuri mai de preţ. [8] Această atitudine este blamată de Pindar, care o consideră un scandal. Muza lui Simonide este spune el, „iubitoare de cîştig" *(philokerdes)* şi „lucrează pentru un salariu"' *(ergâtis)* [9]. Iată dar că sînt şi poeţi care se întîlnesc într-un punct comun cu sofiştii.

Unii cercetători moderni au încercat să arate că din versurile lui Pindar ar reieşi că el însuşi preţuia în mod deosebit aurul. Dar, după cum a arătat J. Duchemin, numai la o privire superficială versurile acestui poet ne pot duce la o astfel de concluzie. Dacă însă le considerăm în contextul lor natural, concepţia acestuia ne apare mult mai complexă şi mai subtilă, într-adevăr' să considerăm cu autorul citat mai sus versurile din *Olympica* a treia, care ar putea da loc la o astfel de interpretare:

> Eî 5' ctpicTEuei H.EV CScop, KTE<XVCOV 8e %pucoţ „Dacă printre toate elementele apa ocupă primul loc, cum aurul este cel mai de preţ dintre toate bunurile..."

J. Duchemin, punînd în legătură textul acesta cu versurile cu care se deschide prima Olympica:

> „Primul dintre bunuri este apa; aurul strălucitor • ca o flacără care se aprinde în noapte umbreşte toate bogăţiile mîndrei opulenţe" [10],

crede că îi poate da următoarea traducere-interpretare [n]: „Binele cel mai util este apa; dar aurul, asemănător unui joc învăpăiat, răspîndeşte strălucirea lui în noapte, umbrind cu mult bogăţia orgolioasă".

Nu ştiu dacă Pindar a apreciat sau nu „aurul" ca valoare materială, dar un lucru este sigur: pînă la un moment dat, nici poeţii nu-şi comercializau arta.

Va trebui atunci să ne explicăm două lucruri: din ce trăiau filosofij şi poeţii, care era mentalitatea lor, de ce arta lor nu era o „profesie" în sensul în care o înţelegem noi astăzi. Să considerăm dar situaţia unora din cele m[al] de seamă figuri filosofice.

Anaxagoras era un om de vază, prin naştere şi avere. El şi-a dăru[1] însă avutul din mărinimie rudelor sale. [12] Lui Socrate, care nu avea avere. i se oferă de către Charmides cîţiva sclavi pentru a-şi putea procura ce|* venituri, dar Marele Athenian refuză propunerea. [13] Heraklit, de fam[11]^ regală, s-a retras în munţi, ducîndu-şi zilele cu ierburi si diferite plante-Platon a avut o situaţie mai bună, datorită tiranului Dionysios din Syracu[2] -

[8] Simonide, fr. 146.

[9] Pindar, *Isthmicele,* II, 5.

[10] Pindar, *Olympicele,* III, v. 42-43 şi I, v. 1—3. Le-am redat după traducer
limba franceză de Aime Puech („Leş Belles Lettres", Paris, 1922).

[11] Jacqueline Duchemin, *Pindare poete et prophete,* p. 195 („Leş Belles Lettres , *?*
1955).

[12] Diogenes Laertios, *op. cit.,* II, 6. în dialogul lui Platon, *Hippias maior* (283 a),
erate face aceeaşi afirmaţie privind pe Anaxagoras.

[13] Diogenes Laertios, *op. cit.,* II, 31.

are-i dăruise peste optzeci de talanţi. [15] Aristotel a fost bogat prin moşte-•re; dar, mai ales, a fost ajutat de Alexandru cel Mare, care i-a dat 800 de talanţi numai pentru elaborarea *Istoriei animalelor,* trimiţîndu-i în plus şi manuscrise, animale şi plante pentru cercetările lui. Prin testament, el lasă sc oala", cu clădire, cu venituri etc., colectivităţii formate din discipolii ju'j. i[6] Theophrast este cel care moşteneşte conducerea *Lykeion-ulm* şi ajunge să aibă cam două mii de elevi. [17] Democrit a împărţit averea familiei şi a reţinut doar o mică parte din bani, pentru a-şi putea efectua călătoriile. [18] Epicur, atît de hulit că ar fi cultivat o morală a plăcerilor, deşi bogat, este în realitate un ascet, şi, după cum ne transmite Diogenes Laertios, se mulţumea cu pîine şi apă. [19]

Toate acestea ne arată că filosofii, şi probabil şi poeţii, duceau în vremea cînd nu erau „iubitori de cîstiguri" o viaţă austeră, fără multe cerinţe, am putea spune o viaţă cvasiascetică. Totuşi, existau şcoli, cu elevi, uneori foarte mulţi, care trebuiau să trăiască din venituri regulate. Cum erau procurate acestea? Theophrast descrie viaţa primilor filosofi ionici şi arată că ei trăiau, împreună cu discipolii lor, în comunităţi bine organizate. De la Thales, Anaximandru şi Anaximene, pînă la Pythagora şi apoi pînă la Platon şi Aristotel, găsim aceste „asociaţii" filosofice, care funcţionează după regulamente precise, aşa cum au subliniat istoricii filosofici. Unii cercetători au vrut să respingă afirmaţia lui Theophrast ca fiind anacronică [20], astfel de comunităţi apărînd ceva mai tîrziu, dar, după cum spune foarte just John Burnet[21] nu există motive serioase pentru a lua atitudinea aceasta. Explicaţia pe care o dădea în 1919 istoricul englez ne apare corectă, deşi priveşte numai aspectul formal al problemei, într-adevăr, el scrie: „Vederile moderne se bazează în realitate pe o concepţie eronată a liniei de dezvoltare a civilizaţiei. In aproape toate domeniile vieţii constatăm că la început corporaţia este totul şi că individul nu este nimic." Aşa au fost organizate, după părerea lui Burnet, toate grupările artizanale (5r| (iioupyoi = creatori). Aceste corporaţii primitive au căzut cu timpul sub influenţa unor individualităţi puternice care le-au dat un nou impuls şi o nouă direcţie. Astfel vede el raportul dintre Homer şi homerizi, sau, mai tîrziu, dintre asclepiazi şi Hippocrate şi, Probabil, dacă s-ar examina mai de-aproape lucrurile, pentru bresle s-ar Constata acelaşi lucru, în concluzie, Burnet socoteşte că este în afară de orice •ndoială faptul că şcolile atheniene posterioare erau „corporaţii organizate" 'după modelul primitiv), cea mai veche find *Academia,* care s-a menţinut c a atare aproape nouă sute de ani. Se pare astfel că aceste „şcoli" continuau ^ echea tradiţie, şi pe baza autorităţii lui Platon *se* poate afirma că „princi-Pa-iele sisteme vechi se transmiteau prin şcoli" [22].

[lo] *Ibidem,* III, 9. Optzeci de talanţi reprezenta o sumă foarte mare.

[le] *Ibidsm, V,* 12.

[17] *Ibidem,* V, *36.*

[18] *Ibidem,* IX, *35.*

[18] *Ibidem,* X, 11.

;,,,, "° Theophrast este urmaşul lui Aristotel. De la el ne-a rămas un vast capitol, intitulat -i?i a|CT6fjoecoi; — „ Despre cele sensibile", din lucrarea (pierdută) <DocnKC(i 86§cti — „Opiniile lenilor", lucrare care este, de f ap t, prima istorie a filosofiei (Diogenes Laertios, *op. cit.,* V, *48).*

[21] John Burnet, *op. cit.,* p. 33, *34.*

[23] J. Burnet, *op. cit.,* p. 34. într-adevăr, Socrate vorbeşte (în *Theaitetos,* 179 e) -despre ''.Senii din Ephes", înţelegînd prin aceasta pe herakleitieni. „Străinul", care apare în dialogul *•pistes* (242 d) şi în *Politikos,* vorbeşte de „Şcoala din Eleea". în *Kratvlns* Mno K\ .-•• --e?te de „anaxagoreieni" etr

••':'V' La ideea lui Burnet, care vede în „şcolile" filosofice o organizaţie cornIT nitară, ca a breslelor, în care „ucenicul" a devenit „discipol", vom mai fac o precizare, în aceste „şcoli", în care se ducea o viaţă în comun, membrii comunităţii erau lipsiţi de grija celor trebuincioase traiului zilnic. S-ar părea astfel, că ele erau un fel de comunităţi analoage cu obştile monahale din creştinism, buddhism etc. Iată o informaţie pe care ne-o transmite Diogenes Laertios în acest sens. [23] El ne spune că epicurienii duceau o viaţă foarte simplă şi frugală, şi că dacă Epicur nu socotea necesar să se pună toate bunurile în comun, cum făcea Pythagora, era fiindcă o asemenea practică i se părea o lipsă de încredere, şi fără încredere nu există prietenie.

Acesta ar putea fi un răspuns la întrebarea ridicată de noi: din ce trăiau filosofii? Nu este mai puţin adevărat însă că această explicaţie nu ne pune si în posesia unui răspuns la problema: de ce renunţau filosofii greci la posesiunea unor bunuri personale?

H. Maehler, de acord de altfel cu alţi cercetători, crede, referindu-se la Pindar, că poetului i se părea nedemn să facă versuri pentru bani, socotind că aceasta nu ar fi fost la înălţimea muzei sale. Mai curînd, spunea Pindar, şi-ar dedica versurile unui KttXoq (unei „frumuseţi"), cum se întîmpla altădată. [24] Există suficiente texte care dovedesc că poetul se considera egalul prinţilor puternici şi regilor şi că socotea că putea să stea pe picior de egalitate cu ei ca *yĈkoc,* (prieten) si ^evoţ (oaspete). Conştiinţa aceasta nu-1 putea coborî la situaţia de a comercializa poezia — de a cultiva acea iubire de cîştig, qnXoKEpSsia [25]. Cum subliniază foarte documentat Maehler, mîndria de poet a lui Pindar — ca şi a tuturor poeţilor anteriori — se întemeiază pe conştiinţa că „poetul este un *sophos*— un înţelept", şi că pentru el „poezia este *sopkia"**. Ideea aceasta nu este nouă şi într-un fel, rnai puţin explicit ca la Pindar, apare şi la alţi scriitori greci. O găsim încă la Homer si la Hesiod, la cei şapte înţelepţi şi la poeţii ulteriori, la Solon, Ibycus, Bacchylides ş.a. -"'

Desigur, această atitudine a filosofilor şi a poeţilor a frapat pe unii cercetători care au comentat-o şi răspunsul dat de ei este acela deja menţionat mai sus, că a lua bani era pentru filosoful grec un act sub nivelul demnităţii lui. De exemplu, P.-M. Schuhl vede în atitudinea lui Socrate, de a respinge orice venituri din învăţăturile lui filosofice, „o oarecare repugnanta în a reduce o activitate intelectuală la nivelul celorlalte tehnici" [2S]. Dup'[1] părerea noastră -o asemenea explicaţie conţine o parte de adevăr, fără a ne conduce însă la înţelegerea totală a problemei aşa cum se punea ea în Antichitate pentru greci.

O afirmaţie care ar putea să ne ducă la o lămurire mai precisă a atitudinii filosofilor greci este aceea făcută de Pythagora. Cînd tiranul Leon [a]

-- Diogenes Laertios, *op. cit.,* X, 11.

[24] Pindar, *Pean* I, 2. Cf. Herwig Maehler, *Die Auffassung des Dichterberu-fs iw^P"-Griechentum bis zur Zeit Pindar s,* p. 88 (Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1963;,

[25] H. Maehler, *op. cit.,* p. 88-89.

[26] H. Maehler, *op. cit.,* p. 94.

[27] Pentru dezvoltări a se vedea H. Frânkel, *Dichtung una. Philosophic des frii/if!'- v chentums* (Miinchen, 1962; New York, 1931).

[28] P.-M. Schuhl, *Imaginer et realiser,* cap. *Socrate et le- travail retribue,* p. 37— 39 .(P-[1]-'

[23]

sicionienilor (sau fliasienilor) îl întreabă cine era filosof şi cu ce se deosebea n atare om de ceilalţi, Pythagora răspunde într-un mod care dă cuvîntului o înţeles cu totul diferit de cel pe care-1 dăm noi astăzi. „Există, spune el, fel de' fel de oameni, „unii se gîndesc numai la glorie, alţii la bani etc., dar un mic număr, considerînd toate celelalte lucruri *drept nimic — ceteris omnibus Mo ttihilo* —• [29], se sileşte cu ardoare să înţeleagă natura; aceştia sînt numiţi îndrăgostiţi de înţelepciune, adică filosofi. Aşa după cum într-o piaţă atitudinea cea mai demnă a unui om liber este aceea de spectator, care nu caută pentru el nici un folos, tot aşa contemplarea şi cunoaşterea întrec cu mult toate ambiţiile pe care cineva le poate avea."

Poziţia filosofului faţă de bunurile vieţii este explicată şi de Socrate, în diverse părţi ale dialogurilor lui Platon. După el, filosoful are de scop să-şi „desprindă cît mai mult sufletul de tovărăşia cu trupul" M, fiindcă trupul şi tot ce satisface nevoile lui sînt lucruri trecătoare. Toate dorinţele trupului sînt considerate de Socrate ca „nişte lanţuri", care trebuiesc înlăturate, nu numai în mod abstract, ci în mod concret, pentru a elibera sufletul.

Fără a pune problema în modul cum o pune Socrate, fiindcă o consideră din punct de vedere teoretic, Aristotel se apropie în fond de aceeaşi concluzie, fiindcă iată ce spune el[31]: „Aşa că, dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filosofia spre a evita neştiinţa, e limpede că au năzuit spre cunoaştere pentru a dobîndi o pricepere a lucrurilor, *şi nu în vederea unui folos oarecare [. ..*]. Astfel e limpede că ei nu o cultivă [filosofia] în vederea vreunui folos, ci, precum spunem despre om că e liber cînd el există pentru sine şi nu pentru altul, tot aşa spunem şi despre această ştiinţă că ea singură este liberă, pentru că numai ea este cultivată pentru ea însăşi. De aceea am fi poate îndreptăţiţi să spunem că posesiunea ei [a filosofiei] depăşeşte natura omenească."

Putem rezuma, în concluzie, că de la început, adică de la primii gîndi-tori greci, şi pînă la raţionalistul Aristotel, filosofia este considerată ca fiind altceva decît în timpurile moderne. Problema apare astfel mult mai complexă decît era la prima vedere, şi ea se leagă, după cum vom vedea, de înseşi ţelurile şi idealurile filosofiei greceşti.

[29] Această conversaţie dintre Pythagora şi Leon este redată de Cicero în *Tusoulanarum faputationum libri quinque* (V, 3).

[30] Platon, *Phaidon, 65* a.

[31] Aristotel, *Metafizica,* I (A), 982 b. (trad. rom.).

V. Orthotes ton onomâton

Pentru a pătrunde mai adine în mentalitatea arhaică în general, şi in cea grecească în special, care ne interesează pe noi, vom încerca să aruncăm o privire asupra unui alt aspect al acestei gîndiri.

Exista la grecii antici o metodă de analiză a cuvintelor pe care Platou a numit-o *6pQ6ir|c,* TWV ovondxcov — *orthotes ton onomâton,* şi pe care specialiştii moderni au tradus-o prin *etimologie.* Termenul eTU|ioA,oyia — *etymo-logia* — apare însă mai tîrziu, abia la stoici, pe cînd operaţia numită *orthotes* este veche, o găsim chiar la Homer. *Etymologia* este un cuvînt compus din adjectivul Siujioţ *(etymos)* = adevărat, real, veritabil, şi Xoyoq *(logos)* = cuvînt, deci are sensul de „cuvînt veritabil". Ea este ştiinţa care se ocupă de cuvinte şi de derivaţia lor veritabilă. Mai mult însă decît analiza etimologică a denumirii acestei ştiinţe, practica ei ne va arăta si mai bine conţinutul.

F. de Saussure spunea că „etimologia nu este o disciplină distinctă, nici o parte a lingvisticii evolutive, ci este numai o aplicaţie specială de principii privind faptele sincronice şi diacronice. Ea coboară în trecutul cuvintelor pînă ce găseşte ceva care să le explice." [1] Dacă, dă el exemplu, cobori® de la cuvîntul latin *bonus* pînă dăm de forma *dvenos,* aceasta nu înseamnă că am stabilit etimologia acestui cuvînt, dar dacă dovedim că *bis* deriva dintr-o formă mai veche *dvis* şi stabilim în modul acesta o legătură cu *duo,* aceasta este după Saussure „o explicaţie etimologică" şi ea consta-în fond, din cercetarea raportului unor cuvinte cu alte cuvinte. A expl^ [a] ceva, spune autorul citat, înseamnă în general a reduce la termeni cunoscuţi-pe cînd, în lingvistică, a explica un cuvînt înseamnă a-1 reduce la alte cuvin^ deoarece nu există raporturi necesare între sunet şi sens. Tocmai acesta unul din principiile lingvisticii: *semnul lingvistic este arbitrar.*[2] Şi iată ex lui. Ideea de *saur* (soră) nu are nici un raport interior cu sunetele care cuvîntul *s-6-r,* si ar putea fi reprezentată de orice alt grup de sunete. că în diferite limbi ea este reprezentată de alt grup fonetic.

Să ne întoarcem la *orthotes onomâton.* Cuvîntul *orthotes* este subs* ^ tivarea adjectivului *opQoc, (orthos)* = drept, just. Termenul *orthos* este

. ed it->

[1] Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique generale,* p. 259 (Payot, Paris, din 1971).

n0scut în ştiinţa modernă şi intră în compoziţia unor cuvinte ca *orthogonal, •Mc, orthodox* etc., etc. Cuvîntul celălalt, pe care 1-am întîlnit în ex-platonică citată, este ovondiwv, care este genitivul plural al lui ovoua ' cuvînt. Prin urmare, traducerea literală a expresiei considerate *ton onomdton* — va fi „corectitudinea cuvintelor", sau încă „rec-t'tudinea cuvintelor", pentru a păstra echivalentul pentru *orthos* de „drept" __ *fectus.* De altfel, şi în alte limbi s-a simţit nevoia de a se păstra ideea exprimată prin *orthos.* Friedlânder o traduce în germană prin *richtig* = drept, •ust exact, iar *orthotes* prin *Richt-igkeit* = exactitate, corectitudine, opOotnt i(5v 'ovojiâicov devenind astfel *Richtigkeit der Worte* ?.

Dar în expresia noastră a apărut şi termenul ovo^a *(onoma)* = nume.. Ideea reprezentată de acest cuvînt ne este explicată de Platon, în discutatul lui dialog *Kratylos* [4], care este subintitulat chiar *orthotes ton onomdton,* fiindcă tema lui este tocmai „corectitudinea numelor". El consideră că *onoma* este realitatea *on* către care ţinteşte cercetarea (particula *mă* dînd semnificaţia de „a cerceta", „a tatona" în compusele în care apare) [5]. Socrate ne spune, în dialogul citat, că ideea reprezentată de *6n-oma* apare şi mai bine în cuvintul 6vo|j.acrc6v *(onomaston)* — „ceea ce poate fi numit". Aşadar, *onoma* înseamnă în interpretarea lui Platon că „cercetarea" *(hou mâsma)* se îndreaptă spre „ceea ce există" *(on).* Numele corespunde deci unei realităţi, care este cercetată prin el.

Traducerea expresiei *orthotes ton onomdton* devine, printr-o apropiere treptată de sensul ei grecesc, astfel: «corectitudinea numelor», «îndreptăţirea numelor», «exactitatea numelor», «cercetarea realităţii», «investigaţia celor ce există ». Dar cum se poate ca un nume să fie o cercetare a ceea ce este denumit ? Tocmai acest lucru, pe care grecii îl socoteau ca un element fundamental al gîndirii lor, îl vom discuta mai departe şi vom încerca să-1 lămurim.

Un prim rezultat am obţinut deja cînd am arătat că *orthotes ton ono*-şi *etymologla* sînt două lucruri deosebite, deoarece identificarea eti-, Biologiei cu ştiinţa grecească a cercetării celor ce există modifică viziunea vechilor gînditori greci. De aici s-au şi ivit o mulţime de situaţii aparent Paradoxale, întîlnite în textele vechi şi în cele platonice. Acest mod de « a citi » Pe filosofii greci a dus la situaţia curioasă ca dialogul *Kratylos* al lui Platon, ^nsacrat de filosoful grec acestei ştiinţe speciale, să fie considerat ca un fe] e «fantezie » a autorului. Dar cei vechi nu o considerau aşa, ci ca pe o etodă hermeneutică. Exegeza lui Schleiermacher[6], în secol'ul trecut, care respins total valoarea etimologică a analizei *orthotes,* a deschis drumul .^ei lungi serii de discuţii, în care majoritatea cercetătorilor s-au declarat ^potriva luării în serios a etymologiei platoniciene. Unii comentatori ai gogului *Kratylos* au avut chiar caracterizări „tari" la adresa lui Platon,

re ei Ch. Lenormant, care îl consideră „un mare geniu rătăcit" ", sau

° Paul Friedlânder, *Platon* 2, analiza dialogului *Kratylos,* p. 182-201 (edit. Walter "jyter, ed. a IV-a, Berlin, 1964). . Platon, *Kratylos* 421 a. A se vedea pentru aceasta tabela de rădăcini

A. t

e ,. . Schleiermacher, în *Introducerea* la traducerea operelor lui Platon, în 6 volume
n- ed. a doua, 1804—1828).
Ch. Lenormant, *Commentaire sur le „Cratyle"* (Atena, 1861).

raţiei şi ideii de răcoare *(katâpsyxis)* şi aceasta este denumirea corectă a suf]
tului [19]. în alte părţi, Aristotel deriva cuvîntul alcov *(aton)* — timp, eter •
ţaţe — , din cxei *(aei)* — „totdeauna" şi cov *(an)* — care există, (particip
prezent de la a fi) şi aiOfip *(aither)* — eter, din aşi şi Oeîv *(theîn)*
alerga.[20]

Vom mai adăuga că, explicînd etymologia unor cuvinte [21], Aristot arata că în metoda folosită cuvintele sînt luate ca semne (indici), trăgîndu-un indiciu din termenii întrebuinţaţi — 7toiou|J,evot TO ovouaia CTTIHEÎO^ Examinînd poziţia lui Aristotel în această problemă, P. Aubenque ser' foarte judicios [22]: „Desigur, încrezîndu-te în cuvinte, eşti sigur că nu-ţi scarf în întregime adevărul lucrurilor : numai faptul că oamenii le folosesc 'în mod eficace dovedeşte de la sine că ele îşi îndeplinesc funcţia lor de a desemna Prin aceasta se explică încrederea pe care pare să o acorde Aristotel, savantul clasificărilor din limba populară: succesul unei designaţii consacrată de uzaj este indiciul că această designaţie nu este arbitrară şi că unicităţii numelui trebuie să-i corespundă unitatea unei specii sau unui gen. Astfel se explică şi recurgerea atît de adesea a lui Aristotel la etymologli."

Să cercetăm acum ceva mai de-aproape conţinutul pe care îl dă Platou termenului *orthotes.* Această denumire nu era nouă pentru filosoful grec, după cum reiese din chiar dialogul *Kratylos.* într-adevăr, unul din personajele acestei scrieri, Hermogenes, afirmă că, după Kratylos, ar exista pentru fiecare dintre realităţi o *orthotes* a numelui, care s-ar fi produs în mod natural[23], iar ceva mai departe [M], Socrate ne informează că teoria „corectitudinii numelor" era profesată de Prodicos, un sofist, contemporan cu el, al cărui curs despre *orthotes onomâton* nu 1-a putut audia, după cum ne amintim, din lipsă de bani. Unii cercetători au presupus că în acelaşi timp şi Protagoras ar fi scris o lucrare Ilepi opOoTrjToq ovoucnrcov— „Despre corectitudinea numelor" [25]. Problema trebuie să fi făcut obiectul unor dezbateri îndelungate, pentru a ajunge să fie precizată de către Platon într-o filosofic a limbajului bine definită ca in *Kratylos.*

După cum ştim, Socrate susţinea, împotriva sofiştilor, că lucrurile au fiecare esenţa lor, care poate fi cuprinsă într-o definiţie, şi că, prin urmare, nu se poate să ne apară în mod diferit, ele fiind fixate prin natura lor. *U?* aici şi definiţia pe care o dă el „corectitudinii numelor": *numele corect aratţ însăşi natura, lucrului*[26]. Aşadar, pe de-o parte, definiţia arată esenţa lucrului, iar pe de alta, numele indică această definiţie sau esenţă care aparţine în mo propriu unui lucru.

[19] Aristotel, *De anima,* I, l, 405 a.

[20] J. Bsrnays, *Theophrastus Schrift fiber die Frommigksit,* p. 54. Cf. P. Boyan , *Culte des muses,* p. 206 (edit. E de Bcccard, Paris, 1972).

[21] Aristotel, *Poetica,* III, l 448 a, 35. Cuvintele analizate în aceast pasaj se re denumirea satelor din preajma oraşelor. Ele sînt numite de către unii Kronen de către athenieni 8fljloi *(demoi).* Comedianţii (Kcaiaop5oi) nu şi-ar trage astfel numel verbul Kcondţiv (a merge în procesiune), ci de la rătăcirea lor prin sate — K

[22] Pierre Aubenque, *Le Problems de l'etre chez Aristote,* p. 113—114.

[23] Platon, *Kratylos,* 383 a-b.

[24] *Op. cit.,* 384 b.

[25] G. Murray, *Greek Studies,* p. 176 (Oxford, 1946).
[26] Platon, *Kratylos,* 428 c.

Aceste explicaţii pot să ne dea o înţelegere a afirmaţiei pe care o face
rate în dialogul amintit[3]', şi anume că cel care este îndreptăţit „să dea
^°me" [es]^[e] ..legiuitorul" — vono6srn<; *(nomothetes),* „o specie de creator care
^iveşte cel mai rar printre oameni". Ideea că există un *nomoihetes* care dă
[56] urne" lucrurilor şi fiinţelor revine de-a lungul acestui dialog, termenul fiind
"lilizat uneori sub forma ovouaioopyoq *(onomatourgoş)* — „creatorul de
[u] [ljn]e". După cum am văzut, împotriva convenţionalismului, după care numele
"nt date în mod arbitrar, Platon statuează că numele sînt instrumente de
noastere a esenţei permanente şi invariabile a lucrurilor.[28] Deşi în dialog nu
; [s]e d'au alte explicaţii asupra *nomothetului,* reiese totuşi clar că numele expri-
rnînd aceste „esenţe" imuabile sînt stabilite de cineva anume. „Nu primul venit
aţe [s]£ stabilească numele — spune Platon —, ci un fel de creator al numelor
(onomaiowgos)".[29] Numele sînt instituite deci de cel care cunoaşte natura
lucrurilor, prin urmare cineva care are putere de legislator natural, fiindcă
prin cunoaşterea adevărată a realităţii el are calitatea de-a da nume — *nomo-
jUtes.* Henri Joly vede în această legătură dintre *onoma* (nume) şi *ousia* (esenţă)
prepararea dialectică a substituţiei ulterioare a lui *logos* în locul lui *onoma,*
care va permite să se treacă „de la natura cuvîntului la utilizarea logosului" [30].

Putem spune dar că dignitatea pe care o atribuie Platon cuvîntului îl ridică pe acesta la nivelul logosului.

Dar să urmărim mai departe dialogul *Kratylos* pentru a vedea cum se aplică practic metoda *orthotes.*

După Socrate, unele sunete sînt capabile să redea, să sugereze acţiuni sau situaţii. Astfel, litera *r* pare un adevărat instrument în măsură să redea orice fel de mişcare.[31] Prezenţa, de exemplu, a acestei litere în verbul psîv *(rheln)* — a curge, sau în substantivul — pof| *(j'hoe)* — curgere, curent (de apă) imită mişcarea; la fel în verbele: *krouein* — a lovi; *thrauein* — a macină, a zdrobi; *ereikein* — a sfărîma; *thtyptein* — a fringe, a slăbi (voinţa); *kerma-tizein* — a toca; *rhymbeîn* — a răsuci. Şi iată explicaţia pe care ne-o dă Sccrate, de ce cel care a instituit numele reprezintă mişcarea cu ajutorul literei *r.* Deoarece „el vedea cum limba, la rostirea acestei litere, rămîne cit se poate de puţin pe loc, vibrînd în schimb cit se poate, de mult". Considerînd, în acelaşi [se]ns, litera *i,* filosoful grec arată că acest sunet este întrebuinţat pentru a [r]eda tot ce este uşor si mai ales tot ceea ce este în măsură să răzbată prin toate gerurile. De aceea *ienai* (mergerea) si *Mesthai* (avîntârea) sînt redate cu aju-['Ot]tu literei *i.* La fel, sunetele *ph, ps, s* şi *z,* fiind litere aspirate, s-a sugerat, .u ajutorul lor, însăşi ideea aceasta (de aspiraţie, de şuier), întrebuinţîndu-le [n]urne ca de exemplu: *psychron* (frig), *zeon* (clocotitor), *seiesthai* (a secutre-[s]. [Ura]). *seismos* (cutremurul) etc. în general, cel care a instituit .numele pare j.. [e] folosească atunci cînd are de imitat ceea ce *suflă* ca vîntul.[32] Tot astfel, imit! ^ ?* ^' [care] comprimă limba şi o apasă, au fost întrebuinţate pentru a faptul „de a lega" — *desmos* şi „starea pe loc" —[:] *stasis.* Observîndcă

aluneçă mai ales cînd este pronunţat *l,* el a dat, prin asemănare, numele

[7] Platon, *Kratylos,* 388 e—389 a.

Ibidem, 386 a. [2°] *Ibidem,* 388 e.

Henri Joly, *Le R enver semeni platcnicitn,* p *Kratylos,* 426 c. în Platon, *Ofere,* III.

de *lela* celor ce sînt netede, *alistJiânein* pentru alunecare sau *liparon* pentru ce este gras, uleios şi *kollodes* — ceea ce este lipicios etc. De asemenea întrucjt litera *g* împiedică alunecarea limbii, prezenţa ei într-un cuvînt indică o opri$_{re}$ ca în *glischron-vîscosvl., glykys-dulce, gloiodes-cleiosul.* Şi mai departe exp$_{u}$j nerea continuă pe aceeaşi linie de gîndire. Astfel, onomatourgul, ţinînd seama de caracterul lăuntric al sunetului *n,* a creat numele de *endon* — înăuntru şi *cntos* — interior. Lui *me gas* — mare i-a dat un *a* iar lui *mekos* — lungime un *e,* pentru ca aceste sunete sînt lungi, în acelaşi mod a întrebuinţat vocala o în cuvîntul *gongylon* — rotund.

Prin litere şi silabe se imită deci natura fiecărui lucru, astfel că numele corect conţine în structura lui ceea ce-i face esenţa acestuia. *Schemele fonetice* ale unui cuvînt ne fac să sesizăm natura lui ontologică. Este adevărat că în această analiză se vorbeşte de „litere", dar ele nu sînt înţelese decît ca „sunete", după cum s-a văzut din expunerea făcută mai sus. Grafica lor nu interesează, cum este cazul în alte culturi.

După toată această expunere a întrebuinţării literelor in cuvinte în legătură cu lucrurile şi numele lor, Socrate încheie cu o concluzie care rezumă întreaga teorie expusă de el: „Tot astfel legiuitorul pare să reducă şi alte noţiuni la litere si silabe, creînd pentru fiecare dintre realităţi un semn şi un nume, şi pornind apoi de la acestea spre a compune restul, pe calea imitaţiei si chiar prin folosirea lor. Iată ce-mi pare mie, Hermogenes, a fi *orthotes ono-mâton* — corectitudinea numelor".[33]

Desigur, limba primeşte, cu timpul, cuvinte străine, sau sub influenţe străine deformează unele cuvinte, astfel că devine foarte greu să se regăsească cuvîntul sau rădăcina lui originară. Aceasta însă ar explica, spune Socrate, tocmai de ce unele nume nu pot fi înţelese (în sensul de mai sus), fiindcă sau originea lor este „barbară", sau vechimea lor le face să scape cercetării noastre.[34]

Acest mod de a face etymologii era admis, după cum am mai spus, in general, de filosofii greci, chiar dacă unii îi aduceau amendamente sau aveau obiecţii de ridicat în anumite chestiuni, dar în mare ea se încadra perfect concepţiei lor despre om şi lume.

Dar chiar în lumea modernă o asemenea concepţie nu 1-a speriat pe Leibniz, care a luat-o în considerare cu toată seriozitatea, socotind că toate numele au ceva primitiv, care a supravieţuit de-a lungul timpului şi transformărilor lor. Există astfel o serie de cuvinte-rădăcini *(radicaux),* care ar fi rămas, după credinţa lui Jacob Boehme, dintr-o limbă originară — limba adanuca -~ la care s-au adăugat alte „radicale", formate apoi, „la întîmplare, dar pe m° tive fizice".[35] Analiza „etymologică" pe care o face celebrul filosof j?^{ern}?^{a}. unor cuvinte este identică cu aceea făcută de Platon în dialogul *Kraty'*^{0} ^ Vom da numai un exemplu de o asemenea analiză, dar care este edifica *A,* prima literă, urmată de o mică aspiraţie, face *ah;* şi cum prin emisii* vocii un sunet se face destul de clar la început şi apoi dispare, acest su^ semnifică în mod natural un mic suflu *(spintum lenem)* cînd A şi H ^{n}^ de loc „tari". Iată de unde îşi au originea cuvintele âco, *aer, aura, hau-gh, K**

[33] ***Op. cit.,*** **427**
c-d. s* ***op. cit.,***
421 d.

, ăt|i6q, athem, odcm (termeni din diverse limbi, însemnînd toate „suflu", suflare" sau avînd o legătură cu aceste două idei). Dar cum apa, spune Leib- "~|$_{Zi}$ este şi ea un fluid şi face zgomot, s-a redat acest su'net prin pronunţarea mai aspră a silabei *ah.* Astfel s-a ajuns ca ea să fie reprezentată prin redublarea lui *a,* adică prin cuvîntul *aha* sau *ahha.* Teutonii şi celţii, pentru a marca şi jjjai bine mişcarea, au propus litera lor *w ;* astfel *wehen* (a sufla) şi *Wind,* (vînt) Desemnează mişcarea aerului şi *waten, vadum, water* (apă) arată mişcarea apei $_{s}$au în apa. Pentru a reveni la *aha,* aceasta pare, în opinia lui Leibniz, să fie $_{un}$ fel de rădăcină, care semnifică *apa.* Islandezii, „care păstrează ceva din vechiul teutonism scandinav, au micşorat aspiraţia spunind- simplu *aa ;* alţii, care spun *aken* (inţelegînd *Aix, Aquas gram],* 1-au augmentat, cum fac latinii în *aqua* şi germanii în unele părţi. Aceştia din urmă pun *ach* în compunerea unor cuvinte pentru a indica apa, ca de exemplu, cuvîntul *Schwartzach* care semnifică „apă neagră" sau *Biberach* care înseamnă „apă de castori".

Este interesant de observat cît de aproape este Leibniz de concepţia vechilor greci asupra „corectitudinii denumirilor".

Ideea că numele au o legătură cu natura lucrurilor este mult mai veche şi apare chiar în epopeile homerice, unde anumite atribute ale zeilor sau unele caracterizări ale personajelor sînt în legătură cu rădăcinile conţinute de numele lor.[36]

Iată unele exemple, în care Homer face aluzie la astfel de „etymologii". în *Odysseea* [37] numele lui Odysseus (Ulysse) este legat de verbul cbSucraca *(odysao),* aoristul mediu al lui oSucrcrouai *(odyssomai),* care înseamnă „mă mîniez" sau în cazul dat, luînd forma pasivă, „sufăr mînia altora". De asemenea, forma care apare pentru Zeus (Zeug) în *Iliada* [38], în mai multe locuri, anume ZTJV sau Zfjv *(Zen)* s-ar lega de £oof| *(zoe* = viaţă,), cu acuzativul £611 v devenit uneori £fjv *(zln) ,* deoarece Homer îl numeşte pe Zeus „tatăl tuturora".[39]

Dar practicarea acestui fel de a scruta numele apare în mod definit la Hesiod, adică în secolul al VIII-lea î. e. n. într-adevăr, el explică numele unor Zei prin atributele desemnate de chiar numele respective. Astfel, Hesiod ne spune că Aphrodita este numită astfel de zei şi de oameni fiindcă „s-a născut din spuma mării" (dcppoţ — *aphros* = spumă) [40]; la fel explică el numele calului

c6 Opinia după care cuvintele unei limbi sînt depozitare ale unor idei, uneori pierdute Pentru cei care utilizează limba, a fost pusă în relief, într-un med foarte pregnant, de Fustei ^ Coulanges, în introducerea la opera sa *La Cite antique :* „Să observăm că grecii din timpul sT ^ericie' romanii din timpul lui Cicero poartă în ei înşişi amprentele autentice şi

se
t
.Poci îndepărtate, s-a mcdelat după ele şi a păstrat amprenta, pe care o transmite din secol de ec°^- Sensul intim al unui radical poate uneori să reveleze o opinie veche sau un obicei Uj Pe vremuri; ideile s-au transformat şi amintirile s-au spulberat, dar cuvintele au rămas, rt°ri imuabili ai credinţelor dispărute."

37 Homer, *Odysseea',* I, 62.

38 Homer, *Iliada,* VIII, 206; XIV, 265 etc.

39 Homer, *Iliaăa,* XIV, 118; *Odysseea,* XIX, 180 etc.

40 Hesiod, *Theogonia,* v. 195–200.

vestigiile sUre ale secolelor celor mai îndepărtate. Contemporanii lui Cicero (vorbesc mai ales de ^ ui clin popor) au imaginaţia plină de legende; aceste legende le vin diritr-un timp foarte s ?' aduc mărturii ale modului de a gîndi al acelui timp. Contemporanii lui Cicero se esc ^e ° linikă ai cărei radicali sînt extrem de vechi; această limbă, exprimînd ideile unor

înaripat *Pegdsos* ca „născut din valurile oceanului" (nriyâ.;;— *pegas*[41] c
în mod curent înseamnă gheaţă, are poetic sensul de izvor sau val, ele T
7CT)yr| — *pege* = izvor).

a

Poeţii şi scriitorii de mai tîrziu au considerat în mod natural acest rn ,|
de interpretare a numelor şi s-ar putea face o listă enormă de interpretă
cu ajutorul „rădăcinilor" din nume, ale numelor zeilor şi eroilor cunoscuţi d''
Grecia antică. '
"

Importantă în această problemă este preocuparea de a se scoate în g_v-denţă faptul că numele corespunde unei trăsături definitorii a personaj ul_u" sau a lucrului corespunzător.[42] Dar faptul este o notă comună mentalităţi' arhaice din totdeauna şi de pretutindeni, în tradiţia ebraică, la fiecare p_a întîlnim nume care au o semnificaţie specială. De exemplu, primul om se numeşte Adam, care înseamnă chiar om; femeia, creată din coasta lui, se va numi *işa,* care în ebraică se trage de la cuvîntul *is* = bărbat. Numele ei este Eva, care înseamnă viaţă, fiindcă ea este mama tuturor celor vii.[43] Cain omoară pe fratele lui, Abel, şi atunci cînd i se naşte un nou fiu Adam îi dă numele de Set, adică „înlocuitorul".[44] Cînd, după o serie de fapte rele, omenirea urmează să fie pierdută, Lameh, căruia i se naşte un fiu, îi dă acestuia numele de Noe [4S], adică „mîngîiere", fiindcă el va salva continuitatea regnului uman şi animal.

Iată care este explicaţia pe care o dă *Cartea splendorii,* scriere de bază a *Kabbalei,* acestor semnificaţii ale cuvintelor: în fiecare cuvînt al Scripturii ar sta ascunsă *o taină* supremă, care este sufletul cuvîntului, şi alte taine mai puţin profunde, care sînt veşmîntul primei taine. Omul profan nu vede în fiecare cuvînt decît corpul, *adică sensul literal.* Dimpotrivă, oamenii clarvăzători văd în fiecare cuvînt anvelopa care învăluie sufletul şi, prin această anvelopă, ei întrevăd sufletul.[48]

Evreii au mers chiar mai departe decît grecii; ei au atribuit sensuri nu numai sunetelor şi grupelor de sunete, ci şi grafiei acestor sunete şi nume. aşa încît scrierea unui cuvînt şi a unei cărţi are o semnificaţie prin desenul pe care-1 formează literele. *Sepher Ha-Zohar* explică pe larg fiecare literă şi formaţia cuvintelor „sacre".[47] în aceste condiţii, fiecare cuvînt şi fiecare pr°'

« *Op. cit.,* v. 280-282. j

[43] Este interesant să menţionăm că unii scriitori moderni au făcut şi ei aceeaşi[le]=> a.
dintre numele dat unui personaj şi caracterul sau personalitatea acestuia. De exemplu, _^.
giale este maestru în arta găsirii celor mai adecvate nume pentru caracteristicile eroi ^.
Nici nu se poate imagina un nume mai potrivit pentru poliţaiul incult şi redus rnu[1] ..-;-

Rigoletto se numeşte Sparafucile (trage cu puşca); Don Ouijote este un nume Cervantes pentru a-1 face să semene cu Lazarote (numele spaniol al lui Lancelot ^ unul din cavalerii Mesei rotunde), după cum a arătat Salvador de Madariaga; în *S'-QQ nopţi de vară,* Shakespeare desemnează personajul grobian din această piesă prin nume e („cel de jos") etc., etc.

[43] *Geneza,* 3, 20.

[44] *Op. cit.,* 4, 25.

[45] *Op. cit., 5, 28.* ch,

[46] *Sepher Ha-Zohar* („Cartea splendorii"), trad, în limba franceză din hm[ba]
de Jean de Pauly, p. 23 (edit. Rieder, Paris, 1925).

[47] A se vedea în întregime capitolul intitulat *Alfabetul divin* din

cartea cita*'
I-D. 34—51).

jt'e din *Scripturi* au o semnificaţie cuprinsă atît în fonetismul lor, cit P (j^afia lor. Nu se poate deci schimba nimic din modul cum sînt scrise cuvin-
ʃj
te in aceste cărţi fără a deteriora fundamental înţelesul a ceea ce este scris. Această concepţie a „alfabetului divin" avea să apară şi de-a lungul *Bibhei.* exemplu, in *Evanghelii* citim [48]: *„Este* mai lesne să treacă cerul şi pămîn-
t l ciecît să cadă o singură frîntură de slovă din lege".

O mai mare apropiere de modul de a gîndi al filosofilor greci în problema corectitudinii numelor" o găsim în civilizaţia indiană.[49] Principiul întregului -istem de gîndire gramaticală a indienilor este foarte asemănător cu acela care „ta la baza lui *Kratylos* al lui Platon, deosebirea fiind mai mult de grad decît de natură. Cu toate acestea, nu s-a putut stabili nici o legătură care să arate că ar fi vorba de o derivare a concepţiei greceşti din aceea indiană sau invers, .jupă cum a subliniat foarte bine Sergiu Al-George.[50]

în afară de *Gramatica* lui Panini (secolul al V-lea î. e. n.), care conţine în regulile ei (4000) şi indicaţii care pot interesa problema noastră, există în India o doctrină numită *Nirukta,* care a fost sistematizată de Yaska şi care constituie una din cele şase *Vedânga* (membrele *Vedelor).* Termenul *Nirukta* înseamnă „etymologii". într-adevăr această doctrină *Nirukta* pleacă de la principiul că „fiecare nume derivă dintr-o unică rădăcină lexicală" [51], dar, ca şi în Grecia antică, aceste rădăcini dau un sens cuvintelor numai în contextul scrierilor „sacre". *Dicţionarul sanskrit-englez* al lui Monier-Williams se bazează pe circa 2000 de rădăcini, din care sînt dezvoltate circa 180000 de cuvinte.[52] în manualul lui Michael Coulson [53], „rădăcinile" sînt reduse însă la ceva mai mult de 100.

De altfel, nu numai în textul *Nirukta* se pot găsi afirmaţii despre lega-
tura cuvintelor cu natura lucrurilor, ci şi în alte texte tradiţionale, în *Văkya-
padîya* (ştiinţa frazei şi cuvîntului), text datorat comentatorului Bhartrhari, găsim versete care sînt edificatoare fără alte explicaţii. Iată, de exemplu, ce
ne spune acest tratat : „Cuvintele sînt unicul fundament al adevăratei naturi
a obiectelor semnificative şi a funcţiei lor" [54]. Chiar începutul acestui tratat
face din Brahman „Cuvîntul primordial": „Acest Brahman, fără început şi
fără sfîrşit *(akşara) ,* Cuvînt primordial, Fonem nepieritor *(Sfihoţa),* care se
manifestă sub formă de obiecte şi din care procede lumea însufleţită..."

Este interesant de semnalat aici că şi în China antică a existat o doctrină
[fl]umită *tcheng ming,* pe care autorii moderni au tradus-o prin „rectificarea
gumelor". Englezii au redat cuvîntul *tcheng* prin *rectification,* preluat de la
râncezi, dar germanii 1-au tradus prin *Richtigkeit* — „corectitudine", „jus-
[e]?[e] '. Oricum 1-am traduce, cuvîntul exprimă — *mutatis mutandis* — ceea ce
[x]prirna la vechii greci termenul *orthâtes.* Doctrina *tcheng ming* s-a dezvoltat,

[48] *Luca,* 16, 17.

c^,. , [49] Datorăm aceste lămuriri amabilităţii scriitorului Angelo Morretta (Dan Petraşincu),

privind problema.

(Editura Ştiinţifică şi clopedică, 1976).

Nirukta, I, 13.

Dicţionarul lui Monier- Williams sintetizează vechiul *Sanskrit-Wdrterbuch* allui Bohtling a, aparut la Petersburg in 1852.

Michael Coulson, *Manual Sanskrit* (ed. Tea;h Yourself Book, Londra, 1976).

Bhart-hari, *Vākyapadiya,* („Tratatul frazelor si al cuvintelor"), cartea I," 13. Urmăriră ÎG, textelor citate în lucrarea *Le pirole e U silenzio,* p. 93,

în special, în Şcoala confucionistă *(Ju kia).* în cadrul acestei şcoli, Kuang-t$_{se}$ (298—238 î.e.n.) a scris un tratat în 32 de capitole, dintre care unul poartă chia$_{r}$ titlul de *Rectificarea numelor,* în acest capitol, ni se dau explicaţii din care rezultă că numele reprezintă natura lucrurilor: „A cunoaşte asemănările si diferenţele dintre lucruri înseamnă să cunoşti numele lor în mod exact". D'$_{e}$ aici rezultă o întreagă teorie a sofismelor, care, după el, se datorau unor con-iuzii ale numelor.

După cum apare în lucrarea *Lun-yil (Convorbiri)* [b5], însuşi Confuciu$_{s}$ ar fi vorbit despre „rectificarea" numelor. Marele învăţat, care era un tradiţionalist, a încercat să „rectifice" unele abateri de la vechile reguli în materie de muzică şi ritual. După el, dacă dorim ca ordinea să domnească în societate, este necesar ca numele să fie „rectificate". Aceasta înseamnă că toate lucrurile trebuie să fie puse în concordanţă unele cu altele prin nume corecte, începutul unui frumos *sorit* din lucrarea citată se referă tocmai la această problemă. Iată ce ni se spune: „Tzu-lu îi spune lui Confucius: — Stăpînul din Wei doreşte să te însărcineze cu guvernarea. Ce crezi că este primul lucru de făcut? — Primul lucru este rectificarea numelor *(tcheng ming)"* răspunde Confucius şi adaugă: „Daca numele nu sînt rectificate, cuvintele nu se pot potrivi; dacă cuvintele nu se pot potrivi afacerile (statului) nu vor reuşi..."

Lărgirea discuţiei de mai sus ne-a întărit într-o concluzie evidentă: filosofia grecească, în general, putem spune gîndirea grecească, incluzînd în aceasta toate manifestările spirituale ale vechilor greci, admitea şi ea o corespondenţă reală între fonetica numelor şi esenţa lucrurilor. De la Homer, Hesiod, pînă la Aristotel, si după aceea pînă la Plotin, această *ortlwtes ono-mdion* — „corectitudinea numelor" — vedea în numele lucrurilor o modalitate de exprimare a semnificaţiei existenţei lor. De aceea ideea grecilor, exprimată prin această concepţie, era, după cum am văzut, tocmai că prin nume se poate face o cercetare a realităţii, ceea ce de altfel era compatibil cu tradiţia lumii antice, după care omul ar fi fost într-o stare asemănătoare aceleia de zeu, „odinioară", cînd cunoaşterea a avut o modalitate „theoretică", în nemijlocită legătură cu existenţa. „A da nume" avea deci — *illo tempore* — o altă semnificaţie decît o are astăzi, cînd numele nu serveşte decît la a identifica în mod abstract fie un obiect, fie o fiinţă sau chiar o idee. Fără să se oprească prea mult la probleme de exactitate, cercetarea lor u.rmărea redarea unor sensuri autentice pierdute.

Şi astăzi asistăm la procesul îndepărtării cuvintelor de reprezentarea sugestivă a ideilor, numai că aceasta are cauze diferite, întrepătrunderea civilizaţiilor şi tendinţa lor la o unificare au dus inevitabil la împrumuturi de cuvinte care pierd în felul acesta legătura cu realul. Pe de altă parte, condensarea ideilor în expresii lapidare este cerută din ce în ce mai mult de nevoia economiei de timp. Dar prin eliminarea din ce în ce mai mare a conţinutului s-a ajuns la un limbaj abstract şi convenţional. Limbile vechi, care mai păstrează urmele limbajului originar, cum este limba chineză, de exemplu, nu părăsesc imaginea concretă şi sînt mult mai strîns legate de realitate. Limbile moderne, urmînd calea unei 'abstractizări continue, au un termen general pentru ,,t>[a]'

f* T „r-mi-pa pstp a+r-ilinită de tradiţia chineză" marelui gînditor Confucius.

trîn"- Limba chineză nu are un cuvînt care să desemneze acest concept, dar re o mulţime de termeni care arată descriptiv diverse stadii ale bătrîneţii: ;e'j(pentru cei care au nevoie de o alimentaţie mai bogată; *k'ao,* pentru aceia a căror respiraţie este sufocată etc.[56] Gîndirea abstractă se îndepărtează însă JP realitatea imediată, creînd o lume generală teoretică, suprapusă realităţii concrete. Omul „arhaic" este legat de lumea reală, făcînd experienţa ei, pe cînd omul „modern" se detaşează de ea, pentru a o gîndi în mod abstract. Conventionalismul mDdern al ştiinţei şi logicii a fost tocmai consecinţa ultimă a acestui proces de a goli limbajul de existent. Pentru cei vechi însă a da nume" era un act foarte important tocmai fiindcă implica „fiinţa" *"/ou)* a lucrului căruia i se dădea numele *(onoma).*

[56] Marcel Granet, *La Pensee chinoise* (ed. Albin Michel, colecţia „L'Evolution **de l'hu-**manite", Paris, 1934).

Plalon, de exemplu, care vrea ca prin dialectică să ajungă la existe^ pură din ipoteză în ipoteză pînă ce realizează intelectual „anipoteticul", ^ poate 'fi socotit un „arhaic" sau un „primitiv", şi totuşi el foloseşte în exp$_{u}$ iierea sa mythuri. Cum să explicăm, de asemenea, atitudinea celui mai aspr logician, Socrate, care nu îngăduia un pas nimănui fără o justificare logi$_{c}$£ şi care, în aproape fiecare dialog platonician, expune mythuri sau irnplj$_{Q}$j asemenea construcţii mythice? într-adevăr, numai în dialogul *Politikos* existj trei mari mythuri, acela cosmic, acela antropologic si acela social, pe care)$_{e}$ povesteşte „străinul" — *Xenos,* şi cu care Socrate se declară de acord ca fiind „verosimile" — *eikos,* pentru a nu mai vorbi de alte scrieri, unde el însuşj expune şi analizează mythuri, ca în *Phaidros, Republica, Tin|aios* etc. '

Dar încă înaintea lui Socrate găsim afirmaţii în legătură cu mythurile demne de luciditatea cu care se mîndreşte secolul nostru, si care arată că ele erau privite dintr-un unghi altul decît cel curent, într-adevăr, Xenophanes din Colophon (sec. VI — V î.e.n.), într-unul din fragmentele rămase, şi devenit celebru, spune că „dacă boii, caii sau leii ar avea mîini şi dacă ar putea picta cu mîinile lor [...], caii ar picta formele zeilor asemenea celora ale cailor, boii asemenea acelora ale boilor, şi ei ar face corpurile lor fiecare după specia lui proprie" [10]. Trebuie să subliniem că el reproşează oamenilor, sub o altă formă, şi în alte fragmente, că au îmbrăcat pe zei în vesminte cu care se îmbracă ei, şi că au povestit pe seama zeilor multe acte contrare legilor, ca furturi, adultere şi înşelătorii reciproce. Toate aceste „prezentări" i se par inadmisibile, deoarece există, spune el, „un singur zeu, cel mai mare dintre zei şi oameni, şi care nu este asemenea oamenilor nici prin formă nici prin gîndire" [u]. Ceea ce nu înseamnă că Xenophanes era contra mythurilor, fiindcă, în alte fragmente, el spune explicit [12]: „Trebuie mai intîi ca oamenii cu judecată să celebreze zeitatea prin cîntece pure şi mythuri sacre".

Cum să interpretăm noi cei de astăzi toate aceste afirmaţii sau altele care s-ar putea cita din filosof ia greceascâ?

Zeller, celebrul istoric al filosofiei greceşti, a căutat o explicaţie faptului că Platon întrebuinţează mythuri în operele sale. După el, în scrierile platonice trebuiesc deosebite două aspecte. Pe de o parte, mythurile expnins caracterul religios şi poetic al filosofiei platonice. Pentru a da o formă poetica ideilor sale, Platon foloseşte tradiţiile şi credinţele populare şi ale misterele[1'] în care, sub vălul fabulei, el presimte un sens mai profund.[13] Pe de altă parte- există un alt aspect al mythului la el, şi anume acela de mijlocitor al exp^{rr} mării unor idei nu întotdeauna facile. Această formă mythică este, după i-'^{c}. ricul pe care-1 urmărim, în anumite cazuri o necesitate pentru măiestria >'
Platon, care este obligat să gîndească în imagini atunci cînd îi lipseşte „ conceptuală" *(der begriffliche Ausdruck).*
„Mythurile platonice — ţ^{0}^ Zeller — indică, într-un cuvînt, aproape totdeauna o lacună a cunoaş. ştiinţifice; ele apar în cazul cînd e nevoie de o expunere asupra unui şut»[1]

[10] Xenophanes, fr. 15 (în *Die Fragmente aer Vorsokratiker,* ed. H. Diels îngnj[1'-1] W. Kranz, 3 vol., ed. a IX-a, 1959- 1960). ^

[11] Xenophanes, fr. 23, *op. cit.* Unii cercetători au considerat acest fragment ca o contestaţie a politeisrmilui antropomorfic.

[12] Xenophanes, *Elegii,* fr. 1. j,

[13] Eduard Zeller, *Die Philosophic der Griechen,* II, l, p. 580, ed. a V-a (O. R. R[e'ıs]
î .erezie. *1922}.*

o care filosoful îl recunoaşte ca real, dar a cărui constatare ştiinţificS depăşeşte mijloacele lui." [14] ' ' NU vrem să discutăm în fondul ei opinia lui Zeller; vom remarca numai 4 dacă am accepta-o, cum problemele cele mai importante ale filosofici lui plâton, ca, de exemplu, cele din *Timaios* sau din *Republica,* sînt expuse jrintr-o mllltime de mythuri, ar rezulta că Plâton era în imposibilitate de fapt de a-şi expune fondul concepţiei lui prin idei. Concluzia, aşa formulată, ne apare inacceptabilă de la bun început.

O altă serie de istorici ai filosofici greceşti au văzut în mythos „o formă a vorbirii", utilizată din plin pînă în secolul al V-lea î.e.n., cînd va începe diso-lutia acestei forme de expresie a gîndirii.[15] Pentru Friedlănder, deja la Socrate, ilythosului i se opune Logosul, el este „istorie", în opoziţie cu explicaţia conceptuală, este predominanţa vechii istorii, tradiţia strămoşilor, folkior, poveşti de copii, fabule, purtînd pecetea lui *Pseudos* (falsului) din care nu lipseşte însă un conţinut de adevăr.[16] Acest autor a încercat să stabilească trei trepte *(Siufen)* ale mythos-ului în operele lui Plâton [17], forme care, deşi se întrepătrund, sînt totuşi uneori clar despărţite.[18] Pe prima treaptă mythos-ul s-ar afla la marginea lumii lui Socrate şi vrea să pătrundă în ea, dar, dominată de Logos, aceasta nu-1 poate accepta şi astfel apar diverse aporii. Pe treapta a doua, mythos-ul este însuşit chiar de Socrate, care-1 consideră ca un drum spre *eidos* (esenţă). Este vorba de mythurile despre Eros sau acelea despre destinul sufletelor după moarte, în sfîrşit, pe treapta a treia, de exeuiplu în *Phaidros,* Socrate însuşi este purtătorul de mythos, fiind cuprins de *mania* (delirul divin). Cu alte cuvinte, după Friedlănder, în lumea platonică mythos-ul are o poziţie bine stabilită. Schimbarea formei în care apare mythosul explică, după autorul citat, devenirea lui Plâton, sau, mai prudent ori mai just spus, devenirea operelor lui Plâton.[19] Vom reţine din analiza acestui autor constatarea pe care o face el, că mythul la Plâton are un loc necesar si nu «ste un joc, cum au afirmat unii cercetători, exploatînd un cuvînt al filosofului grec că mythul este o *paidiâ* (joc), într-adevăr, Plâton spune că dialogul *Ti^aios,* cai~e este, de fapt, în întregime un myth în mai multe părţi, nu este altceva decît o 7icu5ici *(paidiă).™*

Alţi interpreţi ai gîndirii antice greceşti au vrut să descifreze trecerea de la mentalitatea mythică la gîndirea pozitivă. Nici istoricul englez al filosofici greceşti, John Burnet, nu este străin de o astfel de interpretare, arancînd Dreagă ^manifestare a mentalităţii greceşti arhaice în întunericul „primiti-
lsmului", din care gîndirea ştiinţifică a luat naştere treptat ca o desprindere
^obscurantism. „Grecii nu au început să simtă nevoia pe care caută să o ^Kfacă filosofia naturii şi etica — scrie el — decît după falimentul concep-

[14] Ed. Zeller, *op. cit.,* p. 530-531.

Paul Friedlănder, *Plâton* l, cap. IX, *Mythos.*

[16] Paul Friedlănder, *op. cit.,* p. 183.

din 0 a L' Conturat, în *Ds platonicis my this* (Paris, 1395), a reunit la un Io: toite -pasajele 1»ytii f ereJe lui Plâton în care se vorbeşte de mythuri sau se eKpun asîinoaei p^estiri

ioc

Paul Friedlânder, *op. cit.,* p. 219. [19] *Idem,* p. 220.

^u. [20] *LtKm,* p.

-De lapt Plâton spune că dialogul *Timaios* este ustpio; tcai (pojvtfio; itnSlâ [n]°derat si cu răţiune".

ţiilor primitive despre lume şi al regulilor lor tradiţionale de viaţă." [21] Cauze u care au determinat această schimbare se datoresc lărgirii orizontului heller^ ca efect al extensiunii întreprinderilor maritime. Expansiunea grecească â dus la constatarea că monştrii şi alte fiinţe mythologice, de care vorbea *Od|'ş. seea,* situîndu-le în regiuni depărtate, nu existau; „cărările fără sfîrşit" "aje mărilor s-au dovedit astfel inexistente si lumea a căpătat un contur limitat! 22 în fond, Burnet crede că deşteptarea grecilor la o viaţă intelectuală veri. tabilă („ştiinţifică") s-a produs în Ionia, o dată cu apariţia lui Thales, Anaximandros, Anaximenes. în şcoala din Milet *„logos-ul* s-ar fi eliberat de nryth aşa cum solzii cad de pe ochii orbului" [23]. Dar nici această descriere istorica a naşterii ştiinţei, care, prin lumina ei, ar anihila întunericul trecutului, nu ne explică cum este posibil ca gîndirea grecească, ajunsă la apogeul ei prin Platon, să utilizeze încă mythurile, şi încă pe un registru atît de vast.

Jean-Pierre Vernant are o altă viziune asupra evoluţiei mentalităţii greceşti de la nivelul mythic la nivelul raţional.[24] El vede o legătură strînsă între apariţia cetăţii greceşti — *Polis* — şi a filosofici, între fenomenul unităţii greceşti numită *Polis* si gîndirea raţională el vede o solidaritate de origine, solidaritate între structurile sociale şi mentale proprii cetăţii greceşti. Şcoala din Milet nu a văzut născîndu-se *Raţiunea,* ci a construit *o Raţiune,* o primă formă de raţionalitate. Din ordinea „politică" (din *Polis)* s-a născut Raţiunea, care în esenţa ei este si ea socială. „Declinul mythului — scrie acest autor — datează din ziua cînd primii înţelepţi au pus în discuţie ordinea umană, au încercat să o definească în ea însăşi, să o traducă în formele accesibile inteligenţei, aplicîndu-i norma numărului şi a măsurii." *La raison grecque est fille de la cite* — „Raţiunea greacă este fiica cetăţii".

Nici această explicaţie nu aduce însă nici o lămurire în ceea ce priveşte natura mythului si a faptului că filosofii îl folosesc încă într-o *Polis* ajunsă ca organizare la apogeu şi al căror produs intelectual erau chiar ei.

Nu vom merge mai departe cu trecerea în revistă şi a altor cercetări, căci nu ar însemna decît să reluăm ideile deja examinate, cu mici variante. Ne vom opri numai la concepţia lui Cornford despre fenomenul grecesc,^atit în forma lui mythică cît şi în aceea filosofică.[25] Mai întîi el arată că s-a făcut o confuzie de termeni care nu au acelaşi conţinut; fizica lui Thales, Anaxi-mandros şi Anaximenes nu se bazează pe experiment şi observaţie, ci transpune, printr-o primă formă de abstractizare, reprezentări mythice şi rituale la nivelu unei gîndiri abstracte, într-o altă lucrare apărută postum, acest autor ajting[ea] la concluzia că între structurile filosofici lui Anaximandros, de exemplu, | acelea ale *Theogoniei* lui Hesiod există o corespondenţă punct cu p[un],..j Am putea postula deci o filiaţie directă între starea mythică intelectuala? aceea raţională. După Cornford, filosofii im fac decît să reia într-un [nm] ^ diferit ceea ce se găsea deja în mythuri. „în filosofic — scrie el — mythul e^

[21] John Burnet, *Early Greek Philosophy,* apud trad, franc, citată *L'Aurore de la f-'*
sophie grecque, p. 1.

[22] *Idem,* p. 16- 17.

[23] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensee chez Ies Grecs,* II, p. 95 (Franţois Maspero,

.i p 7 5 i'

[24] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensee grecoqiie,* p. 131 — 133 (PUF, Paris,

[25] Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy* (Arnold, Londra,

[26] F. M. Cornford, *Principium sapientiae,* p.

159—224 (Londra, 1952).

ationalizat»." [27] Acest paralelism dintre myth şi gîndirea raţională este
* lîcat de J.-P. Vernant astfel[28]: „în religie mythul exprimă un adevăr esen-
[6]- | el este cunoaştere autentică, model al realităţii, în gîndirea raţională,
• „ortul se inversează. Mythul nu mai este decît imaginea cunoaşterii auten-
f-ce si obiectul lui, *genesis,* o simplă imitaţie a modelului. Fiinţa imuabilă si
terna. Mythul defineşte atunci domeniul verosimilului, al credinţei, in opoziţie cu certitudinea ştiinţei".

Toate aceste interpretări de mai sus, pe care le-am redat în esenţa lor, nu ne lămuresc însă — trebuie să repetăm o dată mai mult — de ce, ajunsă la maturitatea ei, gîndirea grecească menţine în filosofic încă mythurile alături de schemele lor raţionale (cum zice Cornford). Devine astfel clar că modul de interpretare modern, atît de variat, nu ne oferă o explicaţie completă a naturii mythurilor, a esenţei lor, a rolului lor în gîndirea arhaică, cit şi în gîndirea raţională' din epoca marilor filosofi.

Pentru a putea ajunge la o înţelegere satisfăcătoare a mythului grecesc trebuie — cerinţa se impune de la sine faţă de rezultatele expuse mai sus — să urmărim o altă cale decît aceea pe care s-au angajat cercetările de care am vorbit. Pentru aceasta va trebui să vedem mai întîi ce vor să spună chiar gîn-ditorii greci cînd vorbesc de mythuri.

Xenophanes, pe care 1-am citat mai sus, afirmă, cum am văzut, că mythurile nu trebuiesc luate *â iu, lettre,* deşi zeii trebuie celebraţi „prin cintece pure şi mythuri sacre". Dincolo de perdeaua de imagini şi de idei, formată de un myth, se află o realitate care, aşa cum ne comunică el, depăşeşte formele şi conceptele condiţiei umane. Cu aceasta se vede că, începînd cel puţin din secolul al VI-lea î.e.n. (din epoca lui), mythurile nu mai puteau fi luate de gîndirea filosofică în sensul lor concret.

Treptat se disting două direcţii în interpretarea acestor forme mytho-logice. Una este aceea zisă „simbolică", numită astfel de către moderni, şi cealaltă „evhemeristă", mai puţin importantă, numită aşa după numele celui care a lansat această concepţie, mythograful Evhemer. Acesta a trăit în secolul al IV-lea şi al Ill-lea î.e.n. şi a scris lucrarea 'Ispd 'Avaypcupfj, tradusă de poetul latin Ennius şi citată de Lactanţiu sub titlul *Historia sacra.* Atît onginalul cît şi traducerea lui Ennius s-au pierdut, dar avem unele fragmente Ş[1] trimiteri la această lucrare, în operele unor autori posteriori, din care ne Putern^ da seama de ceea ce putea însemna evhemerismul. După concepţia cestui autor, şi care reprezintă un prim pas în secularizarea sacrului, unii superiori au fost divinizaţi şi transformaţi în zei, idee preluată, pro-
^e^la egipteni, care, după cum se ştie, au făcut din regii lor zei, ceea rnai tîrziu au făcut şi romanii cînd îşi consacrau suveranii prin *apoteoză,*
moartea lor. Dar să vedem ce ne spune Evhemer.[29]
Fiind trimis într-o
' Jsmne de către Kassandros, regele Macedoniei, a ajuns, în călătoriile sale, ^ na la limitele Arabiei, la Panara, capitala insulei Panchaia. Nu departe de

" *Op. cit.,* p. 187- 188.
~9 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensee chez Ies Grecs,* II, p. 105.
Vi . Fragmentul a fost redat de Diodorus Siculus (sec. I î.e.n.) în *Bibliotheca historica,* atît 5[1] urm. Menţionăm că nici una din denumirile citate nu este pomenită de vreun alt

acest oraş se afla un templu antic dedicat lui Zeus Triphylios, în sanctuarul căruia se găsea o coloană de aur avînd pe ea o serie de inscripţii, în caractere „panchaice", scrise chiar de Zeus însuşi. Evhemer face un rezumat al conţinutului acestor inscripţii, din care rezultă că zeii au fost de fapt regi. Primul rege pe tot pămîntul a fost Uranus, înmormîntat în oraşul Aulacia. Căsătorit cu Hestia, a avut doi fii, Titan şi Kronos, şi două fiice, Rhea şi Demeter. Kronos a avut cu Rhea doi copii, pe Zeus şi Hera, şi Theogonia lui Evhemer se continua astfel mai departe, cu unele deosebiri faţă de aceea a lui Hesiod.

Informaţiile oferite de Evhemer apăreau atît de fantastice contemporanilor lui, mai ales fiindcă insula şi localităţile menţionate de el erau total necunoscute, încît opoziţia cu care a fost primită lucrarea lui este foarte explicabilă. Sextus Empiricus[30] ne transmite că el a fost supranumit „ateul", şi că doctrina lui afirma existenţa unor oameni superiori, atît din punct de vedere fizic cît şi intelectual, într-o epocă anterioară oricărei civilizaţii. El descrie guvernămîntul din Panchaia ca un stat ideal de natură theocratică.

Teoria lui Evhemer nu a fost acceptată în epoca lui, dar a făcut o carieră neaşteptată, fiind luată în considerare de apologeţii creştini, care au utilizat-o împotriva politeismului păgîn.

Noi vom face aici numai două observaţii: mii întîi, nu posedăm d2cît fragmente din lucrarea lui Evhemer şi acelea parvenite prin traduceri şi interpretări, cele mai multe sigur subiective ; în al doilea rînd, doctrina evhemeristă ar putea căpăta dintr-o dată un alt înţeles, dacă ea ar fi legată de teoria ciclurilor, şi zeii ar fi oamenii care trăiau în epocile anterioare, poate chiar aceea de aur. . . Dar cum lucrarea lui Evhemer nu ne-a parvenit în întregime, nu sîntem îndreptăţiţi la o astfel de interpretare.

Să ne ocupăm acum de a doua linie veche de interpretare a mythurilor, aceea a exegezei alegorice.

Ideea că în mythurile homerice şi hesiodice se află un sens ascuns, care trebuie descifrat părăsind înţelesul *ad Utteram* al textului, este destul de veche. în modul acesta de a vedea lucrurile, focul este reprezentat de Apollon, Helios sau Hephaistos, apa de Poseidon şi Scamindru, luna de Artemis, aerul de Hera ş.a.m.d. Cînd este vorba de conflicte cosmice, care au loc între elementele fundamentale — apa, focul, aerul şi pămîntul — , atunci elementele sînt înlocuite cu numele zeităţilor ce le reprezintă. Acest fel de a interpreta lupta zeilor, *theomxchia* din Homer sau Hesiod, prin lupta elementelor, este foarte vechs şi Porphyrius[31] o atribuia lui Theagenes din Rhegium (secolul al VI-lea î.e.n.)-

Aparitia unei concepţii „simbolice" a poeziei lui Homer 'în secolul al VI-lea î.e.n. are o explicaţie. Autoritatea incontestabilă pînă atunci a autorului *Iliadei* şi *Odysseei* fusese zdruncinată de unele critici, cum sînt de exemplu cele ale lui Xenophanes şi Heraklit. Reinterpretarea lui Homer se impunea deci în contextul socio-cultural al epocii considerate.[32]

[30] Sextus Empiricus, *Adversus mzthemzticos,* IX, 17. fl

[31] Porphyrius, *Qiizestiones homiricae.* Această lucrare a fost publicata da Hsrffljn^ Schrader sub titlul *Porfihyrii Quaestionxm homiricarum ad Iliadem psrtimntium rsliq''''-''''* (Tuebner, Leipzig, 1880- *1SS2}.*

[33] Epoca (sec. al VI-lea î.e.n.) este fixată de către Porphyrius, citîniu-1 pcTheaJsn^' dar data este confirmată şi de alte texte. Tatian, filosof platoraciati (33;. al II-lei e.oy în cunoscuta lui lucrare *Discurs pitiiru greci* A6/og repoţ "EAAnvi; (apărută şi în trai. r o ' vorbeşte (cap. XXX) de Theagenes din Rhegium, primul care s-a o;upat de poezia lui . Acesta a fost contemporan cu Cambysss, H^rolot din Hilikarnassos

ş. a. care au trăit sec. al VI-lea î.e.n.

Plecînd de la unele expresii metaforice întrebuinţate chiar de Homer, corespunzătoare şi „etymologiei" numelor *(orthotes onomâton),* nu era greu c.ă se generalizeze această metodă; era nevoie, cum spune F. Buffiere, de puţin „spirit de sistem" [33]. Autorul citat subliniază faptul că această exegeză simbolică, începută prin Theagenes, va fi continuată pînă la sfîrşitul elenismului.

Să considerăm, pentru ilustrare, mythul celor patru elemente, în dialogul *Kratylos* [34], Socrate identifică numele zeiţei Hera, soţia lui Zeus, în greceşte "Hpa, cu termenul aep *(aer),* cuvînt care dacă *e* pronunţat de mai multe ori' la rînd redă tocmai numele zeiţei. El explică de asemenea, în acelaşi dialog [35], că Zeus, cauza vieţii, a fost denumit foarte potrivit, numele lui fiind de fapt o definiţie care reiese din cele două părţi componente (luate în acuzativ): Aia — prin care toate s-au făcut — şi Zfjva — cauza vieţii. Dar Zeus nu este numai cauza vieţii, el este etherul — at6f|p. Identificarea zeului suprem cu etherul se găseşte într-un vers din Euripide, aparţinînd unei scrieri pierdute, dar reţinut de Clemens din Alexandria[36], care-1 citează sub forma:

ZEUC; ecrtiv aî8f]p.

în condiţiile acestea, amorurile lui Zeus cu Hera pe muntele Ida capătă un alt sens. Descrierea acestora, mult prea realistă, a şocat pe mulţi scriitori antici, care au căutat încă de mult să găsească un alt sens acestei scene din *Iliada*[s1]. Explicaţia bazată pe identificarea acestor zei cu aerul şi etherul, şi care pare plauzibilă, trebuie să fie mult mai veche, dar ea apare cu dezvoltări amănunţite la Heraklit Retorul.[38] între alte interpretări, pe care acest exeget le dă alegoriilor homerice, este şi aceea care se referă la scena amintită. Astfel, pentru el, unirea celor doi zei înseamnă tocmai unirea aerului cu etherul, în punctul cel mai de sus, adică pe vîrful muntelui Ida.

Am vrut să dăm numai un exemplu din multiplele interpretări „alego" rice" pe care le face acest comentator textelor mythologice din epopeile homerice. Iată ce spune el, în general, despre modul obişnuit de a vedea în Homer numai textul literal[39]: „Dacă există ignoranţi care nu înţeleg limbajul alegoric al lui Homer, care nu au putut să pătrundă arcanele înţelepciunii lui [...], aceştia să se dea în lături din drumul nostru; dar noi, care ne-am sanctificat cu abluţiunile sacre, să mergem înainte luînd cele două poeme *[Iliada* şi *Odysseea]* drept ghid pe urmele sfîntului adevăr."

După cum subliniază Buffiere [w], Heraklit avea înaintea lui cinci secole de exegeză. El încheie, în med sistematic, un şir imens de exegeţi, făcînd o sinteză a tuturor interpretărilor dinaintea lui. într-adevăr, am văzut deja,

1 [33] Felix Buffiere, *Lcs Mythes ă'Hcmere tt la pinsee grccque,* p. 104 („Leş Belles Lettres",
Paris, 1973).

[34] Platon, *Kratylos,* 404 b-c.

[35] Platon, *op. cit.,* 396 b.

[sc] Clemens din Alexandria, *Stromata, V,*
440. [37] Hcmer, *Iliada,* cîntul XIV.

sa Heraklit Retorul (secolul I e.n.) este un scriitor care a lăsat o lucrare cunoscută
UD titlul *Heracliti quaeiticncs hcmtricae.* Nu se ştie cine era acest Heraklit; spre a-1 deosebi
?,[e] filosoful grec Heraklit, Buffiere 1-a supranumit „Retorul". A se vedea, pentru dezvoltări,
• Buliiere, *Leş Mythes d'Hcmere,* citată deja, şi pe care o urmăm şi noi în problema inter-

P*etării mythologiei homerice.

[s9] Heraklit Retorul, *op. cit.,* III. Cf. F. Buffiere, *op. cit.,* p. 68. [40] *Op. cit.,* p. 68.

prin versul citat din Euripide, că exegeza de tipul alegoric era deja cunoscută în secolul al V-lea î.e.n. Avem în acest sens şi un pasaj dintr-un dialog aţ lui Platon, care ne arată că exegeza alegorică era un lucru curent în vremea lui (sec. al V-lea şi al IV-lea î.e.n.). Vorbind despre educaţia copiilor în *Poli, teia,* un model al statului perfect, Platon scrie [41]: „A povesti că Hera a fost pusă în lanţuri de fiul ei, că Hephaistos a fost aruncat de tatăl său pentru că a vrut să apere pe mama sa împotriva loviturilor soţului ei, şi că zeii s-au dedat la tot felul de lupte imaginate de Homer, iată ce nu vom admite în republica noastră, fie că există sau nu o alegorie în aceste ficţiuni, *deoarece un copil mi este în stare să distingă ceea ce este alegoric de ceea ce nu este".* După cum se vede din acest text, Platon recunoaşte formal că existau, pe • vremea lui) interpretări alegorice ale scenelor mythologice din Homer. El nu se pronunţă asupra corectitudinii acestor exegeze, ci numai nu crede că ele pot fi înţelese de mintea unui copil.

Modul alegoric de a interpreta *Iliada* şi *Odysseea* au făcut din aceste epopei „Scripturile" greceşti care se învăţau pe dinafară. Cum afirmă Xeno-
|:phanes (sec. al VI-lea şi al V-lea î.e.n.), „toţi, de la început, 1-au învăţat pe Homer".[42] Homer a devenit astfel „omniştient", mythurile lui dînd loc la
, interpretări fizice, cosmogonice, astronomice, psihologice, în cărţile lui se căutau principiile de morală şi politice ale vieţii sociale şi ale sufletului nemu-
• xitor.

(: Să intrăm acum în analiza ideii de *mythos,* aşa cum apare ea în textele
filosofilor şi scriitorilor greci. Vom menţiona, în primul rînd, că pînă la Aris-
- tot el, care nu utilizează mythuri în expunerile sale, filosofii nu excluseseră
din construcţiile lor teoretice ideea de mythos, fie că-i dădeau o interpretare
. sau alta. Dar modalitatea mythologică a formulării unor concepţii filosofice
. rămîne valabilă şi după Stagirit, pînă la Plotin. Platon utilizează mythos-ul
ca o metodă explicativă. De altfel, aşa cum o spune A. Croiset[43], existau
• mai multe metode de prezentare a ideilor utilizate, pînă la Socrate. Sofiştii,
j de exemplu, se serveau, în timpul acestuia, de trei metode: *mythos-ul, expu*
nerea discursivă şi *comentariul poeţilor*. La acestea, Socrate a adăugat rigu-
'f roasa *demonstraţie dialectică.* Faptul că expunerea unei probleme printr-un s mythos era acceptată în mod general reiese din multe pasaje din operele '" lui Platon. Ne oprim la un singur exemplu, pe care-1 socotim suficient pentru ' ilustrarea celor afirmate, în dialogul *Protagoras,* Socrate pune celebrului sofist problema dacă se poate sau nu ca virtutea să fie un obiect de învăţa-" . tură. Protagoras, înainte de a-şi înfăţişa opiniile, îl întreabă pe Socrate i» ' ce fel ar voi să-şi prezinte răspunsul, „sub forma unui mythos sau sub formŞ unui discurs explicativ" [44]. Cum mulţi dintre auditori au răspuns să fe[ca] cum va vrea, el alege mythos-ul pentru a fi „mai agreabil". Această scena » arată că în timpul lui Socrate mythos-ul, ca metodă de prezentare a u[fl]f probleme şi a soluţiei ei, era o modalitate obişnuită în argumentarea filosofic[3]" ?' t

[41] Platon, *Republica,* 378 d-e,

-„ [42] Xenophanes, fr. 10 din *Satire.* Cf. John Burnet, *op. cit.,* p. 133.

[43] A. Croiset, *Notice* la trad, în limba franceză a dialogului

Protagoras de P'a („Leş Belles Lettres", Paris, 1941).

[44] Platon, *Protagoras,* 320 c.

Este bine să vedem ce însemna însă acest mythos în concepţia auto-•i$_{or}$ vechi. După Platon, mythos-ul îşi datoreşte utilitatea ignoranţei în [11] re ne găsim în ceea ce priveşte faptele autentice ale trecutului. [4a] *El* nu-i rdă $_{cara}$cterul „de a fi adevărat", ci numai pe acela „de a fi util". Dar f$_0$t în acelaşi dialog, Platon interzice să se spună, fără discernămînt, my-thos-uri copiilor pentru educaţia lor, cu toate că ele conţin şi unele adevăruri. [46] A.ceste afirmaţii au făcut pe Schleiermacher, traducătorul lui Platon în germană, să afirme că mythos-urile sînt numai „mijloace pedagogice". [47] Dar $_{O}$roblema nu poate fi redusă doar la un aspect al ei. Este de ajuns să se ia în considerare mythos-urile care nu pot avea un caracter pedagogic, cum sînt acelea eschatologice.

Pe de altă parte, alţi cercetători, cum este F. Buffiere, sprijinindu-se pe raţiuni de ordin psihologic, au văzut în mythos „o predilecţie a spiritului grec pentru enigmă şi mister, pentru tot ceea ce asigură trecerea de la vizibil la invizibil" [ts]. De altfel, prin însăşi definiţia lui, mythos-ul implică ideea de „două planuri", într-adevăr, iată o definiţie, citată chiar de Buffiere, care pare să confirme ideea aceasta: | *ivQoq sân* A-oyoc; x|/eo5f|i; eiKovl^cov âW|0eictv — „mythos este o vorbire neadevărată care figurează un adevăr" [49]. Cele două planuri apar vizibil: vorbirea neadevărată care are capacitatea de „a figura" *(eikonizon)* planul adevărului. Această idee pare să se confirme şi cu texte din Plotin şi alţi neoplatonicieni. Pentru Plotin, adevărul se oglindeşte în imaginea creată tot aşa precum statuia are legătură cu zeul pe care-1 reprezintă. [50] Şi iată un pasaj din Proclus, care arată pentru ce există acest raport: „Natura cînd produce imagini ale formelor imateriale şi spirituale, cînd presară lumea de aici cu imitaţii ale lumii superioare, reproduce indivizibilul prin divizibil, eternul prin temporal, cele inteligibile prin cele sensibile". [51]

Cele două planuri de care vorbeam apar mai bine definite în *Enneadele* lui Plotin; pentru el ideile trebuiesc eliberate de povestire şi readuse la expresia lor proprie. [52]

Asemenea consideraţii 1-au făcut pe H. Joly să creadă că există o poly-semie, că „există cuvinte sub cuvinte", aşa cum arată etymologiile lui Platon, Şi cum am văzut că arată şi mythos-urile. [63]

însuşi Aristotel, care nu foloseşte mythos-urile în lucrările lui, spune totuşi în *Metafizica :* „De aceea şi iubitorul de mythos-uri este oarecum un uosof, căci mythos-ul a fost născocit pe baza unor întîmplări minunate,

"[5] Platon, *Reptiblica,* 382 d.

[46] *Op. cit.,* 377 a.

[4'] F. E. D. Schleiermacher, *Platonische Werke* I, *Einleitung,* p. 45—52 (în *5* vol., 182S, prelucrată în 6 vol., 1S17—1827).

[48] F, Buffiere, *Leş Mythes d'Homere,* p. 32.

[4S>] Aelius Theon, *Progymnasmata* 3. Aceasta se găseşte în *Rhetores graeci,* II, publicată engel (Tuebner, Leipzig, 1854). Cf. F. Buffiere, *op. cit.,* p. 33.

[50] Plotin, *Enneade,* IV, 3.

[51] Proclus (Proklos), *In RempuUicam,* I, 77, 13. Trad, inedită de F. Buffiere, *op. cit.,*

^[time]^[e] cuvinte, *ta de noetâ diă ton aistheton* sînt traduse de F. Buffiere prin „cele

[u]ale prin sensibile". Noi le-am tradus aici prin „cele inteligibile prin cele sensibile".

[52] Plotin, *Enneade,* V, 8, 6- 12.

pentru explicarea lor" [S1]. De asemenea, vorbind în altă parte despre invenţia flautului de către Athena, el găseşte că cei vechi au imaginat acest myth'os în mod judicios — eCA.oyo<; *(eulogos).* [55]

Lăsind la o parte încă alte aspecte ale mythos-ului, vom mai pomeni numai de o singură latură a ideii generale pe care şi-o făceau cei vechi despre el, anums că forma lui poetică face ca transparenţa adevărului să fie mai atrăgătoare, sau cum redă Buffiere ideea filosofului platonician, Maxim din Tyr [86], „penumbra mythos-ului face adevărul mai frumos". După acest filosof, şi poeţii şi filosofii profesau aceeaşi doctrină, dar, dacă filosofii o exprimau direct, poeţii o enunţau în versuri. Pe cînd cei vechi, spunea el, aveau un suflet candid ca de copii, care cerea ca ideile să fie exprimate în versuri sau în imagini, modernii au smuls toate vălurile şi au făcut să apară o filosofic săracă, total goală, de ruşine, „fată de stradă oferită oricui" [57]. Simbolismul poetic face astfel mai frumoasă filosofia în opinia lui Maxim. Şi nu numai a lui, ci şi a altora, ca Strabo, Clement din Alexandria ş.a.

Acest punct de vedere, al punerii în relief a ideilor prin forma poetică, care ar apărea desigur foarte „literar" unui filosof al secolului al XX-lea, este în mod surprinzător adoptat şi de cel care a pus bazele raţionalismului modern, de Descartes, în unele din însemnările lui, acesta scrie[58]: *...sunt in nobis setnina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur mctgisque elucent* — ... „sînt în noi seminţe ale ştiinţei, ca într-o cremene [scîntei], pe care filosofii le scot prin raţionament, şi pe care poeţii, prin imaginaţia lor, le fac să scînteieze şi să strălucească mai mult". Această opinie, care se vede cită legătură are cu ceea ce spune Maxim din Tyr, se completează cu altă idee, exprimată de acelaşi filosof, şi anume că o doctrină trebuie înfăţişată cu rezervă, cu „pudoare", într-adevăr, Descartes spune[59]: *Scientia est velut mulier; quae, si pudica apud virum maneat, colitur; si communis fiat, vilescit* — „Ştiinţa este ca şi o femeie care, dacă rămîne pudică faţă de bărbaţi, este respectată, daca devine vulgară, este desconsiderată".

Identitatea de opinii a matematicianului Dsscartes cu acelea ale multor autori vechi ne îndreptăţeşte să considerăm că se pot găsi punţi de legătura pentru a ajunge la o înţelegere mai exactă a gîndirii greceşti.

*

Toată lumea este de acord în timpul nostru că mythos-ul nu mai fi privit ca o simplă „fabulă". El acoperă întotdeauna o modalitate de a

[54] Aristotel, *Metafizica,* I (A), 982 b.

[55] Aristotel, *Politica,* VIII, c. 6, 1341 b.

[58] Maxim din Tyr, filosof platonician din secolul al II-lea e.n., ne-a lăsat 41 în greceşte. Prima ediţie, însoţită de o traducere latină, apare la Leyda în 1614, datorita^ Daniel Heinsius. Aceste *Disertaţii* au fost traduse în franceză de Combes-Dounous (P;ir 1802).

[57] Maxim din Tyr, *Disertaţii,* XXVI, cap. II. A se vedea F. Buffiere, *op. cit.,* p. 43.

[58] *Cogitationes privatae,* în *Oeiivres de Descartes,* ed. Ch. Adam şi Paul Tannery, [vol]- ' ;
p. 217—218 (11 vol., Paris, 1897—1909). Pentru dezvoltări asupra acestui subiect, "' "^
articolul nostru *Descartes — sau îndoiala nesfîrşită,* din revista *Forum,* nr. 3 şi 4, 1981. Vezi ,

mai departe în volum *Cartea întîlnirilor admirabile.*

[59] *Cogitationes privatae,* în *Oeuvres de Descartes,* ed. Ch. Adam şi P. Tannery, vol.

realitatea. Sergiu Al-George precizează astfel această idee[60]: „Nimeni nu mai crede astăzi că gîndirea mitică diferă calitativ de gîndirea pozitivă, diferenţa fiind doar în modul în care a fost conceput obiectul gîndirii sale şi implicit relaţia dintre cele două planuri". Dar nici vechii greci nu au conceput mythosul cum' îl înţelegem noi astăzi.

Aristotel se ocupă şi el de sensul şi valoarea mythosului. Şi iată cum jl defineşte el [61] : „Mythos-ul este imitaţia unei acţiuni, căci numesc aici inylhcs sinteza unor acţiuni — cyuvetoiq TOOV Trpa^udtow". Acesta este sensul în care Stagiritul afirmă că principiul tragediei este mythos-ul — *'Ap %f* [. . .] 6 uuGot; Tfjţ ipaycoSiaţ. Prin urmare, el este văzut numai ca o „mimare", o „imitare" a realităţii, un procedeu care ne ajută să intuim ceea ce este imitat.

Acest sens de „redare" numai a realităţii îl găsim şi în *Timaios* [62] în legătură cu „naşterea lumii" : „Ne este suficient să acceptăm în această materie o poveste verosimilă".

"^ S-a speculat foarte mult asupra noţiunii de j^i}iricn<; *(mimesis)* — imitaţie la Platen şi Aristotel [6š]. Cuvîntul implică în el însuşi o idee de diminuare pentru mythos faţă de realitate. [64] Iată o remarcă în acest sens a lui J. P. Vernant : „Pentru a fi conformă cu schema mythică, «dublarea» realităţii de către filosofie, în model şi imagine, nu are mai puţin sensul une-i scăderi a valorii mythului redus la nivelul imaginii".

Termenul niur|mc; — *mimesis* — are înţelesul, pe lîngă acela men* ţionat de „imitaţie", şi pe acela de „reprezentare", „imagine", „portret". Aceleaşi sensuri sînt redate şi de verbul corespunzător uiusoum — „imit", „reprezint", „imit printr-o pantomimă". Prin urmare, prin natura ei însăşi, „imitarea" implică doi termeni: imitatorul şi imitatul. Dar ceea ce imită reprezintă „o imagine" diminuată a ceea ce este reprezentat.

Această concluzie ne face să citim în *mimesis* particula ||,*i (mi),* care ÎD greceşte introduce în cuvintele în care apare ideea de micşorare, de diminuare, cum găsim în termeni în care ea este rădăcină (Bailly) : Mi, cu ideea de diminuare *(mikros)* — mic *(mikrotes)* — micime *(mikryno)* — a micşora *(min$tho)* — a diminua *(meion)* — mai mic etc.

Cele două planuri existente în myth, de care am vorbit, apar mai vizibil . Pe de o parte, există planul unor acte, pe de alta, planul în care ele "[e] reflectă prin imitaţie, prin „diminuare".

Dar ce nevoie aveau grecii de *mimesis,* de a imita şi prin aceasta „a ttftinua" o scenă în care se săvîrşeau unele acte? Trebuie să conchidem

Sergiu Al-George, *Limbă şi eîndire în cultura indiană,* Ed. ştiinţifică si enciclopedică, i, 1976, p. 16.

[61] Aristotel, *Poetica,* H50 a. [68] Platou, *Timaios, 29* şi urm.

Vezi, de exemplu, lucrarea lui Georg Finsler, *Platen und die Aristotelische Poetik* 1900).

că era singura soluţie de a reprezenta anumite lucruri care se petreceau î zonă pentru ei reală, dar care nu puteau fi sesizate de puterile intelect$_{u}$J^{J} obişnuite ale omului, într-adevăr, zona existenţială pe care grecii o nurn$_{e}$ ' „divină" trebuia reflectată în planul existenţei sensibile, adică al acelei "

^

care erau familiarizaţi, şi această imagine reflectată era o „imitaţie", o palidă, într-un pasaj din *Republica,* Platon spune[65]: „Lucrurile multip (sensibile) se văd, dar nu se înţeleg, ideile se înţeleg, dar nu se văd". Ce seamnă oare aceasta? Că dacă am vrea să trecem de la planul inteligibil *(* ideilor) la planul sensibil (al lucrurilor) este ca şi cum am vrea să traduce nevăzutul în cele ce se văd, şi inteligibilul în cele ce nu se înţeleg. Lucrul acesta grecii 1-au încercat totuşi, fâcînd o transpunere, o corespondenţă, care ete_{0}$ *mimesis* şi prin aceasta o diminuare a ceea ce este reprezentat prin ceea ce îl reprezintă. Explicaţia este dată chiar de Platon. Geometrii, spune el, $_{se}$ servesc de unele figuri vizibile şi raţionează asupra lor, dar ei nu se gîndesc la aceste figuri, ci la altele cu care acestea seamănă. De exemplu, ei ratio nează asupra pătratului în sine (ca idee), asupra diagonalei pătratului în sine, si nu asupra diagonalei pătratului pe care-1 desenează. Şi acelaşi lucru pentrn toate figurile. Toate aceste figuri, pe care ei le modelează sau le desenează, care poartă umbre şi produc imagini în apă, ei le întrebuinţează ca şi cum ar fi tot imagini, pentru a ajunge să vadă obiectele de „dincolo" de ele care nu se văd decît prin gîndire. [66]

Mythos-urile sînt, astfel, o redare simbolică, stabilind o omologie dimi-nuanţă între o scenă petrecută pe un plan superior şi una corespunzătoare pe un plan inferior. Ele semnifică în planul existenţei sensibile realităţile inteligibile.

Este interpretarea la care se referă Dante cînd spune [67]: *Multa eita per lumen intellectuals vidit, quae sermone proprio nequivit exprimere* — „Căci multe se văd prin lumina intelectuală, care nu pot fi exprimate adecvat printr-o vorbire potrivită".

Acesta este, de altfel, şi sensul celebrului fragment din Heraklit ^ 'Ó avctL, 06 16 (JXXVTSÎOV sera 16 sv Ae^<poî<;, OUTS Xeysi ours icpuircsi, *ti*^{if}' orinaivsi — „Stăpînul al cărui oracol este la Delphi nu se arată şi "^{u} ^{s} ascunde, ci se manifestă prin semne". Verbul armaivco *(semaino),* P^{e},^{ca}l. 1-am tradus prin „se manifestă prin semne", are sensul de „a semnifica; Deci zeul de la Delphi (Apollon) se revelează prin „semnificaţii", prin semnificative". Acestea sînt „simbolurile" prin care divinul se face cativ în lumea sensibilă. Cele două planuri, între care se stabileşte sînt dar: planul ontologic şi planul semnificaţiilor simbolice.

Am ajuns astfel la ideea de simbol în filosofia greceasca. Cu sim^{b}° -,$_{r}$; ne întîlnim la tot pasul, iar în cazul mythos-ului ele sînt chiar un ^{e}.^{e}.ţ.;. component. Ca în toate problemele ce privesc gîndirea vechilor greci, Ş^{1} ^.:. de simbol a căpătat treptat un conţinut depărtat de sensul iniţial. Daca

[63] Platon, *Republica,* VI, 507 b. [68] Platon, *op. cit.,* VI, 510 d.
[67] Dante Alighieri, într-o scrisoare către Can Grande de la Scala.
[68] TTeraklit. fr. *93* (în Diels-Kranz, *Die Fragmente aer Vorsokratiher).*

un dicţionar contemporan, găsim că „simbol" înseamnă un semn, obiect, etc. care reprezintă sau evocă altceva decit ceea ce este în realitate, xplu, drapelul este un simbol al patriei. Cu alte cuvinte este vorba jjoi termeni care, printr-o convenţie, pot fi înlocuiţi unul prin altul. Aceşti j i termeni sînt la fel de cunoscuţi, dar, în mod metaforic, unul, de exemplu 'î .apelul, poate reprezenta sintetic şi întrucîtva poetic pe celălalt, în cazul ostru patria. Nu acesta era însă sensul simbolului la greci. Mai întîi „sim-hol" se sPune m greceşte aujapoXov *(symbolon)* de la cfutipdMco, cuvînt ompus cu sensul de „a arunca", „a pune" împreună. Specialiştii ne spun ă originea acestui cuvînt .este foarte depărtată şi că în Grecia primitivă, unde ospitalitatea juca un rol foarte însemnat, relaţia de prietenie stabilită nrin primirea unor oaspeţi se transmitea din tată în fiu. Pentru a menţine această legătură, mai ales cînd cei între care s-a stabilit o astfel de relaţie locuiau la distanţe considerabile, se transmitea un semn de recunoaştere, care se păstra în familiile respective şi se moştenea de către urmaşii lor. Pentru aceasta se rupea un obiect în două, fiecare parte luînd una din cele două jumătăţi. Pentru a se recunoaşte mai tîrziu vechea legătură stabilită, mai ales de către descendenţii celor două familii, se aşezau cele două bucăţi una lingă alta — cuupdcXio) — şi, dacă ele se potriveau, recunoaşterea era făcută. Vedem că şi aici, ca şi în cazul noţiunii moderne de simbol, legătura se face tot între doi termeni. Dar pe cînd ceea ce se numeşte „simbol" în timpul nostru operează între termeni la fel de bine cunoscuţi, în Antichitatea greacă numai unul dintre termenii *symbolon-ului* era cunoscut, cealaltă parte urmînd să fie *recunoscută.*

Simbolismul arhaic grecesc a fost considerat numai sub aspectul lui poetic şi metaforic, în accepţiile moderne ale acestor cuvinte, aşa că esenţa lui a trecut în umbră. Astfel, găsim la Buffiere [89] ideea că „simbolismul" este limbajul preferat al „primitivilor". Aceasta ar însemna că „primitivii", mai puţin „apţi" să conceptualizeze informaţiile recepţionate despre realitatea înconjurătoare, o exprimă, mai ales, în imagini, care apar astfel ca ..simboluri", cuprinzînd multe metafore poetice. Teoria aceasta a fost susţinută de mulţi cercetători, dintre care L. Levy-Bruhl[70] a aplicat-o şi a dezvol-ţat-o în cercetarea „mentalităţii primitive", iar Marcel Granet [71] a adoptat-o ln studiul structurii logice a gîndirii chineze. Dacă acceptăm însă în totali-tate acest punct de vedere, atunci nu mai putem explica „gîndirea cultă", a unui Platon de exemplu, care utilizează amplu simbolurile în scrierile sale. Să considerăm, în acest sens, simbolismul utilizat de Platon pentru a

Prezenta părţile sufletului omenesc, anume vouq *(nous)* — inteligenţa,

• **?? *(thymos)* — voinţa şi sTiiOnuia *(epithymia)* — dorinţa.

Reprezentarea ^bolică făcută de acest filosof printr-o imagine este bine cunoscută: sufletul u^e asemănat cu un „atelaj" înaripat, al cărui vizitiu ţine în hăţuri doi cai; ^ul din cai, foarte frumos ca rasă, ascultă fără să fie lovit, iar al doilea cal, al §reoi, are o natură tocmai contrară, este surd la îndemnurile vizitiului ascu*tâ decît de bici. [72] Lăsînd la o parte detaliile pe care le dă Platon a completa acest simbolism, vom spune că aici nu este vorba nici

[9] F. Buffiere, *op. cit.,* p. 52.

Lucien Levy-Bruhl, *Leş Fotictions mentalei dans Ies societes inferieures.*

Marcel Granet, *La Pensee chinoise.* [72] Platon, *Pkaidros, 246* a-

b şi 253 d-e.

Alethei a ...

de simple metafore poetice, nici de sugestii prin imagini; filosoful aplică concepţia lui despre ceea ce se petrece într-o zonă inaccesibilă în ^ normal, şi redă, prin omologie, corespondenţa care poate să o semnifi$_{ce}$^ cadrul şi limitele ei. După el, sufletul ar fi de origine „divină" şi a altădată acestei lumi, din care a căzut. Dar despre această zonă care a locuit sufletul înainte de „căderea" în condiţia umană, Platou în acelaşi dialog, că ea este „un loc supraceresc" „pe care pînă acurn un poet pămîntean nu 1-a cîntat cum se cuvine şi nici nu-1 va putea ci T vreodată. Căci el este [...] esenţa care există într-adevăr, fără culoare, f 3 ^ formă şi nepipăibilă, şi nu poate fi contemplată decît de inteligenţă." *n* [a]

Organizînd o schemă vizualizată, Platon înţelege deci să arunce un p$_{0}$i peste abisul dintre lumea inteligibilă şi cea sensibilă, căci între ele exist| legătură, pe care el o numea de „participaţie". Pe linia aceasta aparticipatiei inteligenţa omenească se poate ridica — pe o scară dialectică — pentru ca uneori să sesizeze inteligibilul.

O construcţie sau un scenariu alcătuit cu ajutorul simbolurilor consti tuie un *mythos.* Traducerea latină a acestui ctivînt este *fabula,* care are înţelesul de povestire, basm, piesă de teatru etc. Cuvîntul latin se trage de la verbul *fabulor-fabulari,* care înseamnă „a vorbi". Vom vedea însă căuuGog-ul grecesc, transliterat uneori *muthos,* vrea să spună şi altceva, într-adevăr, verbul corespunzător substantivului ja,u9oţ este nu6sco *(mytheo)* şi are sensul de a vorbi, a povesti, a conversa, ca şi corespondentul lui latin *fabulor.* Dar ei mai are două sensuri asupra cărora merită să ne oprim. Unul din acestea este „a anunţa" cînd este vorba de un oracol, şi în acest sens el este în legătură cu ideea de mister (în sensul antic grecesc al cuvîntului). Termenul *myste rion* — uu<ruf|piov — este tradus în mod obişnuit prin „mister", „secret", dar sensul lui este derivat din „misterele" greceşti, ceremonii la care, în fazele mai înalte, nu aveau acces decît cei mai calificaţi intelectual. Apropierea dintre *mî/thos* şi *mysterion* a fost făcută chiar de către comentatorii vechi, cum sînt, de exemplu, Heraklit Retorul, Proclus etc. „Mythuri si mystere sînt considerate — scrie Buffiere — [74], cel puţin în epoca neoplatonismului.

ca două drumuri paralele care conduc omul la divin, sau, dacă se pleacă Q[e] ia celălalt capăt al lanţului, ca două mijloace complementare utilizate de cu^[1]' nitate pentru a se revela sufletelor. Mythurile aduc această revelaţie îmbră cată în drame legendare, mysterele o prezintă sub forma de tablouri [vl1]-.

"^ Un al doilea sens al verbului *mytheo* (sau *mutheo)* este acela de^»[a]\

spune sieşi ceva", „a delibera în sine", adică în *tăcere,* în acest caz, *mytl*[l os'].
încetează să fie o „vorbire". Am trecut dintr-o dată, de la contactul cu ex^
tenta externă şi expunerea în expresii verbale, la planul interior, al conce ^
trării gîndirii asupra ei însăşi, în acest laborator interior al intelectului
face apropierea între cele două părţi ale symbolului şi în această stare se ob,
deci intuiţia intelectuală pură. ^

Aceste două sensuri, menţionate mai sus, s-au născut din leg[a] ^ termenului *mythos* cu *mysterion* si *tăcere.* Dar termenul *mysterion* — *[ra] p> terat şi *musterion* — cuprinde rădăcina *|K> (my),* care dă cuvintelor in

« Platou, *op. cit.* 247 c.
[M] F. Buffiere, *Leş Myfhes d'Homere,* p. 37.

are sensul de *„a* include ochii sau gura" (de unde în latineşte cuvîntul irf#[5])- ^at^ ° serie de cuvinte in care intră această rădăcină [T5]:

uu *(my)* — a se mişca, a schimba locul, a schimba
uuo> *(myo)* — a închide ochii sau gura
(my sis) — faptul de a închide ochii sau gura
(mystes) — iniţiat în mistere
(mysterion) — mister
u\3cfl\|/ *(myops)* — miop
etc.

Cum *mythos* şi *mysterion* sînt „două drumuri paralele" — de altfel vom face observaţia că uCSoţ conţine şi el particula UD *(my) —,* putem considera *£* si acest cuvînt implică, în conţinutul lui, ideea de „tăcere" şi „nevedere". jntr-adevăr, într-un *mythos* ca şi într-un *mysterion* se pot vedea lucruri cu mintea, adică trecînd peste imaginile prezentate de *mythos* şi se pot gîndi lucruri, adică nemaiexprimîndu-le.

Aceste idei concordă de altfel cu concepţia celor două cunoaşteri din lilosofia greacă veche: aceea directa, fără mediere conceptuală, şi aceea mediată, care este conceptuală şi verbală. *Mythos-ul* are astfel două funcţii: una de a vorbi, prezentînd un scenariu care se vede; alta de a face să se sesizeze ceea ce este dincolo de scenariu, adică dincolo de vorbire şi vedere.

Cînd s-a tradus în limbi latină uu)oţ prin *fabula* şi nuSo^oyeco prin *fabitlor,* nu s-a dat numai o incompletă înţelegere unor concepţii de care romanii erau străini, ci această traducere a marcat şi o treaptă intelectuală diferită de aceea moştenită din Grecia antică. Trecerea de la *mythos* la *fabula* i însemnat de fapt o schimbare de mentalitate: de la contemplaţia lucrurilor nevăzute şi inexprimabile s-a trecut la vorbirea despre ele, de la *mythos* s-a '•recut la *logos.* Această simplă schimbare terminologică, care ar putea apărea •nult prea inofensivă pentru a fi determinantă, a însemnat totuşi o delimi-^are netă între două epoci: una care tindea spre tăcere şi nevăzut, şi alta *e voia să vorbească despre tăcere şi nevăzut. După cum se va vedea însă, ^°sofii greci de mai tîrziu au păstrat totuşi legătura cu vechile tradiţii şi în j:enoada predominată de *logos,* şi nu le-au negat făţiş, chiar dacă le-au uti-'!2at mai puţin, cum ne vor confirma Platon şi Aristotel şi Plotin.

A vorbi se zice în greceşte Xsyew *(legein),* care are mai multe sensuri ale: 1) a adormi, a rămîne inactiv; *2)* a culege; 3) a vorbi. Aceste nu pot fi neglijate, dacă este vorba să urmărim firul lor pînă la a mentalitatea care le-a creat. *Legein* marchează deci faptul că u activitate rămîne inactivă; că prin faptul de a culege se poate ajunge e> ceea ce înseamnă că există o „triere" pe care limbajul o face pentru ui expresii verbale. Aşadar, am putea spune, vorbirea se efectuează . anumit nivel, care presupune alte niveluri intelectuale „adormite". | în acest caz se poate vorbi; altfel, după cum am văzut, avem „tăce-Şi „nevăzutul".

Îi0,^ Termenul *logos* are, la rîndul lui, două sensuri: cuvînt şi raţiune. Men-a°i că *logos* — cuvînt nu are niciodată sensul de parte gramaticală a

propoziţiei, ci de „vorbire", ceea ce este exprimat prin vorbire. Aceste r]0],. sensuri apar distincte la Heraklit. Mai întîi el declară că sufletul ar fi o scC teie din focul universal[76]; după aceea, că sufletul este nemuritor [77] (ceea , este caracteristic lucrurilor de „dincolo" de lumea sensibilă); şi apoi că s»fl' tului îi este propriu logosul. [7S] în sfîrşit, într-unul din fragmente, el spune[79]: „este înţelept să asculţi nu pe mine, ci *logos-ul* meu".

Din aceste fragmente şi din altele, rezultă că exista un *Logos* univer$_{sa}$ şi un *logos* particular, primul fiind însăşi divinitatea, iar al doilea, fii$_{nc}$j scînteie din focul divin care participă la acesta. [80] Aşadar, *logos-nl* era auzjt prin urmare el vorbea. După cum spune Calogero, Heraklit identifică *logos-^* pe care-1 socoteşte real şi adevărat, cu *logos-til* vorbit. [81] Această idee trebui reţinută dacă vrem să înţelegem mutaţia care s-a petrecut prin apariţia fl, sofiei greceşti, în modalitatea ei vorbită, care începe istoric de la Thales Pherekyde. Dintr-o modalitate de „a fi" ea se transformă în această epoci prin expansiunea gîndirii în planul vorbirii, într-un mod de „a spune", cate va deveni treptat predominant, cum, de altfel, unii filosofi moderni, ca Hei. degger, o şi definesc.

După cum a reieşit, credem, mj'thos-ul ca element fundamental al filo. sofării caracterizează o epocă în care gîndirea a încercat prin mijloace cânţi-tative, care se referă la spaţiu şi timp (totdeauna măsurabile), să reveleze o lume a calităţii, pe care o sesizează inteligenţa însăşi. O a doua etapă este epoca cuvîntului, a *logos-ului,* a raţiunii. Aristotel ne precizează aceasta idee în *Poetica*[82]*:* „Aparţine cugetării *[diănoia]* tot ceea ce trebuie stabili; prin vorbire *[logos]:* demonstraţia şi respingerea dovezii, trezirea emoţiilor ca mila, frica,, mînia şi toate cele de acelaşi fel, şi în plus meşteşugul de amar; sau micşora însemnătatea unui lucru".

în general cei care s-au ocupat, de *mythos* şi *logos* au stabilit reiaţi; interdependente între ele şi nu le-au studiat în autonomia lor; aşa face, df exemplu, Henri Joly, care vede între aceşti doi termeni o legătură esenţială ba mai mult îi identifică[83]: *myţkos* este *logos* scrie el. Dar după cum affl văzut, prin *logos,* înţeles ca raţiune sau cuvînt, nu se poate depăşi planul lucrurilor sensibile şi nici al gîndirii abstracte.

Trecerea de la ceea ce este „dincolo" la ceea ce este „aici", prin derarea filosofici ca un mod de a spune, a fost urmată de o altă etapă: riția filosofici scrise. Această problemă este expusă de Plafon în dial *Phaidros.* [84] El prezintă această chestiune prin relatarea unei legende a egif tene. Zeul Theut înfăţişează lui Thamos, regele Egiptului, arta scrisul* descoperită de el, care va fi „un remediu împotriva uitării şi ignorant[61]

[76] Diels-Kranz, *op. cit.,* fr. 22 A.
[77] *Ibidem.*
[78] *Op. cit.,* fr. 115.
[79] *Op. cit., h.* 50.
•£
[80] Cele două Zogos-uri au fost puse în evidenţă de Hegel în *Vorlesungen ttber die Gescn der Philosophie,* voi. I, Secţiunea I, D (Berlin, 1833).
[81] Guido Calogero, *Storia delict logica antica,* I, p. 45 (Laterza, Bari, 1967).
[82] Aristotel, *Poetica, l* 456 a.
[83] Henri Joly, *Le Renversement platonicien ,* p. 337.

•< în loc să primească elogii, Theut asistă la o critică neaşteptată a acestei î°sa perIiri. Iată ce-i spune regele: „ca părinte al literelor tu le atribui, cu ^tinir6' o eficacitate contrară aceleia pe care o au căci această cunoaştere Par juce uitarea în suflete, făcîndu-le să neglijeze memoria. Bizuindu-se pe va. re ei îşi vor reaminti lucrurile din afara lor, prin semne străine, nu dină-50 , 'prin lucrarea minţii lor; tu ai descoperit mijlocul nu pentru ţinerea de Ul"nte', °i pentru învăţarea pe de rost. Ceea ce tu vei procura discipolilor tăi ^L o închipuire că posedă ştiinţa, nu ştiinţa însăşi. Cînd vor fi citit mult Trâ o învăţătură sistematică, ei vor crede că pricep multe lucruri, deşi nu r fi, în general, decît nişte ignoranţi nesuferiţi, pentru că ei se vor crede fără să fie."

Scrierea a putut apare astfel ca un gînd mort, pe cind vorbirea are darul *AP* a da viaţă la ceea ce este proferat sau cîntat. De aceea Socrate încheie această discuţie din *Phaidros* prin următoarea declaraţie: „Astfel acela care crede că lasă în urma lui o artă consemnată într-o carte, ca şi acela care o citeşte crezînd că va scoate din ea un învăţămînt, dă dovadă de o mare simplitate de spirit". Că Platon avea această concepţie despre „cuvîntul" scris, reiese şi din alte pasaje din operele lui. Astfel, în *Scrisoarea a VH-a* el scrie 85: „Bineînţeles că nu există vreo lucrare de-a mea pe această temă [esenţa lucrurilor] şi nici nu va exista vreodată, căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învăţături, ci doar printr-o lungă experienţă a lucrului acestuia şi printr-o convieţuire cu el se poate întîmpla ca dintr-o dată, ţîşnind ca din foc, să se înalţe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrăneşte din ea însăşi".

Deosebirea dintre civilizaţia „auditivă" şi aceea „vizuală" a fost examinată sub multiple aspecte de Marshall McLuhan într-o lucrare care s-a bucurat de un succes deosebit, *Galaxia Gutenberg.* După acest autor din secolul nostru, asimilarea tehnologiei alfabetului fonetic îl transferă pe om din lumea magică a urechii în lumea indiferentă a văzului. Prin aceasta, înseşi procesele mentale ar fi afectate, iar perspectiva realităţii este total schimbată. 86 „Divorţul dintre poezie şi muzică s-a reflectat — scrie el — mai întîi în pagina tipă-nta." Sublinierea aceasta ne duce la o încheiere care, de altfel, ilustrează întreaga noastră analiză de pînă acum. Noi încercăm să înţelegem o lume "U'haică, care se articula cu realitatea înconjurătoare prin mijloace intelectuale Qirecte, printr-o lume a auzului şi a văzului, pe care am văzut tocmai că ftiythos-ul vrea să le depăşească. Nu numai atît, dar trecerea de la auz la ,3-z, de la sunet, care este mişcare, la scris, care este o imagine încremenită In plumbul paginii, denaturează şi deformează ceea ce se exprimă prin scriere, y^ucît este imposibil să facem să corespundă sunetul cu imaginea, succe-^uea cu simultaneitatea. Cu un termen matematic am putea spune că lumea " loră nu este „aplicabilă" în lumea imaginii, aşa cum o sferă nu poate fi "aP-icată" pe un plan, fără rupturi.

dar cele trei faze ale filosofici greceşti: faza în care *mytlsos-ul* a t şi care „explică" de ce în epoca aceea nu s-a scris nimic; faza

:-'fş, "" Pla"ton, *Scrisoarea a VH-a,* 341 c-d (trad, de C. Noica, în: Platon, *Dialoguri,* E. L. U.,

, e L-
Şi P- Năvodaru, cu un cuvînt înainte de Victor Ernest Maşek, Editura

Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (University of Toronto Press, 1962), trad. L- Şi P- Năvodaru, cu u din traci, rom., p. 324.

vorbirii, care duce la conceptualizări abstracte plecînd de la lumea sensibil, şi faza scrisă, cînd filosofia nu mai este o artă de a vedea, de a au$_{z}$j ^{a}: devine o „învăţare", pentru a nu se uita, a unor doctrine. Din punctul' $_{H}$' vedere al concepţiilor moderne, cele trei etape înseamnă un progres, deoe.$_{re}$ ^{e} gîndirea grecească părăseşte starea imaginaţiei şi a mythurilor şi se îndrean*-spre modalitatea raţională a intelectului. Dar vechii greci, chiar atunci $_{C}$În$_{n}$* au descoperit *logos-nl (sermo et ratio),* raţiunea, ceea ce avea să culnii$_{nez}$^{a} prin raţionamentul lui Aristotel, nu au depăşit, lăsîndu-1 în urmă, *mytJio^,,* după cum am văzut. Aristotel îşi exprimă el însuşi respectul pentru id$_{e}$jj' celor vechi ^{87}, „pentru că ceea ce este mai vechi este de asemenea mai verm rabil".

Metafizica, A, 3, 983 b şi l 074 b.

VII. Filosof ia grecească

Cicero (106—43 î.e.n.) ne spune [1] că, la început, preocupările „filosofice" aparţineau *înţelepciunii — sapientia* (în greceşte *sophia)* şi că numele acesta era întrebuinţat dintr-o antichitate foarte îndepărtată. Cunoaşterea lucrurilor divine şi umane, afirmă celebrul orator, a originii şi cauzelor a tot ce există, a primit de foarte mult timp acest nume foarte frumos. Se ştie de existenţa celor şapte înţelepţi recunoscuţi de greci, şi se mai ştie, scrie Cicero, că înaintea lor şi înaintea fondării Romei (753 î.e.n.), în timpul cînd au trăit Homer şi Lycurg, şi chiar în timpurile eroice, un Ulysse, un Nestor au fost înţelepţi — *sapientes.*

Tradiţia după care Atlas susţine cerul pe umerii săi, aceea care ne arată pe Prometheu legat de stînca Caucazului, care face constelaţii din Cepheu şi din soţia lui, din ginerele şi fiica lui, nu s-ar putea concepe, dacă aceste personaje nu ar fi posedat „cunoaşterea divină a corpurilor cereşti" — *cades-tii'.m divina cognitio.* [2] Mai tîrziu, spune el, toţi cei care se ocupau ca şi ei [c]u „studiul lucrurilor prin contemplaţie" — *rerum contemplatione studia* — [a]u purtat numele de înţelepţi. Cel care a făcut o cotitură folosind un termen [n]ou, diferit de acela de înţelepciune *(sophia),* anume acela de „iubitor de *sophia",* a fost Pythagora. 'Heracleides din Pont, un discipol al lui Platon, ^ fi povestit, după cum ne informează Cicero, în istoria pe care a scris-o -espre el, următoarea întîmplare. într-una din discuţiile pe teme savante pe care Pythagora le-a avut cu tiranul Leon al phliasienilor (sicionienilor), acesta, P-m de admiraţie, 1-a întrebat care era „arta" pe care o profesa. Pythagora ', [a] ^spuns „că nu posedă nici o ştiinţă, dar este filosof" — *artei-n quidem ^ ştire nullam şed esse philosophum.* [3] Surprins, tiranul i-a cerut explicaţii i-![S]?-[re] [ce] [smt] filosofii, şi prin ce diferă ei de ceilalţi oameni, iar Pythagora e[s]l[ias]P[uns] printr-o pildă. Cu ocazia jocurilor, într-o mare piaţă, Grecia întreagă r[a] ^ [reu]^[n]ită- Unii vin acolo pentru a cuceri gloria, iar alţii sînt atraşi de speţa cîştigurilor. Printre ei *se* găsesc însă şi oameni atraşi numai de dorinţa

Cicero, *Tiisculanorum Disputationtim libri quinjue,* V, 3.
'°?;o . Cicero adoptă aici uneia din interpretările stoice, care făceau din personajele rnytho-Ojtjj[6] [c]itate de el, Atlas, Prometheu, Cepheu, soţia acestuia, Cassiope, şi fiica lor, Andromaca, '.^[eui] [cu] întinse cunoştinţe astronomice. Heracleides din Pont (sec. al IV-lea î.e.n.), în lu-5ojl [a] '[u]i *De. incredibilibus,* face din Atlas „cel mai vechi astronom", care prezicea diversa fe-[ne] astronomice, din care cauză s-a făcut din el „suportul cerului". *Ibidem.*

de a vedea şi de a observa şi care sînt cei mai nobili dintre toţi. Aceasta aseamănă, spune el, cu ceea ce se întrmplă şi în viaţa noastră. După ieşim din oraş, pentru a ne duce la un tîrg frecventat, tot aşa am dintr-o viaţă anterioară şi am intra în viata prezentă. Ca si în piaţa, unii oameni se gîndesc numai la glorie, alţii la bani, iar un mic număr, conside-rînd tot restul drept nimic — *ceteris omnibus pro nihilo habitis* — se silesc să studieze natura. Aceştia sînt îndrăgostiţii de înţelepciune — *sapientiae stitdiosos appellare.* [4]

Din povestirea marelui orator roman, reprodusă după Heracleides din Pont, reţinem două lucruri: filosofii sînt *studioşi sapientiae* (studiază cu ardoare înţelepciunea); ei consideră toate valorile lumeşti drept nimic — *pro nihilo,*

Al doilea autor, din punct de vedere cronologic, care ne aduce la cunoştinţă acelaşi lucru, este profesorul roman de retorică Quintilianus (sec. I e.n.) Vorbind despre perfecţiunea umană, el spune că stoicii au afirmat ei înşişi că Zenon, Cleanthe şi Chrysippos nu au fost înţelepţi; ei au fost oameni'de mare respect, dar care nu au atins cel mai înalt grad de perfecţiune de care este capabilă natura omenească. Pentru acelaşi motiv nici Pythagora nu a vrut să fie numit înţelept *(sapi-entem),* ca înaintaşii săi, ci un îndrăgostit de înţelepciune — *studiosus sapientiae.* [5] Ouintilian se foloseşte de aceeaşi expresie ca şi Cicero, pentru a desemna pe filosof. Subliniem precizarea pe care o face retorul latin, că înţelept — *sapiens* — este acela care a atins cel mai înalt grad de perfecţiune de care este capabilă natura omenească.

Aceeaşi informaţie o mai găsim şi la autorul grec Diogenes Laertios (sec. al Ill-lea e.n.). Acesta, luînd informaţia din lucrarea *Despre femeia leşinată* a lui Heracleides din Pont, ne spune şi el ° că Pythagora a fost cel dinţii care a întrebuinţat termenul de „filosofic" şi s-a numit pe el însuşi filosof, afirmînd că nici un om nu este înţelept (oxxpog — *sophds),* ci numai zeul. „Filosofia se numea mai înainte — scrie Diogenes — înţelepciune — aoipia *(sopMa),* şi cel care o profesa era numit înţelept *(soplios),* pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecţiune sufletească; filosoi era însă iubitorul de înţelepciune."

Observăm că la Diogenes Laertios apare un lucru nou fată de cele spuse de Cicero şi Quintilianus, si anume afirmaţia lui Pythagora că el nu poate fi un *sophos* deoarece numai zeul este înţelept (în sensul grecesc al cuvmtului)'

Sursele cercetate pînă acum ne-au arătat că, în secolul al IV-lea i.e.B" Heracleides din Pont afirma că ideea de iubitor de *sophia (philosopkosj* fost forjată de Pythagora în secolul al VI-lea î.e.n. [7] Este interesant de **ţţ*[in] ^

[4] Cicero, *op. cit.,* V, 3.

[5] Quintilianus, *De institutions oratoria,* XII, 1. ,f

[6] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* I, 12. După cum se
sursa lui Diogenes Laertios este aceeaşi ca si a lui Cicero. fl,

[7] Unii cercetători au considerat că lucrarea *De incredibilibus* nu s-ar datora lui -
rleides. ci unui alt scriitor. Oricum ar fi, informaţia ne interesează şi nu autorul ei.

reeasi idee [8]: „Oamenii care iubesc înţelepciunea trebuie, cu adevărat, să f e în'curent cu o mulţime de lucruri", în acest text, aşa cum remarcă foarte hine Heidegger, nu apare propriu-zis cuvîntul *philosophia,* ci „iubitor de *otihto"*> d[e] înţelepciune [9]. Cuvintele din care este formată expresia respectivă par despărţite, avînd, spune Zeller, sensul de: [âvfip] (pvXwv TO cropov J-bărbat iubitor de aoepov. [10] Dar ce înseamnă aici *sophon?* Heidegger, care se străduieşte să găsească o interpretare verosimilă a acestui pasaj, [s]prijinindu-se pe însuşi modul de a gîndi al lui Heraklit, ne spune că este foarte areu de ştiut. Traducerile făcute pînă la Heidegger au interpretat expresia ca echivalentă cu *philosophia,* ceea ce nu este exact. Chiar şi în textele citate [ffl]ai înainte din Cicero, Quintilianus, Diogenes Laertios, se vorbeşte tot de iubitor de *sophia.*

Să revenim însă la *sophon,* aşa cum îl găsim în fragmentul herakleitic. Cuvîntul crocpog este şi substantiv, şi adjectiv, în cazul de faţă, *sophos* poate fi luat şi într-un fel şi în altul. Putem traduce expresia *philon to sophon* prin „iubitor de ceea ce este înţelept" sau prin „care iubeşte pe înţelept". Aceasta ne arată că nu este vorba de „filosofic", în sensul cum înţelegem noi astăzi cuvîntul, şi nici cum era înţeles de Aristotel, de stoici sau de alţi gînditori greci posteriori.

Cuvintele compuse qn^oc7O(peîv — „a filosofa" şi (pvXocoşla — *philosophia* apar pentru prima dată la Herodot în secolul al V-lea î.e.n. în *Istoriile* lui, Cresus îi spune lui Solon [u] că el a învăţat să filosofeze, iar în altă parte istoricul grec foloseşte chiar cuvîntul *philosophia,* desemnînd însă prin el cunoaşterea astrelor. [12]

De asemenea verbul qnX,o00(peîv — „a filosofa" — apare şi într-un pasaj din celebra lucrare *Războiul peloponeziac* a lui Thukydides (sec. al V-lea î.e.n.). [13]

Cuvîntul desemnează mai întîi orice activitate intelectuală. Mai tîrziu, in timpul lui Socrate, şi apoi al lui Platon şi Aristotel, şi după ei la ceilalţi filosofi, termenul *philosophia* capătă semnificaţii diverse, în legătură cu ceea ce am numi astăzi ontologie, teoria cunoaşterii, ethică, fizică (ştiinţa naturii) etc.

După cum am văzut, la început nu exista *philosophia,* ci *sophia.* La eraklit expresia *philon to sophon* înseamnă numai „care iubeşte pe *sophon",* ••Prieten al *sophos-ului".* Heidegger, în lucrarea deja citată [14]', arată că aşa jun. s-au format şi alte cuvinte, ca (piXdpyupoţ *(phildrgyros)* — iubitor de gmt, tot astfel, din combinaţia cu <piX,eîv şi cocpia se obţine qn>.ocro<pia — *H[l]^,°£[hia];* [ceea ce] este adevărat, numai că Heraklit nu obţine *philosophia,* . *fnilon to sophon* — „iubitor de *sophon".* Ceea ce apare pentru prima dată [e]*presia citată este verbul *philein* în legătură cu *sophon.* Verbul *phileîn*

*Diels-Kranz, *op. cit.,* fr. 35. [io][9] Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophic?,* trad, franc., p. 24.
Eduard Zeller, *Die Philosophic der Griechen,* I, 1, p. 2.
Herodot, *Istorii,* I, 30. [is] *Ibidem,* I, 50.
Thukydides, *Războiul peloponeziac,* II, *40.*
Martin Heideeeer. *ot>. c.it* trarl franr- n *7.4.*

înseamnă, în primul rînd, a iubi cu prietenie pe cineva. Plecînd de la sens s-a tradus *philon to sophon* prin „iubitor de ceea ce este înţelept" şi extinzîndu-1 prin contaminare cu sensul pe care-1 are *philosophia* mai' t s-a redat prin „iubitor de înţelepciune". Este însă sigur că Heraklit nu s. gîndit la acest sens, fiindcă în cazul acesta ar fi utilizat direct cuvîntul [5] si *sophos* care apar chiar în epopeile homerice. Aşadar, deşi într-o aproximare traducerea nu este greşită, trebuie să găsim înţelesul cel potrivit al lui *philein,* care să poată lumina afirmaţia Ephesianului.

Verbul *philein* are mai multe accepţii, dintre care noi vom aici pe acelea care ni se pare că ne vor fi de ajutor în lămurirea acestei n, bleme. Iată aceste sensuri: „a primi cu plăcere", „a agrea", „a căuta", a urmări", „a face ceva după cutumă" etc. în acest caz *philon to sophon* devine[1] „cel care urmăreşte ceea ce este înţelept". Această traducere este compati! bilă cu restul fragmentului, care în întregime sună acum aşa: „Oamenii care urmăresc cu dragoste ceea ce este înţelept trebuie să ştie multe lucruri", Aceasta este traducerea ce ni se pare cea mai apropiată de intenţia lui Heraklit şi mai ales de faptul că la data aceea nu exista nici înţelesul de filosofic, nici termenul propriu-zis. Ce exista pe atunci? Existau, cum ştim, *sophiaş. sophos* — ceea ce astăzi se traduce prin „înţelepciune" şi „înţelept". Să considerăm deci aceşti termeni în Grecia antică.

Afirmaţia lui Cicero sau a lui Diogenes Laertios că la început filosofia se numea *sophia* — *sapientia,* şi că termenul a fost introdus de Pythagora, nu şochează astăzi pe nimeni, ea intrînd normal în mentalitatea noastră. Singura discuţie care se poate naşte aici este dacă informaţia ne este transmisi cu adevărat de Heracleides din Pont sau nu. Şi, într-adevăr, discuţiile care s-au purtat s-au îndreptat mai cu seamă în direcţia aceasta. Dar în textil lui Diogenes Laertios mai este un pasaj care nu a fost luat în considerare sau discutat, fiind aprioric respins de modul nostru de a concepe istoria? evoluţia intelectuală a omenirii. Noi sîntem însă de părere că nu putem cit textele celor antici cu ajutorul unei „grile", aşa cum se citesc unele text cifrate, pentru a rămîne numai cuvintele care alcătuiesc textul dorit. Abat donînd o parte din text, ne privăm de sensul integral al celor ce citim, ş-în felul acesta, îi amputăm înţelesul, care nu poate fi desprins de mentalita'e" epocii.

Iată dar ce spune Diogenes în introducerea la *Vieţile si doctrinele /*^ *sofilor* [15]: „Unii autori afirmă că studiul filosofici a început la pop°|,' străine. Ei susţin că .perşii au avut pe magi, babilonienii şi asirienii pe *&* şi indienii pe gimnosofişti[16], iar celţii şi gallii pe aşa-numiţii druizi sau *&* notheoi [17], după cum afirmă Aristotel în lucrarea *Despre magie* [18] si *s°* în cartea a douăzeci şi treia, a scrierii sale *Succesiunile filosofilor.* De asern[6] ei spun că Mochos a fost fenician, Zamolxis, trac, iar Atlas, libian. Egip jl. •cred că Hephaistos a fost fiul lui Neilos, că el a început filosofia, reprezent ;. ei de frunte fiind preoţii şi profeţii". Hephaistos, afirmă Diogenes mai aep-

[13] Diogenes Laertios, *op. cit.,* I, 1. ' ' ' ' . ' d*'6'

[16] Gimnosofişti = înţelepţi care umblă goi. Cf. explicaţiile la această lucrare Aram Frenkian. , ruo?'

[17] Preoţii (venerabili ca zeii) la celţi şi gali. Cf. Aram Frenkian. (Note la ^

fj trăit înainte de Alexandru Macedon cu patruzeci şi opt de mii opt sute ar cj si trei de ani, în care timp au avut loc trei sute şaptezeci şi trei de
e de soare şi opt sute treizeci şi două de lună. [19]
problema însă dacă filosofia greacă a suferit îndepărtate influenţe de la Iţe popoare (indieni sau egipteni) a fost dezbătută şi nu s-a putut rezolva t mod definitiv pînă acum. [20]

[1] în afară de textul citat mai sus, mai este un pasaj care nu este luat în consideraţie.

După cum s-a văzut, Pythagora spune că numai zeul este *sophos,* el "nsă nu poate viza atît de departe, ci se socoteşte numai un iubitor de *sopkia.*

Heraklit o spune şi mai direct într-un alt fragment care ni s-a păstrat [21]:

Unul, singur înţeleptul *(sophos),* nu vrea şi totuşi vrea să fie numit cu numele de
Zeus".

Sophos şi *theos* (zeu) sînt dar doi termeni legaţi strîns între ei. De-a lungul filosofici greceşti îi găsim mereu împreună. Lăsînd la o parte alte documente, vom cita numai din Platon, care în mai multe rînduri insistă că numai zeul este *sophos.* în *Apologia,* Socrate afirmă în faţa tribunalului că „înţelept cu adevărat este numai zeul" [22]; în *Symposion* ni se spune că „nimeni dintre zei nu filosofează, nici unul dintre ei nu năzuieşte să devină înţelept, fiecare şi este"[23]; în *Phaidros*[24] Socrate spune că „numele de înţelept *(sophos)* mi se pare excesiv şi potrivit numai pentru un zeu".

Sophia nu este aşadar „filosofie", nu este o speculaţie de idei. Ea nu este o „concepţie", un sistem de concepte, sau, cum spunem noi astăzi, o „teorie" despre zei, oameni sau natură. Aceasta o spune Platon, dar o spune si Pythagora, după cum am văzut, tiranului Leon, că el nu cunoaşte nici o „ştiinţă" — *artem quidam se scire nullam* —, este numai „un prieten, al *sophiei"* [25].

Şi iată un alt exemplu din care reiese acelaşi lucru. Socrate, vorbind despre educaţia lacedemoniană, spune[28]: „Dragostea de înţelepciune *(sopkia)* fste mai veche şi mai răspîndită în Creta şi în Lacedemonia decît în oricare Sita parte a Greciei, şi acolo există cei mai mulţi *sophistai* [27]. Dar aceste popoare ¥ ascund superioritatea şi o neagă pentru a nu lăsa să se vadă că ei sînt dintre

Ptah T ^ePnaistos' zeul *Siec* al focului şi al metalului, a fost asimilat de greci zeului egiptean Clj ,,' eea de a pune pe seama unui zeu o întreagă învăţătură se regăseşte şi în legătură 2ei), ,errnes Trismegistul („de trei ori cel mai mare"), nume prin care grecii desemnau pe daCjt Un ar Term t, Thoth sau Thot al egiptenilor. Şi Hermes si Thoth erau *psychopompi* — con-rege °r" sufletelor după moarte. Hermes Trismegistul a fost considerat ca un foarte vechi h num„^Siptului, descoperitor al tuturor ştiinţelor, pe care el le-ar fi încredinţat unor scrieri Purtat • enorm- Vechile scrieri, după unii autori 20 000, după alţii 36 500 erau aduse si dsSCris ln tir«pul ceremoniilor. Clement din Alexandria (sec. al II-lea şi al Hl-lea e.n.) a -ste *pa°* aserne nea procesiune. Dintre cărţile lui au ajuns la noi cîteva, dintre care principala - ilor *%nander (Pimander* — păstorul), dialog care tratează despre puterea şi înţelepciunea
' 20 Pre na-tura lucrurilor şi creaţia lumii.

~': ?i *co t* ller' ™ *Die Philos°Phie ăer Griechen,* I, l, p. 21-53, examinează aceste opinii
<Po'are] •De altfel- grecii înşişi, constată Zeller, erau înclinaţi de timpuriu să atribuie
n ^ orientale o contribuţie]a naşterea filosofici în Grecia
23 Diels-Kranz, fr. 32.
23 :flaton, *Apologia lui Socrate, 23* a.
2l —", *Symposion, 204. a*
era totuşi citat în vechime printre înţelepţi. Platon, *Protagoras, 342* b. •La început *sophos* şi *sophistes* aveau acelaşi

greci cei mai cunoscători ai *sophiei."* Iar după ce dă exemple, citind de la templul din Delphi, pentru a arăta laconismul so^Ms-ului, Socrate co^ chide printr-o afirmaţie pe care noi o socotim esenţială pentru înţelegere^ problemei pe care o urmărim: „Pentru ce spun aceste lucruri? *Pentru C£ acesta era în vechime caracterul filosofiei : o conciziune laconica* — Ppa.xuta>yin •ut AaKOWKir)." [28] Dacă adăugăm la aceasta şi gîndullui Heraklit voov £%ew oi) 8v8d0Ksi — „Multă ştiinţă nu instruieşte inteligenţa" atunci putem conchide că *sophia* nu era nici *polymathia,* nici erudiţie 'şi nu era nici ştiinţă, în aceste condiţii, nici *philo-sophos* nu poate însemna la origi, nea lui „iubitor de ştiinţă", „iubitor de cunoaştere". El este un iubitor de *sophân,* un prieten al *sophiei,* dar nu în sensul acordat termenului acestuia în epoca tardivă a filosofiei greceşti, ci numai în sensul vechi, cînd „numai zeul era *sophos". Sophos-ul,* chiar într-o fază tardivă, în Creta sau în Lacedemonia, era un „laconic", adică vorbea în aforisme laconice. Aceasta ne duce imediat cu gîndul la *mythos,* pe care 1-am interpretat ca avînd în cuprinsul lui şi sensul de tăcere. Perioada *sophâs-ului* ar putea fi deci perioada *mythos-ului,* adică aceea pe care o exprimă Heraklit, că „zeul de la Delphi nu se arată şi nu se ascunde, dar se face prezent prin semne". După aceea *sophos-uL* se exprimă lapidar, începe să vorbească. Logos-ul lui Heraklit vorbeşte. Şi, în sfîrşit, *logos-ul* vorbit ajunge să fie scris şi de aici dezvoltarea fără limite a *filo-sophiei.* Aşa cum reiese din analiza asupra realităţilor greceşti, cele trei etape parcurse de inteligenţa omenească le-am putea formula astfel:

Sophia — \iWoq *(mythos* — tăcere,)
philo-sophia — Xoyoq *(logos* — vorbirej
filosofiei ca ştiinţă — ypdpeiv *(grăphein* — scrierej

Etapele de care am vorbit mai sus ne arată că *sophia* era încă urmărită de greci, chiar în faza cînd ajunsese a fi doar o „iubire de *sophia".* într-ade-văr, după cum se va vedea mai departe, chiar filosofii de mai tirziu — prac-ticînd *philosophia* — urmăreau de fapt tot o apropiere de *sophia,* adică de idealul ultim al gîndirii greceşti, acela de-a realiza Fiinţa.

Să considerăm acest termen după construcţia lui etymologică: EaTt *(sap)* — a avea gust, savoare

1. cracpfţi; *(saphes),* clar, manifest,
i* odwpa *(sâpha),* în mod clar,
f cracpfîx; *(saphos),* în mod clar.
2. aocpoi; *(sophos),* înţelept,
;.'- aocpia *(sophia),* înţelepciune,
f CTO(pl£ra *(sophizo),* a fi înţelept
1 etc.

' Compuse: qn^crocpia *(philosophia),* filosofie, qnX6cro<po<; *(philosophos),* filosof. , *e*

La cuvîntul cyocpoţ, dicţionarul Bailly, menţionînd rădăcina _crarc, j— legătura cu latīnescul *sapere, sapiens.* Verbul *sapere* are şi el aceleaşi i-, ^ date de rădăcina *sap:* a avea savoare şi a fi înţelept, iar adjectivul *sap[1]'* < are sensul de inteligent, înţelept. Desigur ideea pe care şi-o făceau [rol]°[ealj] despre înţelept, de om plin de virtuţi, era alta decît aceea pe care o ^ grecii despre *sophos.*

[28] **Platon, *op. cit.,* 343 b.**

Iată ce spune Karl Marx[30] în acest sens: „Noi îl trimitem, printre • la Diog[enes] Laertios, de la care va afla că nu stoicul este înţeleptul rea ^ înţeleptul, *sophos,* nu este decît stoicul idealizat; el va afla de asemen *Cl bhbs* apare nu numai sub chipul stoicului, ci se întîlneşte deopotrivă fflcureici, la neoacademicieni şi la sceptici, în genere, *sophos* este prima tlsare sub care se prezintă filosoful grec; el apare mitologic în cei şapte lepti, practic în Socrate şi ca ideal la stoici, epicureici, neoacademick sceptici- Fiecare dintre aceste şcoli are, firește, un crocpoc; propriu." ' aceste sensuri sînt legate însă între ele de ideea de inteligenţă, înţelept, lepciune, de claritate, de a vedea clar, de lumină. Ştim că Aristotel vor despre intelectul activ ca fiind „asemenea luminii" (olov TO cproţ) iar „ese n5oţ, în forma arhaică *veidos,* este înrudită cu sanscritul *vidia,* a vedea d strălucitor la vedere. *Sophos* şi *sophia* au, aşadar, o legătură cu lumin explicaţie putem da acestei surprinzătoare relaţii? Să vedem ce ne spu acest sens un comentator vechi, David Armeanul, care îşi pune chiar eh nea *etymologiei* cuvîntului *sophos.* Iată textul[31]: „Mai mult încă, şi num< înţelepciune ar trebui de fapt să fie derivat de la lucrurile divine, dec se'spune înţelepciune *(sophia)* pentru cea care este păstrătoare *(saoph ousa),* adică păstrătoare a luminii *(e to phos sozousa).* Căci cele divine, imateriale şi incapabile de contrarii, păstrează lumina ce le este propr timp ce lucrurile materiale, în speţă cele ce sînt capabile de contrari păstrează lumina ce le este proprie, ci o întunecă prin contrarii."

Din textul citat reiese clar sensul de lumină (prâţ *(phos),* pe care ai îl leagă de termenul ctxpoc;, evocat de altfel de acest cuvînt.[32]

0 serie de tradiţii şi de afirmaţii ale scriitorilor greci ne-ar putea con
această apropiere care se făcea.

Heidegger, analizînd fragmentul lui Heraklit, *philon to sophon,* d« am vorbit mai înainte, găseşte că verbul *phileîn* are aici sensul de „a se pia", a se armoniza cu *sophon:* „Această *harmonia* — spune el — este c< caracterizează verbul *phileîn,* aşa cum îl gîndeşte Heraklit, ceea ce e iubi." [33] Dacă acceptăm şi noi acest sens de „apropiere" al verbului *p)* atunci, ţinînd seama de cele de mai sus, expresia citată ar putea fi tr „apropiere de lumină".

A reieşit, credem, că lumina era legată de înţelepciune, iar legt arată că zeiţa înţelepciunii era Athena, cea născută „complet înan ~~ din capul lui Zeus. în dialogul *Kratylos,* Platon dă în întregime int tarea *„etymologică"* a numelui obişnuit al acestei zeiţe, de Pallas Ath ^ă precizăm mai întîi că na^âţ *(pallâs),* ca nume comun, se trage de la (

[30] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere,* voi. III, ed. a Il-a, Bucureşti, Edit. Politico

[1] David Armeanul, *Introducere în filosofic,* trad, rom., p. 59 — 60. *p^.j* [32] Constantin Daniel închină un capitol cercetării etimologice a originii cir; *Wosophia* în lucrarea sa *Orientalia Mirabilia* (Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, ÎQ ?TOl pomeneşte o serie de ipoteze care s-au făcut pentru a găsi originea acestui a *te limbi, cum ar fi ebraica, feniciană, egipteana. D-sa înclină spre originea eg; ,jin erill enului *sophos* şi deci a *philosophiei.* Din expunerea sa, noi am reţinut mai a] etirnologiile discutate, şi anume provenienţa posibilă de la verbul fenician, ebraic şi a care are sensul de „el a văzut", „el a privit", „el a observat" cu participiu

1 având sensul de „profet, văzător", învecinat cu acela de înţelept.

[33] Martin Heidegger, *op. cit.,* p. *24.*

[34] Platon, *Kratylos,* 406 d-e, 407 a-b.

T

tul *nâKkaţ, (pâllax),* care înseamnă un tînăr sau o tînără fată. Pallas Athena vrea să însemne astfel, într-un sens imediat, „fecioara Athena". Socrate crede însă că acest nume vine de la „dansul în arme": „Căci faptul — spune el - de a se înălţa singur sau de a sălta ceva, fie în sus de la pâmînt, fie apucin^ •cu mîinile — acţiuni care se exprimă prin verbele *pâllein* şi *pdllesthai* -— }n, seamnă de fapt a face pe cineva să danseze *(orheîn)* şi a dansa *(orheîsthai)*"^ De aici s-ar trage numele *Pallas.* Pentru celălalt 'nume, Athena, Socrate apelează la autoritatea celor vechi, după care s-au luat si cunoscătorii lui Homer contemporani cu marele athenian, care spun că „ar fi redat prin Athena însuşi cugetul şi gîndirea". „Ba chiar mai mult — adaugă Socrate — cel care i-a dat numele pare să se fi gîndit că acesta înseamnă *gîndire a divinităţii (theou noesin),* ca şi cum ar fi spus că ea este *cuget divin (ha theonoa),* folosindu-se de *a* potrivit unui dialect străin în loc de *e,* şi eliminînd pe *i* şi pe s. Sau poate nici aşa, ci pur şi simplu pentru că ea ar *gîndi cele divine (ta theîa noofises)* altfel decît ceilalţi, de aceea a numit-o *Theonoe (inteligenţa divină).* De asemenea, nimic nu ne împiedică să spunem că el a vrut să o numească pe zeiţa aceasta *Ethonoe,* ca fiind vorba de *inteligenţă în ceea ce priveşte datina (Un en to eihd noesin).* S-a ajuns apoi, schimbînd cîte ceva, pentru înfrumuseţare, la numele de *Athenâa."* [35]

Să strîngem şi să privim mai de-aproape ideile acestea. Athena este zeiţa-fecioara, adică pură; ea reprezintă gîndirea divină şi este născută înarmată pentru că „gîndirea pură" este o luptă continuă. *Sophia,* fiind reprezentată de Pallas Athena, are, prin urmare, toate atributele zeiţei.

Mai rămîne un singur caracter care nu a reieşit din analiza făcută de Platon, acela de lumină. Dar şi acesta apare dintr-o altă tradiţie, şi anume, sărbătorile închinate Athenei şi numite IIava9r\vaia *(Panathenaia)* — „Sărbătorile Panatheneene". Aceste sărbători aveau o vechime foarte mare, si ar fi fost create, după cronica din Păros, de regele Erichthonios, cu 730 de ani înainte de prima *Olympiadă,* pentru a sărbători victoria Athenei asupra gigantului Aster. Theseu, fondatorul unităţii Atticei, ar fi făcut-o sărbătoarea naţională a tuturor grecilor, la al cărei fast s-au adăugat mereu noi obiceiuri. Programele conţineau muzică, gimnastică, recitări din Homer etc. şi se terminau printr-o „goană a torţelor" — *lampadedromîa,* în timpul nopţilor fără lună.[3]" Ephebi, special antrenaţi în gimnazii, purtînd o torţă — Xaurtdţ *(lampas)* —^ şi care se numeau ^auTOx5r|<p6poi *(lampadephoroi)* — „purtătorii de torţă , alergau cu torţa *(lampas)* pe care o depuneau în cele din urmă pe altarul Im Prometheu, cel care adusese focul din cer…

Mai adăugăm că simbolul Athenei, al înţelepciunii, era bufniţa — yXcwS *(glaux),* care vedea lumina chiar în întuneric!

rP! .

[35] Am urmărit trad. rom. deja citată.

[36] Această „goană a torţelor" s-a extins şi în alte oraşe, la Corint, Bizanţ, Clos, Teo ,
Ilion, Amphipolis etc.

VIII. în căutarea definiţiei filosofici greceşti

văzut că treptat *so-phia.* evoluează spre *philo-sophia,* deşi tot ea rămine punctul central al gîndirii greceşti, chiar şi in epoca tardivă în care formarea omului nu mai era centrată pe „a fi", ci pe „a vorbi despre". Dar fiindcă textele nu ne mai vorbesc decît de *philosophia,* să încercăm p analiză a conţinutului acestui termen, care să ne ducă în mod treptat la descoperirea conţinutului cuvîntului căutat.

Zeller îşi începea lucrarea sa *Filosof ia grecilor* prin următoarea, afirmaţie [1]*:* „Numele filosofici a fost întrebuinţat de greci în mod foarte diferit ca sens şi extensiune". La origine, spunea el mai departe, acest cuvînt însenina „orice năzuinţă spre formarea spirituală", într-un sens da, sîntem de acord, dar dacă. înţelegem prin „formarea spirituală" a omului ceea ce se înţelege .astăzi prin. ea, atunci marele istoric al filosofici greceşti nu are dreptate, *sophia,* aceea către care năzuieşte filosoful, nu era „formarea spirituală", ci, după cum am văzut, năzuinţa către *sophos,* ceea ce este cu totul altceva.

Pentru a ajunge însă mai sigur la definiţia *philosophies* greceşti, sa considerăm definiţiile ce i s-au dat de înşişi filosofii' greci. Din 'fericire, posedăm o mică lucrare a filosofului neoplatonic David Armeanul, de care am mai amintit, lucrare cunoscută sub titlul Td 7tpo?i.sy6u.eva, Tfjţ (pitaxrocuaq •— *Prolegomene la filosof ie,* şi în care ne sînt înfăţişate diferite definiţii date de filosofii greci acestei discipline. Nu vom intra în toate dezvoltările pe care le face autorul în această problemă; vom menţiona numai unele consideraţii ™ [a]i_ generale făcute de el, pentru a ne orienta asupra cadrului_ de idei. Mai mtîi, pe linia înţelegerii tradiţionale a filosof i ei greceşti, David afirmă, intr-o declaraţie de principiu, că cei care se dovedesc a avea o pasiune sănătoasă Pentru cunoaşterea „celor ce sînt", care este filosofia, îşi iau rămas-bun de la toate grijile vieţii. Apoi, în cercetarea lui asupra obiectului filosofiei, el îşi Propune ca metodă de lucru să lămurească, pentru fiecare problemă pe care o [Va] trata, cele patru puncte pe care le socoteşte esenţiale în materie: *dacă [e]*ţe, ce este, de ce fel este* şi *pentru ce este.* Răspunsurile urmează să rezulte [dl]n discutarea teoriilor eronate purtate în jurul subiectului.

Astfel, fiindcă s-au adus unele obiecţii filosofiei că nu ar fi o ştiinţă, el ubliniază că filosofia nu se ocupă cu particularul, ci cu universalul, cu ceea [Ce] nu se transformă si este totdeauna identic cu sine, repetînd de fapt teza lui

[1] Eduard Zeller, *Die Philosophic der Griechen,* I, l, *Einleitung.* .-,.;

Aristotel că nu există ştiinţă decît a universalului, ceea ce scolasticii au f0r mulat în expresia *scientia est universaUum.* De asemenea, la o altă obiect! adusă, aceea că, filosofia fiind a universalului, nu poate fi considerată ca avîiîrj un obiect delimitat, deci nu i se poate atribui un obiect de studiu, David ras punde tot printr-un cuvînt păstrat de la Aristotel, şi care sună astfel[2]: „cej care filosofează filosofează, şi cei care nu filosofează filosofează, *deci toţi fnQ_ şofează"* — Trdvteoc; apa cpi^ocrosrcrsov. Prin aceasta, Stagiritul ar fi vrut şj spună că, atunci cînd cineva susţine că filosofia există, el se foloseşte de demonstraţii, iar dacă susţine că filosofia nu există (sau că nu poate exista) se foloseşte tot de demonstraţii. Şi într-un caz, şi în altul el se foloseşte deci de filosofic, „fiindcă filosofia este mama demonstraţiilor".[3] Prin urmare, conchide David, filosofia există şi trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra esenţei ei dacă vrem să o definim (fiindcă, aşa cum spune Aristotel, definiţia se face prin esenţa lucrului definit). Autorul pe care-1 urmărim citează în sensul acesta un pasaj din dialogul *Phaidros* [4]: „Copile, există un singur început bun al deliberării: este obligatoriu să ştii care este obiectul discuţiei, altminteri com-promiţi în mod necesar totul".

După o serie de alte discuţii, ţinînd seama de regulile logice ale definiţiei şi ale diviziunii, David ajunge la concluzia că există şase definiţii ale filosofici. Iată aceste definiţii:

(1) şi^oCTOCpia SCTTI yvaxTic; TCOV OVTCOV fj ovia «ni — „filosofia este cunoaşterea celor ce sînt ca fiind ceea ce sînt" ;

(2) yvwcnc; 0ei<ov TS KCU <xv0pco7uvov Ttpayjidtcov — „cunoaşterea lucru-^ilor divine şi omeneşti";

t (3) us^eiri 6avd9ou — „pregătirea pentru moarte" ;

(4) o^oicocng 6e<p Kara TO 8uvm6v dvOpdmcp — „asemănarea cu divinitatea pe cît îi stă omului în putinţă" ;

(5) TS%vÎ| TEXVCOV KCU e7riGTf|(4.r] sTiicrrrinrov — „artă a artelor şi ştiinţă a ştiinţelor";

(6) q>iA,ia cromiaţ — „dragoste de înţelepciune".

Numărul lor ar fi, după David, în mod necesar limitat la şase pentru următoarele considerente:

Filosofia are un obiect şi un scop, fiecare din acestea fiind dublu (ime-•diat si îndepărtat). Obiectul imediat este constituit din cele ce sînt în general; iar cel îndepărtat, din cele ce sînt în mod determinat. Scopul imediat este „moartea pasiunilor" iar cel îndepărtat, „a deveni pe cît posibil asemenea divinităţii".

Se cer deci două definiţii. Dar obiectul si scopul fiind fiecare dublu. urmează încă patru definiţii, două plecînd de la obiect şi două de la scop' Numărul definiţiilor ar fi astfel necesar corespunzător celor şase citate-

Ar mai fi fost formulate, conform comentatorului citat, şi alte două del[1]' niţii, cu care însă el nu este de acord: „filosofia este medicina sufletelor> iar medicina este filosofia trupurilor", pe care o consideră un joc sofistic

[2] Aristotel, npotpSTraKoţ *(Protrepticos),* fr. 50. Lucrarea aceasta s-a pierdut. ^
«a au rămas doar cîteva fragmente care au fost publicate de V. Rose în voi. al V-lea *Aristotelis Opera,* editată de Academia din Berlin (în 5 vol., 1831—1870).

[3] David Armeanul, *op. cit.,* p. 11.

[4] Platon, *Phaidfos^,. ..*237 b.

•[5] Dâvid Armeanul, *op. cit.,* p. 27 — 28.

diallelei, şi „filosofia este educaţie desâvîrşită", dată de Plate , P^e ^care ^e^ ° socoteşte cuprinsă în „filosofia este artă a artei tiintâ a ştiinţelor".[6]

£ 'Definiţia (6): „filosofia este dragostea de înţelepciune (de *sophia)"* l aţă, afirmă el, după etymologic, definiţia (5): „arta artelor şi ştiinţa : telor" este luată după „excelenţa" ei, iar dintre cele patru care au' ră ă cum am spus, primele două sînt luate după obiect, celelalte două <

David vrea să dea chiar şi o explicare a ordinii acestor definiţii. exemplu, aceea care este luată după etymologie, *philia sophias,* ocupă uit: Joc, fiindcă mai întîi trebuie să existe lucrul şi-apoi să capete un nume, mele" *(onoma)* însemnînd „asemănător fiinţei" *(to onti homoion).* Cei ve motivează el, nu alăturau numele la întîmplare, ci potrivit lucrului în

Dar să vedem cine sînt autorii acestor definiţii, aşa cum ne informe .comentatorul armean.

Definiţiile: „iubirea de *sophia"* (etymologică), „filosofia este cunoaşt a celor ce sînt ca fiind ceea ce sînt" precum şi „cunoaştere a celor divir omeneşti" se datoresc lui Pythagora. David precizează că acest lucru nu este comunicat chiar de Pythagora, care nu a lăsat nimic scris, ci de pyl goreicul Nicomach, care ne-a transmis informaţia.

în ceea ce priveşte cele două definiţii care pleacă de la „scop", „i sofia este o pregătire pentru moarte" şi „filosofia este asemănarea cu div tatea atît pe cît îi stă omului în putinţă", ele se datoresc lui Platon. Pri se găseşte în dialogul *Phaidon* [9] iar a doua în *Theaitetos* [10]. în sfîrşit, defin; care pleacă de la excelenţă, anume că: „filosofia este arta artelor şi ştii ştiinţelor", îi aparţine lui Aristotel [n].

Vom menţiona că David Armeanul nu citează printre definiţiile d de greci filosofici următoarele trei, care se găsesc la Platon şi Aristotel. Le v enumera în continuarea celorlalte:

(7) Oscopla Tfjţ dA,r|9eia<; — „ştiinţa adevărului" [12];

(7) 87itCTTf|HT] TCOV TtpcoTOv dp%cov Ktti cxmcov OecopTiTucf] — „ştiinţa ti
fetică a primelor principii şi cauze" [13] ;

(8) yvS0i creauTov — „cunoaşte-te pe tine însuţi".[14]

Desigur, s-ar mai putea cita şi alte „definiţii" ale filosofiei din mă uosofi greci, dar cum acestea vor să sublinieze nuanţe, sau particularizări ; unor probleme apărute mai tîrziu, şi care trebuiau integrate în conceptul c^u^o^s^°fie, în general, ele nu pot să ne intereseze aici. într-adevăr, cu timp Cunoştinţele înmulţindu-se, s-a simţit nevoia clasificării lor. Se poate găsi ^iat^on o primă împărţire a ştiinţelor, aşa cum o arată Diogenes Laertios [5]

[6] *Op. cit.,* p. 31-32.

[7] *Op. cit.,* p. *29.*

Op. cit., p. 30. El se referă la „etymologiile" platoniciene. Platon, *Phaidon, 64* a şi *67* e. "

Platon, *Theaitetos, 176* a.

s^re ^a„ David Armeanul, *op. cit.,* p. 33, se referă la *Metafizicei,* I (A), *2, 982* a, unde tex-"^es^t sens, dar cu o altă formulare.

[12] Aristotel, *Metafizica,* II (a), *2, 993* a.

[13] *Op. dt.,* I (A), *2,* 982 b.

[11] Platon, *Charmides,* 165 b.

[15] Diogenes Laertios, *Vieţile si* *-•'— *-•'- *d™f**

ştiinţele *practice, poietice* şi *theoretice.* Denumirile acestea provin de la verbel
Tipâtreiv *(prâttein)* — „a acţiona, a săvîrşi o acţiune"; jtoieîv *(poieîn)*^
„a face, a făuri"; Gscopew *(theorem)* — „a contempla, a cunoaşte". "
*

Această împărţire este preluată de Aristotel, si ea cuprinde trei grupe de „ştiinţe" ale filosofiei.[16] în mare, poate fi redată astfel:

FILOSOFIA

1. *theoretică*	2. •*practică*	3. *poietică*
metafizic a	etica	muzica
matemat ica	ştiinţele economice	poezia
fizica	politica	arhitect ura

Aristotel făcea o deosebire între diversele categorii de cunoştinţe si prin urmare şi între diversele ştiinţe care le corespund (împărţirea lui şi scara valorică erau bineînţeles legate de nivelul epocii), căci iată ce scrie el[1T]: $_t$| se recunoaşte celui ce se întemeiază pe experienţă o doză mai mare de ştiinţă decît celui ce se întemeiază doar pe senzaţii, oricare ar fi ele; tehnicianului, una mai mare decît omului de experienţă; conducătorului de lucrări, mai multă ştiinţă decît lucrătorului manual; şi, în genere, ştiinţelor theoretice mai multă decît artelor practice." Filosofia este numită de Aristotel, în acelaşi loc, „ştiinţa supremă", de unde rezultă că în concepţia aristotelică exista o ierarhie de cunoştinţe şi, corespunzător, o ierarhie de ştiinţe (ca să utilizăm un termen modern pentru a desemna o anumită disciplină). Astfel printre toate aceste ştiinţe există, spune Aristotel, o ştiinţă care, după părerea generala, este „ştiinţa supremă" şi se ocupă cu primele cauze şi principii.[18] Acest lucru el ii afirmă fără echivoc: „Deci filosofia are atîtea părţi cîte substanţe sînt, aşa ca, în chip necesar, există o primă substanţă din care derivă cea care vine după ea, căci Unul şi Fiinţa cuprind, prin firea lor, genuri şi vor exista prin urmare atîtea ramuri ale ştiinţei, cîte sînt şi genurile Fiinţei şi Unului" "•

După cum se vede, lămuririle pe care el le dă arată că deja se trecuse, chiar înaintea lui, de la filosofic la ştiinţă, de la *philosophia* la cercetarea unor probleme particulare, cercetare care căpătase un nume special de „ştiinţa — £7U0ifinri *(episteme),* deşi scara de valori reflectă încă o situaţie tradiţw nală.

Toate aceste discipline arată, prin particularitatea fiecăreia, că ele ?-îndepărtaseră de scopul iniţial al *philosophiei,* fiind un rezultat al unor ce ^ cetări particulare ale realităţii, şi, deşi puteau să servească cîndva la real'[2] ^ rea scopului filosofiei, puteau să o si îndepărteze de el, fiindcă nu alcaiui prin ele însele, un efort de a realiza *sophia.*

Cînd în secolul al VI-lea e.n. David Armeanul enumera şase c ale filosofiei, susţinînd (şi încercînd să demonstreze) că nu pot fi mai n u"

[16] Aristotel, *Metafizica.* VI, l, 1026 a şi urm.
[17] Aristotel, *op. cit.,* I (A), l, 981 b.
[18] Expresiile „primele cauze" şi „primele principii" sînt echivalente.
XJna $. fi;:
la ordinea cosmologică sau ontologică, iar cealaltă la ordinea logică, cele două ora
corespondente.
io .-.-„..„.,„i „v, ,,-, TV m. 2. 1004 a.

i nu făcea decît un bilanţ al concepţiilor şi discuţiilor de pînă la el. De fap1 e. ctiprins in schema celor şase definiţii aproape tot ce-a fost esenţial în con-f «tia *despre philosophic!,* filosofilor care 1-au precedat. Examinate mai de roape, aşa cum vom încerca să o facem mai departe, aceste definiţii, la care ma* adăugat trei (particulare), sînt de fapt unitare în natura lor, for-

astfel vîrsta istorică a filosofiei greceşti. Vom observa că nici una din definiţiile menţionate de noi nu a fost preluată de filosofia modernă, deşi ceasta a acceptat, din clasificarea lui Aristotel, unele discipline particulare, ca metafizica, matematica, fizica etc. A acceptat, adică, ceea ce se numea la greci *episteme* şi căreia modernii îi vor face să corespundă (cu totul aproximativ) termenul de *ştiinţă,* şi apoi, mai apropriat, de *teoria cunoaşterii,* dar definiţia filosofiei ca „*theoria* adevărului", sau „cunoaşterea de sine însuşi", sau „realizarea unei asemănări cu divinitatea pe cît îi este omului în putinţă" etc. nu au fost preluate de nici un filosof al epocii moderne. Constatăm astfel că la un moment dat filosofia şi-a pierdut obiectul aşa cum a fost definit de greci, şi s-a transformat într-una din diviziunile ei, existînd independent faţă de ceea ce au conceput grecii ca filosofic şi abia în veacul nostru problematica ei a început să fie recuperată. Dar aceste discipline apăreau la grecii antici, după cum am arătat, ca subordonate unui scop principal, şi nici un moment nu au fost studiate ca o „ştiinţă" pentru ea însăşi, ci ca o cale de a ajunge la *sophia.* Acest scop final, chiar în perioada cînd *logos-ul* este predominant, şi nu *mytkos-vl,* cum. este perioada aristotelismului, nu a fost pierdut din vedere, detaliile puse în relief de raţionalismul specific epocii fiind „luminate" de „scînteierile aparente" ale Fiinţei, *sophia.* într-adevăr, însuşi Aristotel a spus Ţ6 &v Xsystat rcoMaxco?, text pe care Heidegger îl traduce: „Fiinţa ajunge in moduri multiple la strălucirea lui a apărea".[20] Fiinţa rămînea deci în centrul preocupărilor filosofiei şi în epoca de maximă apropiere a filosofiei greceşti <k concepţia modernă.

Această permanenţă a idealului gînditorului grec, de a ajunge la *sophia,* se explică şi prin faptul că filosofii greci au fost discipolii unii altora şi nici unul nu a apărut „singuratic". Diogenes Laertios ne dă mai multe liste, după diverşi autori, care au vorbit de „succesiunea filosofilor". După el [21], filosofia a avut două începuturi, unul făcut de Anaximandros, altul de Pythagora. Anaximandros a fost discipolul lui Thales, care era ionian, iar Pytha--^a, care şi-a desfăşurat cea mai mare parte din activitate în Italia, a fost jjls,9P°hil lui Pherekydes. De aici cele două succesiuni: filiaţia ionică şi aceea -pt lc^- .Şcoala ionică ar fi reprezentată de trei şiruri de filosofi care se termină, c!fpec-^v' cu Clitomach, Chrysippos şi Theophrast, iar cea italică ia sfîrşit gor Picur- Iată primul şir ionic: Thales, Anaximandros, Anaximanes, Anaxa-,^as' Archelaos, Socrate, Platon (fondatorul vechii Academii), Speusipp, °C_I_ate' Polemon, Grantor şi Crates, Arcesilaos (întemeietorul Academiei °ci), Lacydes (fondatorul noii Academii), Carneade şi apoi Clitomach. acum cum se încheie şirul cu Chrysippos: Socrate, Anthistene, cinicul, Crates din Theba, Zenon din Cition, Cleante, Chrysippos.

Este citatul cu care Heidegger îşi încheie *Was, ist das — die Philosophic?.* Heidegger at de *logos* ca „cel care arată", care „manifestă" *(apophainesthai)* în *Sein tind Zeit,* ragraful *Dzr Begriff des Logss* (Edit. Max Nieinsyar, Tubingen, 1967, reproducere după HaUe, 1927).

Şirul care se încheie cu Theophrast se termină astfel: Platon, Aristotel şj Theophrast. în felul acesta se sfîrşeşte şcoala ionică.

în şcoala italică, succesiunea este următoarea: Pherekydes, Pythagora fiul său Telauges, Xenophanes, Parmenide, Zenon din Elea, Leucipp şi ^ fine Democrit, care a avut mulţi elevi, printre care Nausiphanes [şi Nancydes], cărora le-a urmat Epicur.[22]

Deci toţi filosofii învaţă fiecare de la antecesorii lui.

Ar rămîne un singur punct care trebuie să mai. fie comun, pentru ca toţi filosofii să nu formeze decît un arbore „genealogic" cu o rădăcină unică, Şcoala ionică pleacă de la Thales, iar şcoala italică de la Pherekydes. Diogenes Laertios ne informează că Pherekydes şi Thales au întreţinut legături strînse între ei şi reproduce chiar două scrisori, una a lui Thales către Pherekydes, şi alta a lui Pherekydes către Thales.[23] Din aceste scrisori se vede că Pherekydes îi lasă lui Thales lucrarea lui pentru a fi publicată „dacă o va socoti bună", adică dacă va fi găsită de acesta valabilă. Dacă mai adăugăm că cei doi începători ai filosofici erau socotiţi printre cei „şapte înţelepţi" — *sophoi,* urmează că originea filosofici greceşti este unică şi că îşi are o aceeaşi sursă şi îşi păstrează un acelaşi scop.

[22] P entru dezvoltări a se vedea erudita introducere făcută de Aram Frenkian la trad. In rom. a lucrării lui Diogenes Laertios, *Vieţile si doctrinele filosofilor.* [83] Diogenes Laertios, *of. cit.,* I, 43 şi'l, 122.

.V.'
i,
V.
.i,

IX. Principiul cunoaşterii

A rămas de la greci un adagiu bine cunoscut, că începutul filosofici este mirarea. Aşa ne spune Platon * şi aşa ne-o confirmă Aristotel [2]: „Căci şi oamenii de azi şi cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze, au fost minaţi de mirare (6auj4,<x£stv)". Cu alte cuvinte, în faţa spectacolului existenţei, filosoful, cuprins de uimire, începe să-şi pună întrebări şi să-şi dea răspunsuri. S-ar părea astfel, ca şi în celebra legendă biblică, cînd omului „i s-au deschis ochii" [3], că mintea omenească începea să „vadă" lucruri pe care nu le observase mai înainte.

Dar a-ţi pune probleme şi a da un răspuns este o activitate care depăşeşte fenomenul biologic, este un fapt care urcă omul pe o culme existenţială dincolo de problemele imediate, făcînd din realitate obiectul analizei minţii lui. Această posibilitate nu mai este o simplă „uimire", ci am spune că este un „miracol". Verbul *thaumâzein* însemna a te mira, a privi cu uimire, *thauma.* avea însă şi sensul de lucrul extraordinar, care depăşeşte obişnuitul.

Sophocle constata acest lucru cînd a pus corul din *Antigona* să spună: noMiu ict 8swti Kou6sv dvGpcbTtou Setvoiepov TTS^SI — „există multe lucruri ^minate, dar nici unul nu-i mai minunat decît omul". [4]

.. i<(în textul citat (parţial) mai sus, Platon vorbeşte de „începutul filoso-'lei< — apjCT] <piA,ocyo(pia<;. Toate au un început, totul începe de la un *arche,* "eea ce Aristotel a exprimat prin dvdyicri crrfjvat, adică mintea omenească tete obligată să se oprească undeva.

Thales din Milet, de la care începe propriu-zis filosofia europeană, îşi .unea cel dinţii această problemă: care este începutul lumii, de unde încep ajisforrnările necontenite ale materiei? Răspun'sul lui a fost, după cum ne wne Aristotel [6], că începutul — *arche,* principiul tuturor lucrurilor, este apa. f^iderăm interesant să subliniem că, în răspunsul dat, cuvîntul *arche* este °Sît cu un conţinut filosofic[6], întrucît este vorba de un element cauză.

l Haton, *Theaitetos,* 155 d. ; Aristotel, *Metafizica,* I (A)', 2, 982 b. *Geneza,* 3, 7.

Sophocle, *Antigona,* vs. 331. [5]

Aristotel, *Metafizica, I* (A), 3, 983 b.

- îi, , ^'nii cercetători cred că termenul *arche* are, la Aristotel, un conţinut diferit decît

'aJes

Pentru Anaximandros, aşa cum ne comunică Theophrast [7], cauza materială şi elementul prim al tuturor lucrurilor era infinitul şi el a fost primul care a numit cu acest nume *cauza materială.* „El declară că nu este nici aer nici vreun altul dintre elementele care s-au pretins a fi [8], ci o substanţă diferită de acestea, care este infinită, şi din care purced toate cerurile şi lumile pe care le cuprind ele." Acest *arche* este *âpeiron* — cketpov, adică „nemărginitul", „infinitul".

Anaximenes, al treilea milesian care a succedat la conducerea şcolii din Milet, susţinea, ca şi Anaximandros, după cum ne informează tot Theophrast că substanţa fundamentală — *arche* — este una şi infinită, numai că pentru el' spre deosebire de predecesorul său, ea este determinată, şi este „aerul".

După milesieni, termenul *arche* este utilizat în mod curent şi devine o idee logică, integrată în modul de a gîndi al filosofilor greci, rămînînd una din marile descoperiri logice ale întregii filosofii, care *începe* prin a descoperi *începutul.*

După ce gîndirea grecească a frămîntat ideea generală de *arche,* tradusă îndeobşte *prin. principiu,* s-a ajuns la o concepţie clară a acestei idei, cum apare la Aristotel.[9] Pentru Stagirit există şase „înţelesuri" ale conceptului:

1. „Principiu — ap%iî — se numeşte mai întîi punctul de la care, la un lucru, începe mişcarea. Aşa, de pildă, la o lungime sau la un drum, locul unde, la un capăt, se găseşte un punct de plecare din partea aceasta, iar la capătul opus se găseşte celălalt punct de plecare."

2. „Se numeşte principiu acel ceva de la care pornind un lucru este săvîrşit cît mai potrivit scopului său, cum este de exemplu la învăţătura, unde uneori nu se începe cu primele elemente şi cu ceea ce ar veni la începutul materiei respective, ci de acolo de unde învăţătura se poate căpăta cît mai lesne cu putinţă."

3. „în al treilea rînd se numeşte principiu acea primă parte inerentă din care ia naştere un lucru, cum este carena la corabie şi temelia la casă. La vieţuitoare, unii (Empedocle şi Democrit) atribuie acest rol inimii, alţii altui (Alcmeon din Crotona şi Platou) creierului, iar alţii altui organ."

4. „în al patrulea sens, se numeşte principiu şi ceea ce, fără să ij° parte integrantă din lucrul în chestiune, joacă primul rol la naşterea jui ?'• totodată, acel ceva de la care, potrivit firii lucrului, a început mai întîi EU-T carea şi schimbarea, cum este cazul de pildă cu copilul ce ia naştere din «-J-" şi mama sa, sau cu cearta ce se stîrneşte dintr-o insultă."

5. „Principiu se numeşte acela potrivit intenţiei căruia se mişcare sau schimbare. Rolul de principiu în acest sens îl joacă dintr-un stat: domniile, regalitatea şi tiraniile, iar pe de

altă parte a.^[1]
iar printre acestea mai ales acelea care au un rol conducător faţă de celela --

6. „în sfîrşit, în al şaselea sens, se numeşte principiu al unui lucru ^
ceva care ne dă, în primul rînd, putinţa cunoaşterii acelui lucru, cum --
cazul cu premisele demonstraţiilor."

[7] Pasajul se găseşte reprodus de către Simplicius în *Comentarii la Fizica IM - 24,* 13 şi urm.

[8] Este vorba de cele 4 elemente — **cnroixsîa:** apa, focul, aerul şi pămîntul.

[8] Aristotel, *Metafizica,* V (A), I, 1013 a (trad. rom.).

Aceste sensuri, pe care Aristotel le-a sintetizat astfel, apar de la început "n literatura grecească, încă din *Iliada* lui Homer [10] găsim expresia vsticsoi; An'/f), cu sensul de „originea certei", expresie care apare şi în *Odysseea,* şi pe ar e o regăsim şi la Pindar.[11] Termenul mai revine cu diverse nuanţe la Thuky-dides, Isokrates, Eschines, Platon etc., avînd următoarele trei înţelesuri principale: (1) început, origine; (2) punct de plecare, capăt, extremitate; (3) comandă, autoritate, putere. Toate aceste sensuri sînt explicabile şi erau „evidente" pentru cei vechi prin rădăcina specifică *ăp% (arch),* care ne dă compuse al căror conţinut este determinat de prezenţa acestei rădăcini:

rădăcina *ăp% (arch)* — „a fi primul", de unde „a comanda", „a . începe"

compuse: dp%o> *(ărcho)* — „a fi primul"

dpxoi; *(archos)* — „şef", „conducător"

dp%f| *(arche)* — început, comandă

dpj££Îov *(archeîon)* — reşedinţă a principalilor magistraţi

dp^iKog *(archicos)* — ceea ce priveşte autoritatea

etc.[12]

Sintetizînd această discuţie, putem conchide că *ăp%i*| conţinea în el, în acelaşi timp, ideea de „început" şi de putere. *Arche* este ceea ce dă origine unui lucru sau unor lucruri şi le domină prin puterea lui de a fi ceea ce sînt şi a se dezvolta în ceea ce vor fi.

Mirarea 1-a făcut deci pe gînditorul grec să întrebe natura şi să se întrebe pe sine, iar la aceste interogaţii el a găsit că toate lucrurile din lume, ca şi cunoaşterea lor, au un început, în mod curent, în filosofie, se întrebuinţează traducerea latină a acestui termen, aceea de *principium,* şi care este, pînă la un .punct, corectă. *Principium* înseamnă într-adevăr „început", dar nu ne sugerează direct ideea de putere, de determinare a lanţului de desfăşurări datorită acestui *principium,* deşi în familia de cuvinte a termenului *principium* avem şi cuvîntul *princeps* — prinţ, care corespunde grecescului dp%6ţ *(archos),* care înseamnă „şef", „acela care conduce", „primul", „cel mai puternic", din care s-a tras apoi âp^rov — *archonte,* şef.

Am semnalat aceste nuanţe, pentru că atunci cînd traducem un text §rec, şi înlocuim pe *arche* cu „principiu", înlocuim un cuvînt cu o familie de cuvinte mai bogată — deci cu un spectru semantic mai larg — printr-un cuvînt ^u o familie de cuvinte mai limitată — deci cu un spectru semantic mai restrîns ^ ecit cel original. De exemplu, cînd spunem că Thales a considerat că principiul Tv!^101" ^ucrur i-'or este „apa", noi am şi înlocuit pe *arche* (ca şi „apa") a lui ^es cu conceptul de „principiu" din filosofia modernă. Thales nu înţelegea sî^-?r™ "aPa" aPa noastră (ci unul din cele patru elemente — *stoiheia),* ^- r-ici prin *arche* ceea ce înţelegem astăzi prin acest cuvînt.

•fată dar filosoful în faţa spectacolului pe care-1 prezintă natura, din S[1] el face parte, ca un element al ei. Primul lucru pe care-1 observă, în

[10] *Iliada,* XXII, v. 116.

[11] Pindar, *Olympicele,* 7, 20.

[12] Vezi Bailly..Tot cu această rădăci.i5, se formează compusele în ***âovia.*** *(archla) >*

faţa acestui spectacol, este că ia parte la el, că el este o existenţă cunoscătoare
Examenul acestei constatări îl duce la ideea că şi lumea, ca şi cunoaşterea'
trebuie să aibă un început.
'

Aristotel numeşte principii acele elemente a căror existenţă nu poate fi demonstrată. „Dintre principiile utilizate în ştiinţele demonstrative unele sînt proprii fiecărei ştiinţe, iar altele sînt comune, dar comune numai în sensul de analoage, fiind utilizate întrucît cad în genul ce constituie domeniul ştiinţei respective." [la] Concluzia necesară era deci că nu se poate organiza nici o cunoaştere dacă nu există principii.

Cum să concepem însă aceste principii? Ele sînt nemijlocite (âp^ai ajxe-CTOI), adică sînt cunoscute prin ele însele, ne spune Stagiritul.

Pe de o parte, avem spectacolul lumii care miră pe gînditorul grec, adică lucrurile existente — T<X ovra. Pe de altă parte, avem cunoaşterea umană care le gîndeşte şi reflectează asupra acestui spectacol. Faptul că există „existentele" — *ta onto,* — implică un fapt mai general: există existenţa, adică „existenţa ca existenţă", ceea ce Aristotel va numi, cu o expresie ce va rămîne în filosofia europeană, to 6v fj 6v *(to on he on),* sau cum vor traduce scolasticii expresia aristotelică citată, *ens inquantum ens.*

Deci „existenţa ca existenţă" este *arche* în sensul complet al acestui cuvînt — de început, origine şi putere prin care toate cele ce există există. Dar, pentru ca principiile să fie valabile, trebuie să existe prin propria lor forţă, deci ele trebuie să participe la existenţă. Aristotel o spune explicit în *Metafizica,* şi anume „principiile ultime sînt ale existenţei" — dpxoi toC ovcog.[14] Ele există ca şi existenţa avînd în sine propria lor rădăcină. Pentru acest motiv, Aristotel avea să numească prima filosofic (Ţipăm") cpiXocroşia) acea filosofic care tratează despre existenţă în ea însăşi, socotind-o, în acelaşi timp, ca „ştiinţa theoretică a primelor principii". A studia existenţa şi a studia primele principii (care-i aparţin) sînt două feţe ale aceluiaşi lucru. Filosofia începe aşadar, pentru Stagirit, de la existenţă şi de la principiile care-i aparţin.

Mai există un lucru pe care grecii 1-au remarcat de la început şi carele spune cu privire la începutul filosofici: cunoaşterea omenească. Noi luam contact cu realitatea şi cu principiile ei prin intelectul nostru. Dar aceasta constatare ridică imediat două probleme: (1) dacă tot ce există are un principiu, atunci şi cunoaşterea trebuie să aibă un principiu; (2) dacă filosofia <*re ca scop să cunoască realitatea (existenţa şi apoi existenţa derivată din aceasta), ce garantează congruenţa dintre existenţă şi cunoaştere? Trebuie să observa că aceste două probleme, puse sub diverse forme şi nuanţe, aveau să preocup^ gindirea europeană de atunci încoace mereu. Să explicăm în termeni log[10] conţinutul lor originar.

1) Pentru ca să fie valabilă, cunoaşterea omenească trebuie să se
tueze sprijinindu-se pe un principiu care să o asigure şi să o valideze. A
tot ce vom cunoaşte va avea o bază nesigură.

2) Obiectul primei filosofii este, după cum am văzut, „existenţa
există în acelaşi timp şi un subiect care cunoaşte această existenţă abso^
— *ens inquantum ens* — precum şi principiile pe care ea le poartă. Să ve^
ce ne garantează exactitatea cunoaşterii noastre, faptul că

ea nu deform?

[13] **Aristotel,** *Analiticele secunde,* I, 10, 76a; II, 9, 93b.

obiectul cunoscut prin însăşi subiectivitatea subiectului cunoscător. Ştirr de exemplu, că cercetînd această ultimă problemă, Kant, în *Kritik der r'eine Vernunfi,* avea să conchidă că, pentru a cunoaşte, subiectul cunoscător îmbrac obiectul cunoscut în elemente care aparţin construcţiei psiho-fizice a subiec tului, astfel că „lucrul în sine" *(das Ding an sich),* prin însăşi natura cunoaşteri umane, ne-ar fi necunoscut. Pentru Kant, deci, existenţa în sine rămîne străin; intelectului nostru, fiindcă el însuşi o desparte de subiectul cunoscător.

Grecii însă au găsit o soluţie extraordinară acestor probleme, care n uimeşte şi azi prin modul cum a eliminat toate dificultăţile şi prin coerent; ei logică. Am văzut că, în orice domeniu, cunoaşterea trebuie să aibă un înce put, care sînt „principiile" sau .„principiul". Cînd intelectul nostru cunoaşte pentru a asigura cunoaşterea, trebuie să se bazeze tot pe un principiu care s; fie valabil în el însuşi, prin sine însuşi. Iată drumul logic pe care-1 urmeazî Aristotel pentru a găsi acest principiu.

Adevărul exact, spune el, nu poate fi cunoscut decît prin două căi intelectul activ şi ştiinţa. Ştiinţa, fiind însă demonstrativă, nu poate cunoaşte principiile, care sînt de natură intuitivă, cunoaşterea lor neputînd să se realizeze decît de către intelectul intuitiv, care, de altfel, este, după Stagirit, mă: adevărat decît ştiinţa. Constatarea îl face să afirme că „nu există o ştiinţă *s* principiilor" [15], fiindcă în procesul cunoaşterii lor nu pot exista *alte* principi] şi nici demonstraţie. Aceasta este adevărat şi din motivul că demonstraţia nu este principiul demonstraţiei, şi deci nici ştiinţa nu este principiul ştiinţei. Prin urmare, şi principiile ştiinţei sînt cunoscute tot prin intelectul intuitiv, de aceea acesta devine „principiul principiului ştiinţei, întocmai după cum totalitatea ştiinţei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor" [16]. Ideea „reflectării" nu era departe. Această formulare frapantă, pe care logicienii moderni ar numi-o „o tautologie", în sensul expresiilor logice valabile exclusiv prin structura lor, a fost reformulată lapidar de scolastici în felul următor: *principium scientiae est cognitio principii* — „principiul ştiinţei este cunoaşterea principiului".

Dar o dată ce principiile sînt ale existenţei înseşi, ajungem la acelaşi rezultat *grosso modo:* a cunoaşte principiul cunoaşterii este a cunoaşte existenţa ca existenţă, în felul acesta, cunoaşterea este legată strîns de existenţă,, principiul ei aparţine existenţei, şi prin aceasta cunoaşterea şi existenţa sînt de aceeaşi natură, şi se întîlnesc în acelaşi punct ontologic — *arche.* Cu aceasta grecii au răspuns celei de-a doua probleme puse: cum se face că gîndirea omenească este adecvată la real; adecvarea are loc deci fiindcă principiul cunoaşterii aparţine existenţei înseşi.

Se vede de aici de ce Aristotel a putut să afirme că „obiectul veşnic, djn vechime şi de acum, al tuturor cercetărilor este: ce este existenţa?" — Kai Sf] KCCV TO Trasai TE icai vuv Kai oţet £t|TOi3|4,svov K<xi del cwiopounevov ti T° ov.[17]

Ajungem acum la problema care formează fondul chestiunii studiate în c°nsideraţiile precedente: care este acest principiu al cunoaşterii care cunoaşte Principiul cunoaşterii? Răspunsul îl găsim tot în opera lui Aristotel.

[15] Aristotel, *Analiticele secunde,* **II, 19,** 100 a.
[16] Ultima frază din *Analiticele secunde.*

' Că avem posibilitatea intelectuală de a sesiza principiile, aceasta era 0 idee sprijinită pe fapte concrete în timpul lui: părţi însemnate de geometrie aritmetică, astronomie etc. erau bine constituite. Ele arătau, prin însăşi dezvoltarea lor, că inteligenţa omenească sesizează principiile lor. Facultatea de a cunoaşte direct principiile, de care am vorbit, este numită de Aristotel voug *(nous)* —intelect, inteligenţă. Să vedem cum îl defineşte Aristotel w • Xsyo 8a vouv cp Siavosvrcu Kai vmoXau.pâvei f| yuxri — „numesc intelect factorul prin care sufletul gîndeşte şi concepe". A apărut aici un termen nou, *psyche* — suflet, pe care trebuie să-1 înţelegem, dacă vrem să sesizăm ideea exprimată în definiţia intelectului dată mai sus. Despre acest *psyche* Aristotel vorbeşte tot în aceeaşi lucrare, ceva mai la început, definind sufletul astfel[19]: „Sufletul este *entelecheia* primă a unui corp natural care posedă viaţa ca potentă"—V«XT1 ecmv svteA,s%sia f) 7rp6tr| <jcb|j,aTOc; (picrucou 6uvciusi ^cof]v sxovioţ.„Aşadar — continuă el — sufletul este «realitatea în act» a unui astfel de corp." Cu acestea am ajuns la două idei fundamentale ale filosof i ei lui Aristotel: ideea de *act* şi de *potentă* (posibilitate). Ce înseamnă ele? Este evident că, din punct de vedere logic, nici un lucru nu poate să existe în mod real dacă el nu ar fi posibil; dar realizarea lui constă în transformarea unei posibilităţi, a unei *dynamis* in *energeia,* într-un act, sau în termenii scolastici, aici nu diferiţi, a unei *potentia* în *adus.* în cazul existenţei umane, sufletul este *entelecheia,* adică desăvîrşirea, rezultată din trecerea potenţialităţii specifice umane într-o existenţă reală.[20]

Să lămurim ceva mai de aproape termenii care au apărut în explicaţiile date. în compoziţia cuvîntului *entelecheia* apare *en* (în), *tel,* care vine de la *i&koc, — telos* (scop, ţel) şi *echein* (a avea). Prin urmare, trecerea de la posibilitate la realitate, la existenţa în act, are o direcţie, un „scop". Spre exemplu, „opera unui sculptor este scopul, iar actul este opera" [21], adică realizarea acestei opere, deoarece cuvîntul *act,* explică mai departe Aristotel, „derivă de la cuvîntul *opera* şi .năzuieşte să însemne acelaşi lucru ca săvîrşire" [22]. *Entelecheia* este deci act realizat care nu mai implică devenire, opusă astfel termenilor: CXî], materie inertă; 86vani(;. putere de a acţiona ca simplă posibilitate, dar care poate să nu acţioneze; svspyeux, energie care lucrează, dar care poate să nu izbutească.

Mai adăugăm că toate aceste cuvinte implică ideea de forţă, de putere: *dynamis (potentia)* este posibilitate, dar termenul denotează şi „putere , „facultate de a putea", sens cu care apare chiar în *Odysseea ^ ; energeia* (sau *'actus)* înseamnă direct „o forţă în acţiune", „activitate"; iar *entelecheia* este, prin însăşi compoziţia ei, „o energie realizată". Rezultatul obţinut nu putea fi altul. 6 dată ce *nous-ul* este principiul cunoaşterii, deci este *arche,* el tre-.buie să exprime, aşa cum am găsit la început în analiza acestui cuvînt, *putef^* ca orice principiu. Aşadar, wows-ul este o putere care aparţine de \)A)xf|, P[uter]

[18] Aristotel, *De anima,* III, 4, 429 a. ' • " ; ; [19] *Op. cit.,* II, l, 412 a.

1 ' [20] Cuvîntul âvisXsxsia a fost forjat de Aristotel.

[21] Aristotel, *'Metafizica,* IX ,(©)', 8, l 050 a.
^

[22] Termenul evspyeia (actul) derivă din cuvîntul epyov (lucrare, operă) şi însemne acelaşi lucru cu „săvîrşire" (£VT£?i.gxsia). Cf. nota Şt. Bezdechi la trad. lui Aristotel, p. 297, citată după J. Tricot.

pe care o putem traduce, într-un mod foarte general, prin „intelect", aşa cum au tradus-o şi scolasticii — *intellectus.* Dar trebuie să reţinem că acesta nu. este intelectul filosofilor moderni, şi nici al scolasticilor, la care am apelat pentru comparaţie, căci orice confuzie ne-ar îndepărta de înţelegerea justă, a gîndirii greceşti.

Ideea că *nous-ul* este *arche* apare devreme în filosofia grecească. Nu posedăm nici un fragment de la filosofii anteriori lui Anaxagoras în care să se vorbească de *nous,* astfel că nu putem să ştim sensul pe care i-1 acordau aceşti filosofi. Ştim însă că şi în *Iliada* [24] şi în *Odysseea* [25] apar termenii voOg *(nous)* şi vosîv *(noeîn)* cu sensul de „a cugeta", „a înţelege", în *Iliada* [26] tfăsim chiar expresia, cuprinzînd laolaltă şi substantivul şi verbul: voov vosîv — „a cugeta în minte" sau „a gîndi gîndul".

Aristotel [27] ne spune că Anaxagoras din Clazomene (secolul al V-lea î.e.n.} a fost „primul care a spus că, şi la vieţuitoare şi în natură, *nous-ul* este cauza. bunei întocmiri şi rînduieli" sau că „intelectul este izvorul a tot ce este frumos şi orînduit". El menţionează însă că această teorie ar fi fost susţinută,, înaintea lui, de Hermotimos din Clazomene. [28] Şi iată comentariul Stagiri-tului la aceste afirmaţii: „Acei care au îmbrăţişat această părere au făcut din cauza bunei orînduiri a lumii principiul existenţei *(arche),* în sensul că în aceasta rezidă totodată şi obîrşia mişcării".

Se vede că *nous-ul* lui Anaxagoras este o „putere". Dar asupra acestei idei de putere a intelectului, Aristotel revine şi în altă parte, precizînd că intelectul trebuie să fie neamestecat (necompus), „aşa cum zice Anaxagoras,, pentru a *domina,* adică pentru a cunoaşte".[29] Cunoaşterea este un act de „dominare", de „stăpînire" a ceva, ceea ce Anaxagoras exprima prin verbul KpcttEîv *(krateîn),* de unde se trag cuvintele democraţie (domnia poporului), plutocratic (domnia celor bogaţi) etc. De altfel, şi în *Fizica,* Aristotel ne spune că „pentru Anaxagoras *nous-ul* este primul motor" [33]. Deci în „inteligenţă" există puterea care provoacă mişcarea.

Vom observa că modul entuziast în care vorbeşte Aristotel despre afirmaţia lui Anaxagoras arată cît de mult este de acord cu opinia acestuia. Anaxagoras îi apare ca „singurul om treaz faţă de înaintaşii săi"[31].

Dar şi Platon [32] spune că Anaxagoras ar fi afirmat că „*Nous-ul* este de sine stătător, neamestecat cu altceva şi pune în ordine lucrurile, străbă-tîndu-le pe toate".

[21] *Iliada,* III, 21, 30; IV 200 etc.

[25] *Odysseea,* XXI, 257; XVIII, 228 etc.

[26] *Iliada,* IX, 104.

[27] Aristotel, *Metafizica,* I (A), 3, 984 b; *De anima,* I, 2, 404 b.

j [2S] Hermotimos din Clazomene (sec. al V-lea î.e.n.). Se pare că ar fi fost profesorul

[1] Anaxagoras. El ar fi afirmat că lumea este „lucrarea" unei inteligenţe raţionale.

Aristotel, *De anima,* III, 4, 429 a. El se referă la fr. 12 din Diels-Kranz, al lui

-9

[30] Aristotel, *Fizica,* VIII, 9, 265 b.

[31] Aristotel, *Metafizica,* I (A), 3, 984 b.

[32] Platon, *Kratylos,* 413 c.

Zeller avea să observe şi el că pentru Aristotel termenul *nous* este „puterea de a gîndi" — *Denkkraft.* [33] Am explicat, prin analiza precedentă, pentru ce, prin însăşi denumirea lui, wows-ul era văzut ca o putere.

în acest intelect, Aristotel deosebeşte două părţi: *intelectul superior,* pe care el îl numeşte vouq cmaOriTiKoq *(nous apathetikos)* — „intelectul nepasiv", pe care succesorii lui îl vor numi printr-o expresie adecvată oou5 TtOtrsTucoc; — „intelectul poietic" (creator) [34] ; şi intelectul inferior, vouq TtaGriTVKoc *(nous pathetikos)* — „intelectul pasiv" [35]. Iată explicaţiile pe care le dă Aristotel cu privire la aceste două intelecte[36]: „De aceea — scrie el — pe de o parte există intelectul [pasiv], capabil să devină toate lucrurile, pe de altă parte, intelectul [activ] capabil de a le produce pe toate, asemănător unei « *stări ca lumina* » (oîov TO cpcoq) căci, într-un anumit fel, lumina face şi ea să treacă culorile din potentă în act [. . .]. Acest intelect este separat, fără amestec şi neafectabil, fiind act prin esenţă [. . .]. Dar numai cînd a fost separat, (intelectul) este ceea ce este el propriu, şi numai atunci este *nemuritor şi etern* (dGdvaiov Kai dtSiov). ,"[37]

Cu privire la intelectul activ se ridică însă următoarea problemă[38]: •daca acest intelect este simplu si neafectat *(ănaQr|q)* şi nu are nimic comun cu altceva, atunci care va fi modalitatea lui de a gîndi, dacă *a gîndi înseamnă* a suferi o oarecare afectare? După cum observă Aristotel, numai fiindcă un -element este comun la doi termeni este posibil ca unul să lucreze, iar celălalt să sufere această lucrare.

Pentru a rezolva această aporie, care cere pentru gîndire doi termeni — obiectul gîndit şi subiectul gînditor — , primul exercitînd o acţiune asupra celui de al doilea, care suferă astfel o „pasiune", Aristotel dă următoarea soluţie în acord cu Anaxagoras (citat de el în acest sens). Intelectul activ, în stare potenţială, este identic, într-un anume fel, cu inteligibilele, dar în *entelechie* (în act) nu este nici una din ele mai înainte de a gîndi. El este ca si o *tabula rasa.* în momentul însă cînd gîndeşte, si din potentă devine act, el este înseşi inteligibilele, în adevăr, spune Aristotel — şi vom lărgi ulterior discuţia — , în cazul realităţilor imateriale, există identitate între subiectul gînditor şi obiectul gîndit, *fiindcă ştiinţa theoretică şi obiectul ei sînt identice* — f| *jap &mGri*|| *i.r*| f| OecopsiTiKiri KOU TO ofiTCOţ âniOTriTov ToauTO ecmv. [39]

[33] Ed. Zeller, *Die Philosopkie der Griechen,* II, 2, p. 566 (ed. a IV-a, Leipzig, 1921).

[34] Denumirea de *noiîs poietikos* vine de la verbul jcoieîv *(poiein),* „a face", „a crea", „a scoate afară" şi „a poietiza" (a face poezie). Din această cauză, terminologia scolastica î-a asimilat cu numele de *intellectus agens* — „intelectul activ".

[35] Intelectul inferior este numit de Aristotel „intelectul pasiv", sau, aşa cum 1-au numit scolasticii, *intellectus patens* — „intelectul care suferă" acţiunea altcuiva.

[36] Existenţa acestor două intelecte este la Aristotel o consecinţă a concepţiei lui gene
rale, în *De anima* (III, 5, 430 a), el scrie: „După cum în întreaga natură există un princip[1]
care îndeplineşte funcţia de materie pentru fiecare gen de lucruri şi reprezintă ceea ce
tenţial sînt acestea,
cum arta
modelează
Aceasta este
teori
entale din unirea
cărora se naşte
devenirea. „Materia"
este potenţa iar „forma"
(care > i alte
denumiri) este esenţa
care dă „actualizare"
unui lucru. (Am folosit terminologia
şi
mai larg răspîndită, urmînd a aduce preciziuni mai tîrziu.)

[37] Aristotel, *De anima,* III, 5, 430 a.

[38] *Ibidem,* III, *4,* 429 b.

Vom face o paranteză pentru a da o lămurire suplimentară în aceas chestiune.

întreaga devenire este explicată de Aristotel prin jocul a două element ‚esenţa" (et5oţ) sau „forma" (nopcpf)) şi „materia" (63U|). Materia este po bilitate pură ; prin incorporarea în materie a „esenţei" sau a „formei" (numi şi „universal" — xaGo^ou) se realizează existenţele individuale. Individul i este însă inteligibil; el este accesibil cunoaşterii sensibile, dar nu este se zabil pentru intelect ; ceea ce îi este acestuia sesizabil în formele sensib este numai universalul din ele, *eide-le,* care sînt *inteligibile* (pot fi înţelese) ttx vor|Tâ. Prin urmare, cînd Aristotel spune că „există identitatea faci rului gînditor cu obiectul gîndit", el afirmă că gîndirea se identifică cu ini ligibilul, adică ea devine înseşi inteligibilele — TOI VOT|T(X. în acest mod, pînă la un punct fidel maestrului său Platon, Stagiritul poate spune că *nous*-este TOTioq eiS&v — „locul inteligibilelor" *(eidelor).* Numai că pentru Plat întreg sufletul *(psyche)* era locul *eidelor* — tf|V \|/UXTIV sîvai TOTIOV siSc pe cînd pentru Aristotel numai „sufletul intelectiv, şi nu în act, ci în j tentă". [40]

Vedem dar că „identificarea" intelectului cu inteligibilele nu se face nivelul indivizilor, al cunoaşterii sensibile, ci la acela al „esenţelor" *(eideloi*

Trecerea de la ceea ce este posedat ca posibilitate la ceea ce este posec în act este o realizare care se datoreşte forţei pe care o are intelectul act şi care nu este, prin ea însăşi, după cum am văzut, un act de primire paşi'' în act, intelectul sesizează universalul — şi întrucît acesta, prin natura l aparţine în potentă intelectului, realizarea lui în act înseamnă de fapt acti lizarea unei posibilităţi a intelectului.

Dar ce existenţă au aceste universale, sau forme, sau esenţe *(eide* Iată ce spune Aristotel: „Căci universalul este ceea ce există întotdeau şi pretutindeni" — TO ydp del KCU navra^ou icaGo^ou <panev sîvat. [41] Ace: este deci caracterul unui inteligibil: el ar exista independent de timp şi sj ţiu, adică ceea ce înseamnă „etern". De aici si necesitatea ca *nous-ul* superi intelectul activ, care este „locul inteligibilelor", locul elementelor intel ţuale eterne, să participe şi el la „etern", aşa cum îl considera Aristotel. Et< înseamnă aici: „întotdeauna şi pretutindeni". Iată deci ce sînt inteligibi şi intelectul activ: elemente care nu sînt condiţionate de cadrul spaţio-te Poral. Prin aceasta, adică prin intelectul său activ, omul se articulează eternitatea.

Pentru Platon şi pentru Aiistotel, numai dezbrăcîndu-le de aceste con ţionări, şi considerîndu-le *sub specie aeternitatis ,* lucrurile devin de înţel

De altfel şi unii filosofi moderni aveau să-şi pună problema transe derii spaţiului si timpului, dar nu au ajuns la aceeaşi concluzie, cum am vă: [m]ai înainte cînd 1-am citat pe Kant.

Să urmărim mai departe explicaţiile date de Stagirit. Intelectul, fi: [ln]teligibil, poate deveni el însuşi un obiect al gîndirii, sesizabil direct. [a]tunci, spune Aristotel, „el este capabil să se gîndească pe sine" [42].

[40] *De anima,* III, 4, 429 a.
[41] Aristotel, *Analiticele secunde,* I, 31, 87 b.

Asupra acestei posibilităţi „de a se gîndi pe sine", Aristotel, fără a da prea multe lămuriri în textele ce posedăm de la el, revine în *Metafizica* ^ • „Astfel, gindirea se gîndeşte pe sine însăşi prin participarea la inteligibil, -căci ea însăşi devine sesizabilă de intelect, intrînd în atingere cu obiectul .său şi cugetîndu-1, astfel că intelectul şi inteligibilul se confundă devenind identice." Acest mod al gîndirii — de a intra în ea însăşi prin propria ei forţă, ea fiind o forţă — este o penetraţie în zona „eternului", aşa cum am -explicat mai sus, zonă pe care grecii o numeau „divină". „Gîndirea care gîndeşte gindirea", voTiotq voficrscog vorjcnt;, formulă prin care Aristotel desemna trecerea în act a gînclirii cînd se ia ca obiect pe sine însăşi, formează această .zonă, iar acest mod de gîndire „este accesibil şi omului din cînd în cînd". Această posibilitate, pe care o atribuie omului, el o numeşte „o minune" — •fiaojia. Să ne amintim că şi Plafon şi Aristotel au spus că începutul filosofici este „o mirare" — Oauud^siv (acelaşi cuvînt ca şi 6aujo.a), care însă are şi sensul de „minune". Minunea filosof iei ar fi deci gîndirea care se gîndeşte pe sine, realizînd astfel ca o realitate principiul principiului cunoaşterii.

în rezumat, *nous-ul* nu există în mod real decît în funcţia lui de a cugeta, iar în afară de această activitate, el nu este decît posibilitatea gîndirii.[44] Acum putem înţelege ce vrea să spună Aristotel cînd scrie că „principiul principiului ştiinţei este *nous-ul"* (după cum am arătat mai sus). Dacă -el ar înţelege ceea ce înţelegem noi astăzi prin „intelect", afirmaţia lui ar părea cel puţin o inadvertenţă. Cum se poate ca intelectul, care implică şi •organul cerebral, să fie „principiul principiului ştiinţei"? Dar, după explicaţiile pe care le-am dat mai sus, nici „principiu" *(arche),* nici „intelect" *(nous)* nu erau pentru el ceea ce înţelegem noi astăzi prin aceşti termeni. Am văzut că, pentru a asigura ştiinţa, Aristotel introduce ipoteza intelectului activ, care asigură cunoaşterea. Să vedem cum se justifică din punct de vedere logic soluţia Stagiritului. Intelectul nu este un organ separat, destinat să explice totul, el însuşi rămînînd neexplicat, ci este considerat -o posibilitate care ajunge a fi, prin funcţia ei activă, înseşi principiile. *Intelectul activ este lipsit de memorie* [45], deoarece el este neafectat şi neafectabil. Memoria aparţine intelectului pasiv — vouţ TtaOnTiKoq —, care, chiar după cum îl arată numele, este „afectat" de impresiile pe care le primeşte. El este legat de existenţa fizică a individului şi dispare o dată cu el. Activitatea lui este descrisă de Aristotel astfel [46]: în urma senzaţiilor se formează memoria, :şi din amintiri reînnoite ale unui aceluiaşi obiect se naşte experienţa, căci un număr mare de amintiri constituie o unică experienţă, în felul acesta se formează ideile abstracte, care se fixează în intelectul pasiv. Ele sînt extrase astfel din experienţa concretă printr-un travaliu inductiv şi vor deveni ele-:mentele demonstraţiei şi ale ştiinţei — STU<7Tf|nri. întreg domeniul acesta, bazat pe experienţă, care începe de la datele sensibile şi sfîrşeşte la raţion[a]" ment, este opera *nous-ului pasiv.* Dar, aşa cum am arătat, ştiinţa presupu^' prin însăşi natura ei, *principii, eide, universale* (K<x06A,ou) sau *forme* [eiC]: Acestea sînt procurate intelectului pasiv de către intelectul activ,^ şi _n[un]j[a] in:<3,rmediul primului activitatea celui de al doilea capătă inteligibilitat[6]-

[43] Aristotel, *Metafizica,* XII (A), 7, l 072 b (trad. rom.).
[44] Aristotel, *De anima,* III, 4, 429 a.
[45] Aristotel, *De anima,* III, 430 a.

Aşadar, din reprezentările sensibile, funcţia intelectului pasiv formează noţiunile abstracte; esenţa, care dă inteligibilitate acestor noţiuni, este însă sesizată intuitiv de *intelectul poietic.* în această privinţă, Aristotel dă suficiente explicaţii, pentru a vedea că funcţia intelectului pasiv este o funcţie *diano etică.* [47]

În ceea ce priveşte gîndirea discursivă a sufletului, imaginile îi aparţin ca şi cum ar fi cauze, spune el. „Şi cînd obiectul este bun sau rău, el [vi/ujCH] afirmă sau neagă, îl refuză sau îl urmăreşte. [...] De aceea sufletul nu gîn-deşte (discursiv) niciodată fără imagini [...]. Astfel esenţele (sîSs) sînt gîn-dite de facultatea intelectuală (pasivă) în imagini; după cum sensibilele (aîcr-0f|<rso)ţ) ii determină ceea ce trebuie să caute sau să evite, tot aşa, in afara de senzaţia însăşi, cînd se aplică imaginilor, facultatea are o mişcare [...]. Chiar'şi cele ce se numesc abstracţiuni se gîndesc în acelaşi fel." [48] Pe scurt, intelectul pasiv nu ar putea gîndi decit realităţile materiale, pe cînd intelectul activ ar gîndi realităţile în forma lor general-universală. Este cazul să subliniem că întreaga dezvoltare a ştiinţei şi filosofici europene s-a axat, într-un fel sau în altul, pe această idee.

Cele două modalităţi ale cunoaşterii, de care am vorbit, le întîlnim şi la alţi filosofi mai vechi. Ne vom referi numai la Heraklit şi la Platon.

După cum ne amintim din cursul lucrării, Heraklit afirmă că există „o raţiune, un *logos* universal"[49]: „Cu toate că raţiunea universală *(logos)* este comună tuturor, trăiesc totuşi cei mai mulţi ca şi cînd ar avea propriul lor *logos".* Şi în alt fragment el spune: „Nu pe mine, ci *logos-ul* meu este înţelept să-1 asculţi şi să mărturiseşti că toate sînt unul" [50].

Din aceste fragmente rezultă că Heraklit a considerat că oamenii sînt dotaţi, de asemenea, cu un *logos,* pe care 1-au considerat ca fiind însuşi *logos-ul* universal.

Bazat pe fragmentele citate şi pe alte fragmente rămase de la Heraklit, Hegel distinge la acesta un *logos* universal şi un *logos* particular [61], două „raţiuni": una obiectivă, *„Logos-ul* divin şi universal"[52], şi alta subiectivă şi particulară — *„logos-ul* cel mai aproape" — 6 TTOIOQ 5fi7tOT£. între aceste două „raţiuni" există o relaţie, constată Hegel, gîndim şi acţionăm în orice conform cu participarea noastră la *logos-ul* „divin" („etern").

Textele care au supravieţuit lui Heraklit nu ne permit a merge prea departe în interpretarea lor, ele fiind exprimate mult prea concis — aforistic. •De altfel Heraklit era supranumit „Obscurul", din cauza modului său de a se exprima. Totuşi, putem constata că există o specificitate a *logos-ului* hera-Weitean care-1 deosebeşte de *nous. Nous-ul,* aşa cum am văzut, este neafectat ue vreo determinare (aşa îl preia Aristotel de la Anaxagoras), ca şi existenţa

[47] *Didnoia* este o gîndire discursivă. "[8] Aristotel, *op. cit.,* III, 7, 431 a.

[49] Diels-Kranz, *op. cit.,* fr. 2.

[50] *Idem,* fr. 50.

y , [Ol] Hegel, *Vorlesungen iiber die Geschichte aer Philosophic,* trad. rom. de D. D. Roşea,

ei- I, p. 260-279 (Editura Academiei R.P.R., 1963).

VTT ° Cum rezultă din fragmentul păstrat de Sextus Empiricus, *Adversus mathcmaticos,* [N]U, 126-127.

reală, pe cînd *logos-ul* lui Heraklit (preluat şi de Platon), deşi avea un caracter ontologic şi el, fiind „ordinea intrinsecă şi ascunsă a lumii", conţinea totuşi •o determinare, „focul".

Platon este cel care a făcut o analiză a operaţiilor intelectuale după cele patru obiecte posibile ale lor. &a Puterea de cunoaştere a „sufletului" (ne amintim că pentru el întregul *psyche* era „cunoscător") se exercită în patru moduri posibile.

1. în prima clasă de obiecte inteligibile, sufletul (insistăm: psyche), servindu-se ca de imagini de obiectele care produc umbrele pe un plan inferior, este obligat, crede Platon, să facă cercetări plecînd de la *ipoteze,* care-1 conduc nu la principiu, ci la concluzie. El este obligat să utilizeze aceste ipoteze şi fiindcă e legat de ele şi nu se poate ridica deasupra lor; el nu poate cunoaşte decît ceea ce în imaginaţia lui apare mai clar decît „umbra" obiectelor. Acesta ar fi cazul geometrilor, care raţionează, de exemplu, asupra -diagonalei pătratului, dar nu raţionează asupra figurii desemnate, ci asupra figurii „ideale", care-i corespunde.

2. A doua clasă de obiecte inteligibile este formată din acelea sesizate „prin puterea dialectică" — TOO 6iaA,sys(j9ai 5ovciuei. Aceasta porneşte tot de la ipoteze, dar care nu mai sînt luate drept evidente, ci ca simple ipoteze care formează trepte sau puncte de sprijin pentru a se ridica la principiul care nu mai admite ipoteze. O dată atins acest principiu, intelectul coboară, cuprinzînd toate consecinţele care depind de principiul sesizat, pînă la ultima concluzie, fără a mai face uz de vreo dată sensibilă, trecînd numai de la o idee la alta, pentru a ajunge la altă idee. Cu alte cuvinte, ne •explică Platon mai departe, cunoaşterea existenţei şi a inteligibilelor este o cunoaştere *dialectica* — SiaA.sy£<y9at £7UG"uf|ȷ,r|<; TOO ovcoq, şi ea ar fi mai clară decît cunoaşterea oferită de cele ce sînt numite ştiinţe, care au nişte ipoteze drept principii. Această cunoaştere „prin ipoteze", ştiinţă a geometrilor şi a celorlalţi savanţi, este o „cunoaştere discursivă" — 5iccvoia *(didnoici).*

3. A treia clasă de obiecte sînt acelea sesizate prin „credinţă" — Ttloti? *(pistis).*

4. în sfîrşit, a patra clasă de obiecte sînt acelea sesizate prin „conjectură" — eucacria *(eikasia).* [54]

Ordinea este stabilită de Platon după ordinea „clarităţii" lor — craqn-veia *(saphinela).*

Cu alte cuvinte, am avea de o parte lumea sensibilă, umbră *(oKW* a lumii principiilor, reflex palid al acestor principii, accesibilă simţurilor, de la lumea sensibilă, simplă aparenţă (pe cînd la Aristotel era existenţa „reală"), inteligenţa se urcă treptat „prin claritate" — *saphineia* — c lumea inteligibilă, a ideilor, accesibilă numai actului

intelectual — *(noesis).* între aceste acte, între cunoaşterea *noetică* şi cunoaşterea *as tică,* se ordonează toate celelalte cunoştinţe, inclusiv cele geometrice şi * .general ştiinţifice. Subliniem că ultima cunoaştere — *noesis* — a princip" se justifică prin ea însăşi, fiindcă nu are nevoie de nimic altceva, este *n[el]f letică* — dvuji60eio<; *(anypotMos).* Observăm aici dubla deschidere a co> •cepţiei platonice spre idealism şi spre dialectică.

[63] Platon, *Republica,* 510 b — 511 e. [54] Platon, *op. cit.,* 511 e.

Iată acum, pentru a avea o privire de ansamblu a concepţiei lui Pla-schema obiectelor de cunoaştere şi a facultăţilor cunoscătoare corespunzătoare:

Lumea *Cunoaşterea*

/i) Lumea sensibila •' ' ' ^credinţa — rcicmg
yevog ' < - Opinia — '
conjectura — skacrta

/2) Lumea inteligibilă ^cunoaşterea
voT|t 6v ysvoi; <— Ştiinţa — â7tiOTf]|ir| discursivă — Suxvoia
ouoia ^intuiţia intelectuală
vor) cric;

Cu mici variaţii terminologice (cit timp ne păstrăm in domeniul terminologiei), schema celor patru operaţii — şi deci a celor patru „obiecte" ale cunoaşterii — se regăseşte şi la Aristotel. Prima cunoaştere este a celor sensibile. Cunoaşterea celor sensibile duce la experienţă iar aceasta duce la ştiinţă. După aceea avem cunoaşterea directă a principiilor, care este cunoaşterea *tkeoretică,* iar a patra treaptă a cunoaşterii este *sophîa.* [55] Avem astfel: cele sensibile — akrOnTa *(aisthetd)* şi facultatea de percepţie — aicrOncrig *(aîsthe-sis) ;* apoi universalul — ToicaGo^ou *(to katholou) ,* care este obiectul ştiinţei — fiindcă nu există decit ştiinţa universalului. Acesta este sesizat de intelect la nivelul abstract, cind face obiectul ştiinţei — *eniGii]^,* şi la nivelul principiilor — *ăp%ai,* cind face obiectul intelectului activ, formînd cunoaşterea *theoretică* — Oscopîa. în sfirşit, starea obţinută de intelect cînd *nous-u.1* a rămas în el însuşi, ca act independent de orice alt obiect.

Iată acum această schemă:

Obiect cunoaştere		*Facultăţi de*
Sensibilele — aicr0T]Tâ	< -	aiaOricrti; — puterea de a percepe
		/STncrTiîur] — cunoaşterea abstractă
Universalul — Ka06Xou	<—	Oscopia — cunoaşterea nemijlocită
		\ voricrig — gîndirea care se vofjcrscocj gîndeşte pe sine

Aceste patru trepte ale cunoaşterii ar exista simultan, unele numai în [s] are potenţială, şi, după cum spunea Aristotel în pasajul citat, ele mai pot [1] Puse în funcţiune de către om „uneori".

Asupra treptelor cunoaşterii, *Metafizica, l* (A), l, 981 b şi în alte locuri.

X. Philia sophias

Am văzut că timpul a asimilat termenul *sophia* cu *sapientia* — înţelepciune iar *sophos* cu *sapiens* — înţelept, înţelegînd prin acesta un bărbat încărcat de ştiinţă şi de virtuţi. Dar vechii filosofi greci ne-au spus, după cum ştim, că numai zeul este un *sophos.* Erau zeii fiinţe încărcate de ştiinţă şi de virtuţi? Evident, nu. Mitologia ni-i arată răzbunători, înşelători si uneori de-a dreptul imorali. Atunci ce era *sophia* pentru vechii greci? Iată un text care ne face să întrevedem răspunsul.

în comentariul lui, de care am mai vorbit, David Armeanul[1] ne spune că Pythagora ar fi fost primul care a delimitat înţelepciunea la cunoaşterea existenţei. *„Sophia* — spune el — este cunoaşterea Fiinţei" (adică a existenţei ca existenţă), şi, pentru confirmare, el face şi o etymologic a cuvîntului, pe care nu o mai redăm aici. *Sophia* fiind „cunoaşterea Fiinţei", aceasta ii conduce pe comentator la traducerea termenului *philo-sophia* prin „năzuinţa de înţelegere a Fiinţei". De fapt, David nu face decît să rezume dezbaterile în jurul acestei probleme, contribuţia lui fiind doar de domeniul sistematizării şi tocmai acest lucru îi şi acordă oarecare importanţă. Este evident, de aici, că grecii nu înţelegeau prin *sophia* nici ce aveau să înţeleagă romanii, nici ce înţelegem noi. Ea era la origine altceva decît *sapientia,* dar în timp a devenit o preocupare de ordin filosofic abstract şi de conduită în viaţa.

Să scrutăm dar mai de aproape compoziţia termenului *philosopl"*[1] : După cum s-a văzut, el se compune din două cuvinte: *phīlia* — iubire , *sophia,* adică iubire de *sophia.*

Cuvîntul *philia* a atras atenţia si lui Heidegger [2], care-1 derivă, "UR cum am mai spus, din verbul cpi^eîv *(phileîn)* — „a iubi". Dar nu este ^j ţumit cu această traducere literală, ci propune un sens care să fie accep în contextul filosofici lui Heraklit, unde, după cum ştim, apare pentru p j dată în legătură cu „iubirea de *sophon"* — (pi^eîv TÒ oocpov. Din ^ j mentele rămase de la Ephesian, rezultă că Xoyoq-ul vorbeşte: „Cu toa , yj acest *logos* este întotdeauna adevărat — oamenii nu sînt mai puţin incap

[1] *Introducere în filoscjie,* cap. XV, p. 59.
[2] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophic?,* trad, franc., p. 24—25.

Ae a-1 înţelege cînd îl aud pentru prima dată decît mai înainte de a-1 fi auzit" [8]. A vorbi cum vorbeşte *logos-ul* este Xsysiv — „a spune" sau „a gîndi". Dar, jce Heidegger, a vorbi cum vorbeşte *logos-ul* înseamnă 6(4,o^oysîv *(homo-foaeîn) — »*[a] vorbi de acord cu ceva", iar aceasta înseamnă dpu,ovia *(har*-în aceste condiţii, dvrjp cpi^ocrocpot; — „bărbatul filosof" — este.

Oentru Heidegger, acela care iubeşte pe *sophon.* Cum este însă foarte greu de tradus ce vrea să spună Heraklit prin aceasta, pentru a face un pas mai departe, filosoful german apelează şi la un alt fragment din acelaşi filosof, care spune "Ev Havra — „Unul [este] Tot". [4] „Tot" este, în interpretarea lui Heidegger, Havra TCC ovra — „ansamblul celor ce există", iar „Ev" vrea să spună „ceea ce uneşte" (în unitate). Aşadar cpiXsîv TO crocpov este o omologie", un acord cu *sophon,* ceea ce înseamnă armonie. *Sophon* este "existînd reunit în unitate", iar (pi^sîv nu mai este un simplu acord originar cu *sophon,* ci o cercetare specială încordată spre *sophon* (reunit în unitate). Aceasta înseamnă că *philein to sophon* este o „tensiune cercetătoare a *so-pkon-ului"* şi aceasta este (piXoaocpia — *philo-sophia:* o tensiune cercetătoare a celor ce există în unitate (Fiinţa).

Este sigur că în cercetarea filosofici greceşti, a naturii ei, Heidegger este primul care a surprins unele nuanţe care au scăpat analizei moderne. Ea se întîlneşte, de fapt, cu aceea a lui David Armeanul, care, după cum am văzut, spune că *sophia* este „cunoaşterea Fiinţei", în explicaţia termenului *philia* şi *philein,* Heidegger observă foarte bine că o^oXoysîv („a vorbi cum vorbeşte *iogos-ul")* apare prin termenul cpiXsîv *(philein)* — „a iubi". Credem că problema poate fi dusă chiar mai departe.

Să pornim tot de la termenii qn^ia *(philia)* şi (piXsîv *(philein),* „iubire" şi „a iubi". Sensul lor principal este „a simţi prietenie pentru cineva" şi din acesta s-a derivat înţelesul de „a iubi". Mai precis, conţinutul acestor cuvinte este exact „a privi pe cineva ca pe un amic", „a-1 trata ca pe un prieten". De unde sensul derivat, „a avea grijă de cineva", „a-1 asista". Astfel le găsim întrebuinţate în *Iliada* [5] şi *Odysseea.*[6] Dar ele mai însemnau „a primi cu dragoste", „a agrea" [7] şi mai ales „a căuta", „a urmări". [8] Aceste sensuri s-au nuanţat cu timpul, dar noi trebuie să distingem pe acela care se potriveşte ^1 mai bine în context, să fim cît mai aproape de înţelegerea a doi dintre cei ^ai mari gînditori ai Antichităţii presocratice, Heraklit şi Pythagora, care au '^trebuinţat primii denumirea de philosophia.

Chilia sophias devine, ţinînd seama de cele spuse, primirea ca pe un -[n]eten a *sophiei.* A primi prieteni înseamnă a-i primi cu o oarecare solemni-[e]- cu un *symposion,* un ospăţ, aşa cum ne spune Platon că stăteau la discuţii stenii filosofi. Cel care „iubeşte" *sophia* o agreează, şi o primeşte într-un -& mai mult sau mai puţin ceremonial. [9] Dar cei care se string laolaltă sînt >[a]fi între ei printr-o asemănare, prin 6|io^oy(a *(homologia),* printr-un

Diels-Kranz, *op. cit.,* fr.
1. . Diela-Kranz, *op. cit.,* fr.
50. [6] *Iliada,* VII, 204; IX,
342 etc. [7] *Odysseea,* VII,
256; XII, 450 etc. , *Odysseea,*
XIV, 83 etc.
[9] *-i. iiailly, art. <piXeo>. A se vedea
Philosophia Mirabilis. can. IT-

acord. Principiul *homologiei* apărea încă la HoSîer. într-adevăr, în *Odv**
găsim versul[10]: , *r...* .".' ; , , ,:;' . , ; , JSSee«

<B<; alei TOV 6|ioîov ayst Geoq rog TOV onoîov. •>; si/

„Căci Zeul împinge totdeauna asemănătorul către asemănător."

El a reapărut mereu în gîndirea grecească sub o formă sau alta. Id$_{ee}$ de *homologia* dintre lucrurile ce se reunesc, ce se găsesc împreună, o
la Parmenide, Anaxagoras [11], Empedocle [12], Democrit [13], la Platon si J$_a$ Aristotel etc. „Asemănătorul merge spre asemănător" — 6 ouoiog d>g' $_T$6$_V$ ouxnov spunea Aristotel [14]. Platon exprimase acest principiu punîndu-1 la baza *philiei.* Iată ce scria el: 6 ouoiog TW 6|iot(p *((pCkoq)* — „asemănătorul este prietenul asemănătorului" [15], sau în altă parte, de exemplu: „Atunci ai dat şi peste susţinerile în acelaşi sens din cărţile învăţaţilor, cum ca pretutindeni asemănătorul este neapărat prieten cu asemănătorul" [16].

Prin urmare, *philia sophias* ne-a condus la *homologia,* la asemănătorul care se adună cu asemănătorul. Există o „înrudire" naturală între asemănător şi asemănător, o aoyyeveicc *(syngeneia),* aşa cum o spune textual Platon [n]: TO ydp onoîov TCQ 6|4.oioo> (puciei cuyyevsg ecmv — „fiindcă asemănătorul este înrudit cu asemănătorul prin natura lor". Aceşti doi termeni *philia* şi *sophia* trebuiau să fie astfel „omologi" — „asemănători", să fie „înrudiţi", Cum să fie însă *sophia* înrudită, omoloagă, cu cel care o iubeşte? Cel care „iubeşte" era bărbatul care vrea să fie „prieten" cu *sophon ;* cu alte cuvinte, el vrea să primească ca prieten *sophia ;* pentru aceasta trebuia să existe o „asemănare", o *homologia,* între primitor şi ceea ce este primit. Am explicat că *sophia* şi *sophos* evidenţiau, pentru greci, în primul rînd, o apropiere de *lumină* şi *luminat.* Aşadar *philosophos* era cineva care caută lumina, năzuieşte spre ea şi, pentru a o primi, trebuie să fie el însuşi înrudit cu *lumina* — «pro? *(phos).* Dar, după cum am văzut, omul este dotat cu un intelect care este asemănat de Aristotel cu *lumina* — oîov TO cpâţ. Putem considera astfel că „există" această omologie între lumină şi cel care caută lumina. Faptul ne este confirmat într-un fel de chiar denumirea omului prin aceeaşi vocabulă: TO cproq însemna lumină, dar acelaşi cuvînt,cu o schimbare de accent. anume 6 <pdb<;, însemna (poetic) bărbat, iar f| q>cb<;, femeie. Aceste denurmn apar încă din *Iliada* [1S] şi *Odysseea* [w] , şi se găsesc des la Eschylos, de exernplu>

[10] Homer, *Odysseea,* XVII, 218; reprodus în Platon, *Lysis,* 214 a.
[11] Teoria *homeomeriilor* a lui Anaxagoras este o aplicaţie a acestui principiu.
[12] Aristotel vorbeşte despre concepţia aceasta la Empedocle în *De anima,* I, 2,
şi în *Metafizica,* II (B), '4, l 000 b.
[13] Fragmentul din Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos,* VII, 116, 117.
[14] Aristotel, *Ethica nicomachică,* 8, 1.
[15] Platon, *Gorgias,* 510 b. _U
[16] Platon, *Lysis,* 2 14 a— 2 15 c (trad. C. Noica, Editura pentru Literatură Univer=[a]
1969).
[17] Platon, *Lysis,* 214 a. *Republica,* IV, 425, *Gorgias,* 5 10 b, *Symposion,* 174 b etc.
[18] *Iliada,* V, 2H; XI, 472 etc.
i» *m.„„„„* -VVT 10?.- XVIII. 219 etc.

r-nre ysvoc; — „neamul oamenilor". [20] Euripide numea femeia

[e]|¥zi iar Pindar, pe bărbaţii originari din Egeea, (prâxsq Aiyst8cu. [22] "H *y* ' jdeea de a face referinţă la aceeaşi noţiune, deşi se schimbă accentul,

des în literatura grecească. Vom da un singur exemplu. Heraklit spune Mr-un fragment [23]: „Arcul (Pioq) este numit viaţă (Pioq), dar opera lui este [111] artea". Cu toate că accentul s-a schimbat, şi arcul este numit *bias,* totuşi ^e^te luat şi ca viaţă *(bios,* cu accentul pe prima silabăj . ^ Dar, pentru a arăta că sîntem în acord cu ideea grecilor despre om, vom da cîteva exemple.

Făcînd analiza cuvîntului av9po)7tog *(ânthropos)* — om, Socrate [24] ai[u]po-ea la următoarea concluzie: „Acest nume, *ânthropos,* arată că, în vreme ,[c]e toate celelalte vieţuitoare nu cercetează, nu compară şi nu examinează *(anatkrei)* nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut — *opope* aceasta înseamnă — a şi examinat şi judecat ce a văzut *(opopen).* De aici, aşadar, numai omul dintre toate vieţuitoarele a fost în chip potrivit numit *ânthropos :* întrucît el examinează ceea ce a văzut *(anathron hă opope)."*

Platon nu se referea în „examinarea a ceea ce a văzut" numai la vederea obişnuită, el extindea această vedere pînă la ultimul mod de cunoaştere. în adevăr, iată ce răspuns i-a dat el lui Diogenes, cînd acesta i-a spus că vede masa şi cupa, dar nu „vede" ideea de masă şi nici de cupă: „Lucrul se explică uşor pentru că tu ai ochi ca să vezi masa şi cupa sensibilă, dar nu ai şi raţiunea prin care se văd ideea-masă şi ideea-cupă" [25].

Acelaşi lucru ne este confirmat de Aristotel, care concepea funcţia flOMs-ului, a intelectului, ca pe aceea a ochiului. „Nous-ul este pentru suflet — scrie el — ceea ce este ochiul pentru corp." [26] Cu alte cuvinte, *psyche* poseda şi el un organ de „vedere", care este intelectual — *nous-ul.*

Vom cita încă un pasaj din *Republica* lui Platon. Vorbind despre modul cum trebuie formaţi filosofii, Socrate afirma că aceasta e tot una cu felul „cum vor fi făcuţi ei să urce spre lumină — K<xi *năq* TIC; dvd^Et auTOug el<; Vrâ? — aşa cum unii eroi s-au urcat, după cum se spune, din Hades la zei" [27]. Ceea ce vrea să însemne, explică Socrate, cum se poate întoarce sufletul de la ziua întunecoasă la adevărata zi, adică, cum se poate ridica pînă la realitate.

Putem conchide deci că, spre a se forma ca filosof, pentru greci, omul trebuia să „vadă", avînd organul acestei „vederi" care era *nous-ul.*

Să examinăm acum, pe baza textelor, ce înţeles avea, în definitiv, această «vedere".

. După cum am observat, unii termeni greceşti au fost preluaţi şi între-[m]nţaţi cu un conţinut schimbat, sau altfel nuanţat. Unul din aceşti ter-

[20] Eschylos, *Prometheu,* 550.
[21] Euripide, *Helena,* l 094.
[22] Pindar, *Pythicele,* V.
[23] Diels-Kranz, *op. cit.,* fr. 38.
[2]* Platon, *Kratylos, 399* c, trad. rom.
[25] Diogenes Laertios, *op. cit.,* VI, 53.
[26] Aristotel, *Ethica nicomachică,* I, 4, l 906 b.
[27] Platon-, *Republica,* 521 c.

meni este *„theoria".* Definiţia modernă dată de dicţionare cuvîntului „ansamblu de cunoştinţe sistematizate care dau o explicaţie completă Un anumit domeniu de fapte". Nu acesta este însă sensul lui iniţial. [28]

încă din perioada sistematizatoare a lui Aristotel, cuvintul *thetu* deşi îşi păstra şi vechiul lui sens, începuse să apară uneori şi cu un sens dif$_{ej}$j îl găsim astfel opus cuvîntului „practică". (S-a văzut că în clasificarea Aristotel avem ştiinţe *theoretice,* practice şi poietice — creatoare.)

în limbile moderne, „ştiinţele *theoretice",* de care vorbea Aristotel fost redate la un moment dat prin traducerea „ştiinţe contemplative". J) ce înseamnă „contemplativ" în filosofia care s-a numit modernă? Cuvîny nu are un înţeles tocmai clar, şi luîndu-1 *tale quale* în filosofia grecească p^ vocăm o confuzie care va atinge multe din concluziile noastre. Trebuie de(să lămurim ce era această *theoria.*

Substantivul Gecopia — *theoria* se trage de la verbul Oetopsco — *theoti* (Gecopsîv — *theorein)* — „văd", „observ", „contemplu" (cu mintea) un spec-tacol. Diogenes Laertios ne spune că Anaxagoras, fiind întrebat pentru ce s-a născut, a răspuns: „pentru ca să contemplu spectacolul Soarelui, Lunii şi Cerului" — eîţ 9ecoptav, ecpr|, f|Xiou KCti asA.f]vr|q KCti oupavoD.[29] Dicţkr nărui etymologic al lui Bailly ne trimite pentru aceste cuvinte la rădăcini 0eF, de unde *Qs (the).*[30] Iată o primă grupă de cuvinte care se formeazi cu această rădăcină:

Qe (the) — a privi, a contempla
flsct *(thea)* — acţiunea de a privi
6e<xouai *(theâomai)* — a contempla
0s<X|o,a *(theama)* — spectacol
Oeaioq *(theatos)* — vizibil
Oeatpov *(theatron)* — teatru
Oscopog *(theoros)* — spectator
Gsoopsca *(theoreo)* — contemplu.

Dar cu aceeaşi rădăcină se formează şi cuvintele 0cu5n<x *(thauma)'* „obiect de mirare", „miracol", *Qav|iâ,{,& (thaumăzo)* — „mă mir" şi Qaupt^[1] *(thaumasia)* — „mirare". Şi pentru a întregi sensurile cuvîntului consider»' să mai menţionăm şi următoarele cuvinte din aceeaşi familie: *(theoricos),* care înseamnă „ceea ce aparţine unei solemnităţi", şi *(theoris),* care desemnează o „corabie sfîntă, sărbătorească" etc. Acest ^ poate fi pus în legătură şi cu 6eo<; *(theâs)* — „divinitate", prin *(theoros)* „spectator", „trimis solemn", „trimisul zeului" şi 9e<BTSpo? *teros)* — „ceea ce este destinat numai zeilor".

Dar chiar analiza etymologică a cuvîntului Bsropia *(theoria)* aceeaşi explicaţie a semnificaţiei lui pe care o extinde. Asupra acestei mologii specialiştii au fost, în general, de acord.[31] Două teme intră î^{nCO} *g* ziţia cuvîntului Oscopta: 6ea *(thea)* şi Fop (aceasta fiind rădăcina ^{car}.'$_{)(}$j sensul de „a avea grijă de", „a observa", „a privi"). Lītera F *(dţ&^{al}'^,ş*--este o literă dispărută, care se citea ca latinescul *v,* şi în locul ei a

[28] Vezi diet. Bailly.
[29] Diogenes Laertios, *op. cit.,* **II,** 10. -H"ci"-1'
[30] A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Franţais,* „Tatela de rădăcini". De fapt răd[a] este o formă derivată şi ea din *thav.* •
[31] A. J. Festugiere, *op. cit.,* p. 13.

, spiritul aspru (aspirarea vocalei care-1 poartă).
De la această [J1]}jx$_c$ină se formează cuvintele[32]:

fop de unde 'Op *(vor* de unde *hor)* — a observa, a privi
gpouai *(horomai)* — veghez
opctco *(horâo)* — văd
fhorama) — spectacol
(horasis) — simţul
văzului
opării? *Chorales)* — spectator
etc.

Pe de altă parte tema 0sa *(tJiea)* înseamnă ea însăşi „vedere", „contemplaţie"- Ne regăsim în jurul aceloraşi idei, aceea de „contemplaţie" şi de spectacol".[33] Sensurile amintite au fost subliniate şi de comentatorul David Armeanul[34], care rezuma astfel concepţia *theoriei* pînă la el: „Filosofia, în schimb, se ocupă de toate cele ce sînt, întrucît are în vedere şi lucrurile divine ; doar ei i se spune în mod legitim «theoretică». Căci «*theorie* » *(theoria)* se spune de la « contemplarea lucrurilor divine » *(parâ to ta. theia horân).*" Se vede de aici că el considera tema *thea,* care intra în compunerea *theoriei,* ca avînd sensul de „divin", legînd-o de adjectivul 9ed *(theâ)* — „divină". *Theoria* ar fi căpătat prin aceasta sensul de „contemplare divină" sau „contemplare a celor divine".

Regiunea celor „divine" era pentru Platon regiunea „ideilor", arhetipurile sau principiile tuturor lucrurilor sensibile; era pentru Aristotel regiunea *filelor.* Ajunsă în această zonă, inteligenţa platonică, printr-un act pur *(noe-sisj,* „contempla" ideile; tot printr-un act al intelectului activ se ajungea la cunoaşterea *eîdos-ului* unui lucru. Oricum am considera acestea, fie prin prisma primului filosof sau prin aceea a celui de-al doilea, ajungem la un lucru absolut remarcabil. „Ideile se văd", i-a răspuns Platon lui Diogenes. -Wls-ul este ochiul prin care sufletul „vede" *„eidos-ul",* spune Aristotel. Intr-adevăr, aceşti doi termeni, 15sa *(idea)* şi sI5oţ *(eîdos)* sînt formaţi [cu] rădăcina Fi§ *(vid),* sensul ei fiind „a vedea". Iată acum compusele cu [ace]astă rădăcină[35]:

Fi§ *(vid)* — a. vedea
sî§ca *(eido)* — văd
[E]î5oq *(eîdos)* — formă, esenţă
sî8coXov *(eidolon)* — imagine
[s]î5t|<Jiq *(eidesis)* — ştiinţă
[S]t5f)uov *(eidemon)* — savant
og *(eideticos)* — care primeşte
cunoştinţa *(idea)* — formă, aparenţă, idee.

\ conform acestor precizări, i8sa *(idea)* şi sîSog *(eîdos),* înce-â cu radicalul *Fi8 (vid).,* se citeau *vide a si v eîdos* şi erau puse cu „a vedea", aşa cum arată şi verbul £t5co care se citea *v eido*

33 p' [Bai]%- *°P- oit.*
^;[>JCr]Bril [estu]?*[6re] spune că înainte chiar de Platou Osopîa este înţeleasă f ie ca o cunoaştere "'''Se [Sa] [r] [ce]'este şi a fenomenelor naturii, fie ca o contemplaţie religioasă a unei „statui [3j] [u] a unei festivităţi de cult" *(op. cit.,* p. 18).
David Armeanul, *op. cit.,* p. 99, trad. rom.
A. n„:ii__ [t]

— „eu văd", înrudit cu latinescul *video-videre* — „a vedea", ambele şi eîSco şi *video,* trăgîndu-se de la sanskritul *vidya* — „ştiinţă", „vedere". Toate aceste rezultate se verifică reciproc. „Esenţele" sau „ideile" vedeau: pentru a fi „văzute", ele erau ca lumina; cel care „vedea" trebuia să îndeplinească principiul „adecvării" intelectului la obiectul cunoscut, deci trebuia să poată „vedea" şi să fie „asemenea luminii", în limbajul nostru de astăzi, am putea spune că intelectul subiectului cunoscător trebuie să fie de aceeaşi natură cu obiectul cunoscut.

Vom încerca să lămurim încă un termen ca să înţelegem exact ce voiau grecii să spună prin acest mănunchi de sensuri concentrate în intelect şi inteligibil. Este vorba de termenul „contemplaţie". Cunoaşterea în planul intelectului activ era numită de Platon şi Aristotel Gscopia — *theoria,* iar acţiunea «OMs-ului, Gecopsîv — *theorein.* După cum am văzut, termenii aceştia implicau, între altele, şi nuanţa de „festivitate", de „solemnitate", de „ceremonie". Ei sînt traduşi în latină prin *contemplaţia* şi *contemplor-contemplari,* care semnifică respectiv „acţiunea de a privi" şi „a-şi îndrepta privirile spre ceva", „a se absorbi în privirea a ceva". Aceasta este evident o traducere a sensului obişnuit, dar scriitorii latini au arătat şi un alt sens al acestor termeni. După cum au observat ei, verbul *contempla* — „privesc" — se compune din prepoziţia *cum* (cu) şi *templum* — templu (în ablativ). Prin urmare, *contempla* putea fi citit „a fi în templu" — *cum templo.*

Această interpretare apare la Cicero în lucrarea *Visul lui Scipio.®* Scipio Emilianus, în vizită la regele Massinissa, are un vis în care îi apar bunicul său Scipio Africanul şi tatăl său Paulus Aemilius. El îl întreabă pe acesta din urmă ce îl poate reţine să nu ajungă şi el în lumea în care există toţi ai lui şi care, aşa cum îi spusese Scipio Africanul, mai înainte, ar fi fost adevărata viaţă. Tatăl său îi răspunde[37]: *Nisi Deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liber averii* — „Nu [. . .] dacă Zeul, al cărui *templu* este tot ceea *ce vezi,* nu te eliberează din închisoarea corpului". Mai departe, Scipio Africanul, făcîndu-1 să contemple universul, îi spune şi el: *Nonne adspicis quae in templa venens?* — „Oare nu vezi în ce *temple* ai venit?" [38]

Aceeaşi interpretare o găsim şi la Festus, care defineşte *templum,* [ară'] tînd legătura lui cu *contemplări* [39] : *Contemplări dictum est a templo, i.e- '•°c°. qui ab omni parte aspici, vel ex quo omnis pars videri potest — „ConiempW* se spune de la *templum,* adică de la locul care poate fi văzut din orice pa[f] sau din care poate fi văzută orice parte" [40].

[36] Cicero a scris un tratat despre *Republica,* în şase cărţi, din care nu ni s-au P?[3]J[at] decît unele fragmente. Dintre acestea, un fragment intitulat *Somnium Scipionis* s-a p» [f] graţie gramaticianului latin Macrobius (sec. IV— V e.n.), care 1-a si comentat. Acest fra? făcea parte din cartea a Vl-a.

[37] Cicero, *Somnium Scipionis, op. cit.,* V.

[38] *Op. cit.,* VII.

[39] Festus (Sextus Pompeius), scriitor din secolul al IV-lea e.n., a te, prescurtat lucrai Verrius Flaccus *De verborum significatione.* Din acest rezumat au rămas cîteva frag[1]" publicate la Roma în 1581 de F. Orsinus.

[40] Heidegger acceptă această etymologie (după dicţionarul etymologic al limbii l* [fl].

La început *templum* a însemnat „cerul", în înţelesul concret şi figurat, jupă cum s-a văzut mai sus, apoi un pătrat trasat pe cer, consacrat şi desemat special pentru uzul augurilor care *contemplau* zborul păsărilor înăuntrul j[1] j pe urmă a desemnat locurile consacrate Divinităţii. Ennius 1-a întrebu- •ntat si el în acest ultim sens, spunînd că întreg universul este *templum mag-*

I «W *jovis* — „marele templu al lui Jupiter". [41] De asemenea, Teren tius folo- este o expresie asemănătoare într-un vers din comedia *Eunuchum.* Admirînd un tablou, unde era zugrăvit Jupiter, unul din personaje (Chaerea) spune[42]:

Ai quem deum ! qui templa coeli summa sonitu concutit.

„Şi ce zeu! acela care zguduie cu tunetul lui *templele cele mai înalte ale cerului."*

Contemplări, prin care s-a tradus GecopsTv, a însemnat aşadar şi a privi — ca într-un templu — la o ceremonie, în adevăr, şi ceilalţi termeni conecşi, care apar în legătură cu *templum,* exprimau acelaşi lucru. *Sollemnitas* — solemnitate— provine din substantivarea adjectivului *sollemnis (sollus-annus).* Festus credea că *sollus* este cel mai vechi cuvînt latin, de origine oscă, care înseamnă *omnis, totus* [43], iar *sollemnis* are sensul, cum apare în expresia citată de el, *quod omnibus annis praestari debet* — „care în toţi anii trebuie să fie prezentat". *Sollemnitas* denumea astfel, la origine, o ceremonie care se făcea în toţi anii. Cu timpul sensul s-ar fi extins şi a devenit „o festivitate însoţită de ceremonii publice". Dar şi *cerimonia (caerimonia)* ne duce la acelaşi rezultat: acest cuvînt poate fi privit ca fiind compus din *cerus (kerus),* care însemna „zeu", şi sufixul *-monia,* care se regăseşte şi în alte cuvinte. *Cerus* a rămas în locuţiunea *cerus manus,* întrebuinţată în cîntecele saliene, şi care a fost tradusă de Festus [44] prin *creator bonus,* rămasă (se pare) în limba română în forma *Caraimanul.*

Situaţia din latină, aşa cum o resimţeau vorbitorii autorizaţi ai limbii, ne-a confirmat în totul conţinutul *theoriei* greceşti. Ea era o viziune, o contemplare, ca într-o ceremonie solemnă, a „ideilor" sau *„eide'-lor.* Putem primi jdeea că *templum,* ca şi întreaga *cerimonia* ce avea loc în mod festiv în cadrul ™, era doar un mijloc simbolic de a reda în spaţiu şi timp ceea ce era în ara lor. Ea putea fi înţeleasă ca mijlocul de a lega cunoscutul de necunoscut. *Theoria* ar fi în acest caz ştiinţa prin care intelectul poate să pătrundă ll existent. Socrate îi răspundea lui Glaukon în *Republica**[5]*:* „Nu pot să

Irua ' ^a rîndul lui, derivă verbul *betrachten* şi substantivul *Betrachtung* din latinescul cât[r]are' "a trata", „a elabora". *„Nach etwas tracîiten* — scrie el — vrea să spună: a avansa ca *g* , Ce/a Prin' 'ucru]l său, a-1 urmări, a-i întinde curse pentru a şi- 1 asigura. *Theoria* înţeleasă de ^,,ac! ltMn*S* ar fi astfel această elaborare a realului care-1 urmăreşte pentru a se asigura *"aris ic?[1]' Heideg&er- *Vorträge una, Aufsätze,* trad, fr., ed. a Il-a, p. 60—63, Gallimard,

sati[re] • Entîius (Quintus), poet latin (sec. III — II î.e.n.), autor al unor comedii, tragedii,

l

se gj Sl UMI poem *Analele republicii.* De la el au rămas numai fragmente.

Expresia pomenită e|2te într-un fragment rămas de la scriitorul latin Varro (sec. II — I î.e.n.). 4s Terentius, *Eunuchum,* actul III, scena VI, v. 590.

Sollum osce totum et solidum significat — „solus înseamnă în limba oscă tot si întreg" A. g Pentru aceste etymologii a se vedea dicţionarul etymologic al lui Michel Breal ş* "y, *Dictionnaire etymologique latin* (Hachette, Paris, ed. 1891).

[45] *Republica,* cartea a VH-a, 529 b.

recunosc o altă ştiinţă care să facă sufletul să privească în sus decît aceea care are ca obiect Fiinţa şi invizibilul".

După ce am scrutat diferitele sensuri ale noţiunilor examinate, cred că începem să întrevedem mai clar ce era pentru vechii greci *philia sophias* Ea însemna, aşa cum am spus la început, „tensiunea" spre „cunoaşterea existenţei".

Filosofia, după cum ştim, începea pentru ei prin mirare ; in faţa existentului, intelectul înmărmureşte şi îşi pune întrebarea: de ce există tot ce există aşa cum există? Heidegger a exprimat această întrebare, reducînd-o la ceea ce i se pare lui esenţial în ea, plasînd-o în orizontul filosofici existenţialiste în felul următor [46] : *W arum ist uberhaupt Seiendes und vielmehr Nichts* ? -„Pentru ce există mai curînd existîndul şi nu dimpotrivă neantul?" O asemenea întrebare pune fiinţa cugetătoare în opoziţie cu toată existenţa, chiar cu existenţa fizică a subiectului care se întreabă. Este prima regăsire a fiinţei umane în propria ei esenţă şi autonomie, dincolo de existenţa pe care' o are în faţă şi din care ea face parte. Această regăsire a esenţei umane în propria ei autenticitate este un miracol în faţa căruia intelectul „se oprea". Aristotel a putut spune [47] : „Dobîndirea de la început a ştiinţei nu este o naştere, pentru că noi spunem că a şti şi a gîndi înseamnă că raţiunea este în repaos şi în oprire." începutul este oprire. Intelectul imobil contemplă existentul, în faţa acestui spectacol, el este „spectatorul".

Vedem din toate aceste date adunate că filosofia grecească, deşi a alunecat cu timpul către o speculaţie abstractă asupra problemelor ridicate de mirare, a păstrat totuşi ca ideal rezolvarea concretă, ca să spunem aşa, a problemei omului şi existenţei lui, şi care era cea mai mare mirare. Scopul filosofici vechilor greci ar rămîne deci in extremis descoperirea esenţei umane, „vederea", *theoria.* ei.

[46] M. Heidegger, *Einleitung zu „Was ist Metaphysik",* în voi. *Wegmarken,* P-
(V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

[47] Aristotel, *Fizica,* VII, 3, 247 b.

XI. Melete /thanâtou

Ne oprim la una din definiţiile filosofici reţinute de David Armeanul, şi care nu e prima dintre ele, anume că *filosofia este o pregătire pentru moarte,* în general neluată în seamă de istoricii filosofiei, ci doar menţionată uneori fără a i se da vreo explicaţie, pentru că prin ea putem pune în evidenţă momentul de paralelism al filosofiei cu concepţiile arhaice, mitologice. Formularea ei arată de la bun început că urmărea să definească filosofia, mai mult prin scopul ei, un scop mai puţin familiar nouă, decît prin obiectul ei, şi de aceea le poate apărea celor moderni mai puţin vrednică de a fi luată în considerare. Faptul că David Armeanul avea să o pună pe picior de egalitate cu celelalte definiţii ne arată însă că filosofii greci îi acordau un sens mult mai bogat decît ar apărea pentru gînditorul modern. * Dar schimbarea de mentalitate implică şi o schimbare de accent. Pentru mentalitatea modernă, care vede în moarte cel mai mare rău posibil şi încearcă prin toate puterile să o îndepărteze pe cît mai mult cu putinţă, filosofia nu poate fi decît o „pregătire pentru viaţă". Această atitudine a fost exprimată, poate cel mai bine, de Spinoza, într-o teoremă din *Ethica* lui [1]*: Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis, şed vitae meditatio est* — -.Omul liber nu se gîndeşte la nimic mai puţin decît la moarte şi înţelepciunea toi nu este o meditaţie asupra morţii, ci asupra vieţii". S-ar părea, astfel, că Spinoza dă chiar un răspuns acelor filosofi vechi care au conceput sau adoptat definiţia menţionată.

. Dar să ne întoarcem în lumea antică şi să vedem ce s-a înţeles atunci Prin ideea de „pregătire pentru moarte". Iată ce ne spune Platon în *Phai*-•w [2]: „Filosoful îşi desprinde sufletul cît mai mult de tovărăşia cu trupul -Pe deosebire de ceilalţi oameni". De ce făcea filosoful un astfel de lucru,

j, * *Notă.* Este cazul să subliniem aici momentul istoric în care apare David Armeanul. j °. suferă două influenţe mari: aceea neoplatonică, care se reîntoarce la mythosurile î!^ j 5* aceea creştină, pentru care problema eschatologică este centrală. Sub aceste in-.-,o n -este cie rO rare că David pune pe picior de egalitate definiţia, de origine orfică, -Vist ^ P moarte", cu celelalte definiţii ale filosofiei, pur filosofice, cum apar la °tel. Este, de fapt, o reîntoarcere la viziunea arhaică a vieţii.

Spinoza, *Ethica,* cartea a IV-a, teorema LXVII.

5 j Platon, *Phaidon, 65* a. David Armeanul citează unele fragmente din *Phaidon,* dar tr j urmări direct textul lui Platon, pentru o mai bună clarificare • a problemei. Dăm I i rea de Cezar Papacostea, revizuită de C. Noica, din Platon, *Dialoguri* (Editura pentru turâ Universală- IQfiRV

care nu se potriveşte cu idealurile obişnuite ale oamenilor? Răspunsul }u-Platon a fost clar: nici una din grijile pentru corp, nici una din plăceri, ' din ceea ce nu se impune ca o mare necesitate nu are o absolută v şi adevăratul filosof dispreţuieşte toate aceste nereale valori cu care se geşte omul obişnuit. Această desprindere este socotită de fapt o „curăţire" (KaGapmt; — *katharsis)* şi ea se realizează, după Platon, printr-o „despărţire cit mai mult a sufletului de trup şi deprinderea lui de a *se concentra* fo sine, de a se retrage peste tot din trup şi de a trăi — cit este cu putinţă — şi în ceasul de acum şi mai tîrziu, el singur, cu sine însuşi, dezlegat ca de nişte lanţuri ale trupului"[3]. Această explicaţie justifică concluzia pe care o trăgea în continuare Socrate, aceea că „adevăraţii filosofi se deprind a muri".

David Armeanul, dorind să clarifice aceste texte, aduce mai multe argumente pentru a arăta că nu putea fi vorba aici de o „moarte" în sensul ei natural, de o reală „despărţire a sufletului de trup", ci de o descătuşare a sufletului, de o „dobîndire a morţii pasiunilor". „De aceea — scrie el — se şi spune trup *(demas)* ca un lanţ *(desmos)* al sufletului, iar corp *(soma)* ca şi cum ar fi îngropare şi mormînt *(sema)* al lui." [4] Desigur, interpretarea lui este acceptabilă, cu unele nuanţe pe care trecerea a aproape un mileniu de la Platon la el le explică. Ideea că filosofia este „o pregătire pentru moarte" implica o „purificare" morală, aceasta fiind evident un prim pas, dar mai era vorba de o „concentrare" în sine, o ieşire a conştiinţei din criptă, din sugestia iluziilor, aparţinînd individualităţii umane cînd se confundă cu existenţa ei corporală. A se desprinde efectiv de universul fictiv creat de dorinţele existenţei corpului, limitat în timp şi în spaţiu, era ceea ce filosofii greci spuneau că ar fi moartea. De altfel, Platon a reluat tema şi în alte părţi, ceea ce dovedeşte că el îi acorda o importanţă deosebită în sistemul lui de gîndire. într-adevăr, în *Gorgias,* scria [5]: „Şi poate că în realitate sînteni morţi. Am auzit-o din gura unui înţelept. Spunea că noi acum sîntem morţi, că trupul nu-i pentru noi decît un mormînt..." Iar în *Kratylos* avem unele lămuriri suplimentare[6]: „Cuvîntul [trup] poate fi luat în mai multe sensuri [...]. Şi într-adevăr, unii spun că el este mormîntul *(sema)* sufletului, acesta fiind îngropat în el în clipa de faţă. Apoi, prin faptul că datorită lui *semnifică (semainei)* sufletul toate cîte le semnifică, şi prin aceasta ^ar [1] numit pe drept *semn (sema).* Totuşi, mai ales discipolii lui Orfeu îmi p^ a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispăşeşte pe[11]^ cele ce trebuie să ispăşească, iar spre a se păstra *(sozetai),* el are acest a post, care întruchipează o închisoare". •

Din toate acestea rezultă că crcona—trupul era socotit o închispa^ şi un mormînt—afjn<z pentru suflet; dar afjua *(sema)* înseamnă mai i *semn* şi se trage de la aţi naivei, deci semn semnificativ. Aşadar, suflet^ ^ trup era semnificat de acesta, care la rîndul său era şi el limitat la [Ba0]. lui de semnificaţie; de aceea sufletul s-ar fi aflat ca şi într-un *(sema).* Toate aceste idei, aşa cum afirmă citatul din *Kratylos,* ar

[3] *Phaidon, 67 e.*
[4] **David Armeanul,** *Introducere în filosofic,* p. 39.
[5] **Platon,** *Gorgias,* 493 a, în voi. Platon, *Dialoguri,* **deja** citat.

, oricine orfică. Tocmai acesta este şi punctul cel mai interesant al ches-*a? J1*ii(epe care voim să-1 accentuam: ideea că filosofia, privită ca „o pregătire Utntru moarte", era de origine veche, şi în orice caz s-ar fi găsit în scrierile [6] e . Mai mult încă, o serie de expresii, preluate de Platon în scrierile lui,

.

°. utilizate deseori în dialoguri, arată că el ţinea să insiste asupra legăturii ' s t e i Definiţii cu concepţiile arhaice. [7] Prin urmare, pentru a avea o idee fflai clară despre ceea ce însemna definiţia filosofici ca *melete thanâtou,* va trebui să considerăm, măcar într-o formă foarte generală, originile arhaice ale acestei formule. *s*

Istoricii filosofici sînt unanimi în a afirma că filosofia grecească s-a nâccut din credinţele arhaice ale vechilor greci. Dar din susţinerile lor nu reiese documentat filiera prin care aceste credinţe arhaice au devenit filosofice, şi mai ales ce anume s-a preluat şi cum s-a „sublimat", pentru a spune aşa, respectivul material în gîndirea grecească din epoca propriu-zis filosofică a anticei Hellade. Să examinăm cîteva din aceste concepţii, urmărind, cu rezerva cuvenită, interpretările date.

Pentru cunoscutul istoric al filosofici greceşti, Eduard Zeller, principalele surse ale acestei filosofii ar fi [9] : religia şi misterele. Religia grecilor s-ar afla în raport cu filosofia parte în înrudire, parte în opoziţie. [10] Iată, după el, cîteva din trăsăturile vechilor credinţe care au jucat un rol în formarea filosofici de mai tîrziu.

Concepţia politeistă a lumii antice greceşti era bazată pe credinţa că toate fenomenele naturii au loc datorită unor cauze ascunse percepţiei noastre. Era o religie a naturii, aşa cum cea mai veche filosofie a fost o filosofic a naturii, ceea ce — crede Zeller — poate constitui o probă că filosofia s-a născut din religie. Ca nici o altă religie naturală, religia grecească a căutat să explice esenţa omului prin spiritul său, şi de aceea zeităţile au fost considerate ca avînd o natură comună cu omul, ele fiind idealizări ale lui. Această „idealitate" a religiei greceşti ar fi jucat un rol însemnat pentru naşterea şi formarea filosofici. „Activitatea fanteziei, prin care se dă o semnificaţie generală individualului sensibil, este următoarea treaptă în activitatea intelectului care caută de aici să ajungă la esenţa generală şi la temeiurile feno-

.. A se vedea pentru aceasta *Phaidon, 69 c,* iar pentru repetiţia unor formule celebre

'n concepţiile arhaice în textele platonice, lucrarea lui Henri Joly, *Le Renversement plato-*

f*f», p. 64—70. De asemenea, lucrarea lui E. R. Dodds, *The Greeks and The Irrational*

University of California Press, ed. a VIII-a, 1973).

'ii f . eea °ă filosofia este „o preparaţie pentru moarte" revine în timp la mai mu-lţi prel ^in vecneea Helladă. O regăsim în *Versurile de aur* atribuite lui Pythagora şi a fost ţi *J. a de filosofia neoplatonică. Cicero (*Tusculanele,* I, 31) ne spune că această idee, sus-*C0ttl* a de Socrate, ar fi fost astfel redată de Caton: *Tota enim philosophorum vita,* [. . .] *'entat ™ mort ^s est* — „Căci întreaga viaţă a filosofilor este *o* pregătire pentru moarte". mPinicus *(Schiţe pyrrhoniene,* III, 230), citîndu-1 pe Heraklit, scria că „în viaţa şi

crie

că ^ l es^e ° *sema* pentru suflet. Empedocle spusese în acelaşi sens (Diels-Kranz, fr. 126) lui "^ letele sînt îmbrăcate cu un veşmînt străin de carne". De asemenea, Plotin şi discipolii Pj0y au să considere această teză ca fundamentală pentru concepţia lor. „Corpul — scrie IV o ~~ es*e ° închisoare şi un mormînt, şi lumea o peşteră şi o grotă." (Plotin, *Enneade,*

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* I, l, ed. a VH-

a, p. 53, 91. [10] *Op. dt.,* p. 55.

menelor." [u] Dar Zeller mai are în vedere, după cum am anunţat, şi un alt fapt care a devenit numai indirect un factor constructiv în formarea filosofici. Religia grecească nu avea o „dogmatică intangibilă", nu a existat p$_{ro}$_ priu-zis o doctrină religioasă, ci numai o mythologie, ba chiar mai mult conceptul de „ortodoxie" nu era cunoscut, în felul acesta ştiinţa putea sa aibă o poziţie liberă faţă de religie. Acest element a fost determinant pentru mişcarea liberă a gîndirii, impulsul speculaţiilor putîndu-se mişca în voie

Dar o mai strînsă legătură s-a presupus, după acest istoric, între filosofic şi religia misterelor *(Mysterienreligion).* în interpretarea lui, bazată pe mărturii, socotite de el ca fiind demne de încredere, misterele nu erau destinate să-i înveţe pe participanţi, ci numai să provoace o impresie asupra lor. Sursele scrise, consideră Zeller, îi permit să afirme că „iniţiatul" era considerat ca un *£nomr|q (epoptes)* — „acela care contemplă" — si participarea lui la mistere era o „contemplare" — Gecopia *(theoria).*[12]

O dată cu apariţia aşa-zisei scoale a orficilor (sec. al VI-lea î.e.n.), problemele de conştiinţă morală ar fi fost mai mult aprofundate şi treptat această învăţătură s-ar fi dat la o parte făcînd loc filosofiei. [1S] Zeller crede că monoteismul şi speranţa unei supravieţuiri a sufletului după moartea trupului au fost ideile care au avut repercusiuni mai adinei asupra filosofiei, ca si ideea că toate aceste lucruri erau la îndemîna oricui. Fără să intrăm în toată documentaţia pe care o prezintă istoricul german, privind detaliile acestor învăţături sau credinţe, si modul cum s-au repercutat ele în scrierile presocratice sau mai tîrziu, vom spune numai că pentru el mişcările diony-siacă şi orfică par să fi avut un rol în dezvoltarea filosofiei greceşti, fără însă ca aceasta să le fie tributară. [11]

Pentru John Burnet, grecii nu ar fi început să simtă nevoia unei filosofii a naturii şi a eticii decît „după falimentul viziunii lor primitive despre lume şi al regulilor lor tradiţionale de viaţă" [15]. El afirmă că a găsit însă urmele acestor „concepţii" primitive în cele mai vechi documente literare, cum sînt operele lui Homer, Hesiod etc. Care sînt cauzele care au dus la prăbuşirea concepţiei primitive? După acest autor, ele sînt multiple, cea mai importantă fiind însă lărgirea orizontului hellenic, datorită extensiunii între-prinderilor maritime care au urmat declinului supremaţiei feniciene. Călătoriile înspre Occident ar fi arătat grecilor că monştrii fabuloşi din *Iliauf* si *Odysseea* nu existau şi „s-a stabilit credinţa că ei nu au fost întîlniţi [n.icl]" odată" [l6]. în felul acesta legendele au fost demitizate iar credinţele primitive, prin dispariţia lor, au făcut necesară o altă explicaţie, care nu mai pu[tea] fi de aceeaşi natură.

Acelaşi lucru îl susţine şi Wilhelm Capelle, care vede în poezia u Hesiod şi a orficilor, sau în cosmogonia lui Pherekyde, numai fiinţe supran turale (fie că erau forţe naturale personificate, fie incorporări ale unor co

[11] *Op. cit.,* p. *57.* sri.

' [la] *Op. cit.,* p. 63. Sensul „contemplării" a fost explicat de noi în cursul acestei Iu*- '

[13] *Op. cit.,* p. 64.

» *Op. cit.,* p. 65 şi S3.

^*if*

[15] John Burnet, *Early Greek Philosophy,* trad, franc, sub titlul *L'Aurore de* '" *' sophie grecque,* p. 1.

[1B] John Burnet, *of. cit.,* p. 16.

eote etice), reduse pentru prima dată de Thales la forţe naturale, cauze ale tuturor lucrurilor. [17]

Un mod apropiat de a privi originile filosofici greceşti este şi acela al lui Wilhelm Windelband: filosofia apare o dată cu disoluţia conştiinţei religioase şi a codului etic originar. [18]

în acelaşi sens, cu distingerea unor trepte mai clare, vede trecerea de i$_a$ religie la filosofic şi Jean Vernant. [19] Raportului dintre un grup uman cu divinitatea (organizarea în cetate sau mai tîrziu în cultul dionysiac) îi urmează cultul mysterelor, în care dialogul s-a purtat între om şi o divinitate interioară, ca o relaţie personală, sub forma contemplaţiei. Viaţa religioasă s-a individualizat: „Descoperirea inferiorităţii — spune Vernant — va merge mînă în mină cu afirmarea dualismului somato-psihologic" (corp-suflet). De aici efortul de a insera individul într-o ordine care-1 depăşeşte, o ordine misterioasă. Cu timpul „divulgarea unui secret religios, extinderea la un grup deschis a unui privilegiu rezervat, publicitatea unor cunoştinţe mai înainte interzise sînt caracteristicile cotiturii care permit figurii filosofului să se degajeze de persoana magului."

Dar aşa cum bine avea să remarce M. I. Finley, religia grecească, atunci dnd au apărut primele surse scrise (Homer şi Hesiod), avea deja o lungă istorie în spatele ei, pe care filosofia, cînd s-a ivit prima dată cu filosofii ionieni, nu O avea.[20] în ce a constat însă această bruscă revoluţie a gîndirii, care a putut trece de la o modalitate mitică la o modalitate raţională? Finley dădea următoarea explicaţie: „Thales şi succesorii săi au pus chestiuni generale şi au propus răspunsuri generale, raţionale, impersonale".

Toate aceste afirmaţii, fiind prea generale şi mult prea ipotetice, nu ne pot aduce o lămurire precisă asupra modului cum.s-a născut,' cu adevărat, filosofia grecească, într-adevăr, cînd istoricii văd originea acesteia în credinţele arhaice şi în mistere, ei nu înţeleg prin aceasta decît că la început grecii Şi-au pus problemele în mod primitiv, iar răspunsurile lor au fost la fel de primitive ca şi întrebările care le-au provocat. După aceea, a început o epocă n°uă, cînd ei şi-au pus aceste întrebări într-un mod „civilizat" şi le-au dat u.n răsjmns mai mult sau mai puţin „civilizat". Aceasta nu explică însă per-s] stenţa unor formule arhaice, cum este aceea a definiţiei filosofici ca „pregătirea ^pentru moarte", de la orfici şi pythagoreici pînă la Platon, Plotin şi pînă la sfîrşitul filosofici greceşti.

văzut că Platon însuşi ne trimite în legătură cu formula *melete* cu ideea că *soma* este o *sema* pentru suflet, la misterele greceşti, acestor „mistere" nu este complet elucidată, deşi s-a spus despre ele };n Ce se putea imagina, şi aceasta tocmai fiindcă nu există o expunere veche :er Care >să ne putem face o idee cît de cît clară despre ceea ce erau aceste " ernonii. Dacă vom face un scurt popas asupra lor este în scopul de a vedea

^>V. Capelle, *Die Voroshratiker,* p. *4.*
W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* p. 1. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensee chez les Grecs,* II, p. 82 — 83, 112, rad ^' ^- Finely, *Les Anciens grecs. Une introdction ă leur vie et ă leur pensee,* p. 105— 106 1 fr-, Editura Fr. Maspero. 1979).

în ce măsură desprinderea de vechile practici se realizează în cursul motne$_n$tului socratic.

în general, impresia care reiese din studiile făcute asupra „misterelor" greceşti a fost aceea de „ascuns", sens corespunzător celui modern al cuvîntv4$_u$' mister, în felul acesta, ele au fost privite ca nişte ceremonii „secrete", în. care anumite lucruri erau împărtăşite participanţilor, care nu aveau voie să le fa$_c$s cunoscute şi altora. S-a afirmat chiar că „adevăratele secrete ale Marilor Mistere nu au fost niciodată divulgate." [21] Un pasaj din Aristotel ne informează că Eschylos era să-şi piardă viaţa pentru că athenienii au avut impresia că el a dezvăluit unele secrete în tragediile sale.[22] într-adevăr, interpretarea unor texte, destul de fragmentare de altfel, ajunse pînă la noi, texte care au toata şansa să fi fost deformate de-a lungul timpului, se centrează pe „mister" ca „secret". Astfel ideea că „misterele" sînt nişte „ştiinţe secrete" şi fac parte dintr-o „religie secretă" este centrală în prezentarea „Misterelor de la Eleusis" (şi a altora înrudite) de către Victor Magnien.[23] Nu numai atît, dar pentru acest autor, însăşi filosofia greacă ar fi avut „un caracter obscur şi misterios".

Dacă am admite această interpretare, ce şansă ar exista ca nişte lucruri ţinute „secrete", la care autorii greci s-au referit doar prin aluzii, să fie interpretate în timpul nostru în mod corect? încercarea deci de a ne apropia de înţelegerea lor cere o mare prudenţă şi în orice caz renunţarea la amănunte, acestea oricum nesigure. Să căutăm dar ce ar putea fi reţinut ca esenţial în aceste „mistere".

Cele mai cunoscute dintre ele erau acelea de care am amintit, de la Eleusis, oraş antic în apropiere de Athena, fondat, după cum ne spun tradiţiile, de către traci. Aici se găsea un sanctuar celebru, *Telestenon-vi.[1]** După investigaţiile arheologilor şi istoricilor, acest sanctuar pare să fi fost construit în secolul al XV-lea î.e.n. Cercetările făcute în această problemă[20] ne spun că misterele au fost celebrate la Eleusis timp de aproape două mii de ani şi desigur că unele ceremonii au fost modificate în decursul timpului. Noi credem că este foarte probabil că şi unele idei au fost modificate şi mai ales neînţelese, cu timpul, ele devenind astfel „secrete" şi prin îndepărtarea de sensul lor originar. Este explicaţia care ne apare cea mai plauzibilă.

Să vedem însă mai întîi ce erau aceste mistere.[26] Ele erau nişte ceremonii care se dezvoltau treptat şi la diverse grade. Unele din scenele acestor cerem»; nii, acelea care se refereau la fazele începătoare, sînt reprezentate pe vase ş

[21] Mircea Eliade, *Histoire des croyances rdigieuses,* I, p. 307 (Payot, Paris, 19/6).

[22] Aristotel, *Efhica nicomacfiicd,* III, l, 17. Tragediile incriminate ar fi fost -*W* ~
Preotesele, Iphigenia şi *Sisyf.* . . jwi;,

[23] Victor Magnien, *Leş Mysteres d'Eleusis, leurs origines, le rilusl et leurs* "" ju01e
ed. a Il-a, p. 9—16 (Payot, Paris, 1938). Misterele au avut loc aproape în intref$^-$racia.
antică, în Egipt, în Siria, în Persia, în Frigia, in Cappadocia, la romani, în Karia, in _ *ete-,*
Acelaşi autor ne informează de existenţa în Grecia (după sursele antice) a numeroase „nu-

în Attica; Misterele Graţiilor la Athena; Misterele Aphroditei, în Cipru; Misterele etC. nysos, în Creta, în Beoţia, la Delphi, la Athena şi în alte părţi; Misterele Athenei la Atn$_{nii}$]e d^e

[24] *Telesterion* — TeXecmipiov însemna în greceşte „locul unde au loc cererno
iniţiere".

[25] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 307.

soreliefuri care au ajuns pînă la noi. Aristofan, ca şi alţi autori, a făcut aluzii l unele faze din aceste ceremonii. Misterele de la Eleusis erau separate în /touâ categorii: „Micile Mistere" şi „Marile Mistere". Micile Mistere erau celebrate o dată pe an, primăvara, în luna Anthesterion (februarie). Marile mistere râu celebrate şi ele tot o dată pe an, în luna Boâdromion (septembrie). Cere-$_{on}$iile durau opt zile şi „toţi cei care aveau mîinile curate" şi vorbeau limba treacă, inclusiv sclavii, aveau dreptul să participe la aceste ceremonii dacă, bineînţeles, participaseră la ritualurile preparatoare.

Participarea tuturor celor care aveau interes şi pregătirea la aceste ceremonii arată că ele erau „deschise" şi în acest caz nu putea fi vorba de „secrete" propriu-zise.[27]

Ce se întîmpla în timpul ceremoniilor eleusine? Se ştie că în partea de început se rosteau diverse invocaţii, formule liturgice, dar mai mult nu se poate spune. „Nu ştim aproape nimic — spune Mircea Eliade — despre riturile efectuate în timpul celei de a doua zile petrecute la Eleusis." Ceea ce se poate reţine ca sigur din relatările făcute sînt următoarele idei: 1) *misterele* erau nişte ceremonii; 2) ele cereau o anumită pregătire, care era o „purificare" — tcâOapmg *(katharsis) ;* ţinta finală în vederea căreia erau celebrate aceste ritualuri era obţinerea stării numite ârcorcTEia *(epopteia),* stare de contemplare (a misterelor).

Dar să considerăm chiar termenul mxnf)piov *(mysterion),* tradus şi devenit ulterior „mister". Cuvîntul uoatfipiov conţine rădăcina UD, şi am arătat că, în familia de cuvinte formată cu această rădăcină, era cuprins şi sensul de „a închide ochii", „a închide gura". Cu alte cuvinte, „misterele" erau nişte ceremonii care trebuiau să provoace o stare de „tăcere" a participantului, o stare de „non-vedere".

Ceremonia săvîrşită în timpul misterelor se numea TeXeifi *(telete),* termen care a fost tradus prin ceremonie de „iniţiere" sau simplu „iniţiere" (în mistere). Dar sensul lui prim, aşa cum îl găsim în textele vechi, era acela de ceremonie. Rădăcina *tel* dădea însă şi ideea de „desăvîrşire", de „realizare". Acesta-i, de altfel, şi înţelesul verbului respectiv TE^ECO *(teleo),* care însemna „a realiza" (un lucru) [28], „a desăvîrşi" (o lucrare).[29] Sensul s-a redus în decursul Cropului la înţelesul de care am vorbit, de „iniţiere", mai apropiat de ideea de «secret".

^Să vedem însă ce urmărea să se, obţină prin aceste ceremonii — *teletai.*

[M]ai întîi în *Micile Mistere* se pregătea neofitul la o înţelegere „simbolică"

f sensului morţii. Iată ce scrie în acest sens Plutarch[30]': „Moartea consistă

in a te exila de trup; şi *somnul* consistă în a fugi [de trup] aşa cum sclavul

uge de stăpînul său". Şi acelaşi autor ne spune în altă parte: „Somnul nu este

, , ,[Va] decît Micile Mistere ale morţii, căci somnul este cu adevărat o primă

[e] *tie* a morţii" [91]. Acesta pare a fi scopul final al tuturor acestor ceremonii,

[c e] ''[a] muri" în mod simbolic. Considerind documentele existente, Magnien

[e]de şi el că poate desprinde sensul simbolurilor din ceremoniile misterelor [32]:

~* Jean-Pierre Vernant *(op. cit.,* p. 82 — 83).

Homer, *Iliada,* I, 523 etc. ™ Homer, *Odysseea,* IX, 127 etc.

Plutarch, *Despre originea sufletului,* III, 5.

Plutarch, *Consolaţii, 12. Cf.* V. Magnien, *op. cit.,* p. 187. *V. Magnien, *op. 'cit,,* p. 209.

iniţiaţii sînt socotiţi morţi şi primesc un mormînt; după diverse cerern0îi,-- ei se întorc la viaţa corporală şi se alătură iniţiaţilor. Cu aceştia ei pot parf' cipa la *epopteia,* la viziunea supremă. Termenul *epopteia,* pe care 1-am ni/-M menţionat, semnifică exact ceea ce semnifică şi *tlieoria.*

O asemenea contemplaţie, deşi era o „vedere", nu putea fi obţinută pRj simţuri, ci era o „viziune" a *nous-ului.* Pentru ca acesta să poată funcţio^l fără nici o piedică, se credea că se poate realiza degajarea lui de sensibilei j. aceasta iniţiatul trebuia să ajungă printr-o preparaţie îndelungată care'era numită, după cum am spus, *melete thanâtou.* S-a tradus, în mod obişnu;|-*melete* prin „pregătire". Sensul acesta nu este greşit, dar el nu exprimă în întregime conţinutul termenului. Substantivul neXeir) *(melete)* mai avea si sensul de „practică", de „exerciţiu"; iar verbul *meletdo* însemna „a practica" „a exersa". Cu alte cuvinte, *melete thanâtou* însemna „practicarea morţii"' Explicaţia acestei expresii ne este dată direct de Platon[33].

Ideea de „a se concentra", care revine în mai multe pasaje din Plavon este redată în greceşte de verbul întrebuinţat în textul citat cruva6poi^(ă *(synathroizo),* care înseamnă exact „a reuni", „a aduna într-un tot". Energiile intelectuale trebuiesc concentrate, „implicitate", astfel ca trupul să „nu mai vadă", să „nu mai audă", în felul acesta, termenii întrebuinţaţi mai sus, ca *mysterion* (cu înţelesul de „tăcere"), de *telete* (cu înţelesul de „realizare") şi *melete* (cu înţelesul de „practicare") capătă un mesaj care nu este metaforic: era vorba de o întrerupere a contactului sensibil cu lumea, pentru ca «o;7s-ul să „iasă" din corp *(soma)* care era pentru el ca un „mormînt" *(sema).*

Rezultatele la care am ajuns arată că, în ultimă analiză, scopul enunţat de adagiul filosofic pe care-1 analizăm era asemănător cu acela al misterelor; adică *theoria* — contemplaţia.

Tot ce am spus mai sus este de regulă exemplificat de cazul lui Socrate. Din dialogurile lui Platon, cît şi din mai multe texte vechi, aflăm că înţeleptul athenian realizase scopul pe care-1 atribuise el însuşi filosofici, de *melete thanâtou.* El-, reuşise să-şi degajeze *nous-nl* de legăturile prin care era prins de. lume, concentrîndu-se. în acest sens Diogenes Laertios ne spune[34] că Socrate a luptat la Potideea şi că, după cum se transmite, „a stat atunci o noapte întreagă nemişcat în aceeaşi poziţie". Aulus Gellius[35] precizează că acest[1]?

[33] „Iubitorii de învăţătură ştiu că filosof ia preia educaţia sufletului, care este ci
adevărat înlănţuit de trup şi unit cu el; prin aceasta sufletul este silit să cerceteze ţun^.'
din afară ca dintr-o închisoare, ca dintr-un adînc întunecat, nu de-a dreptul; ei mai ?>J
că filosofia vede,
prin aceasta
sufletul priilor
lui lanţuri,
sufletul într-o
astfel ea-i
dovedeşte că
ea-1 sfătuieşte să se despartă de acestea, pe măsură ce folosinţa lor nu mai este o ^ ^^ ea-1 îndeamnă să se reculeagă în sine, să se concentreze şi să nu se încreadă nimănui ţ^'. sieşi, pentru ca, oricînd va avea ceva de cercetat, el să fie singur cu sine; numai aşa su ^. poate înţelege ceva din realitatea în sine a lucrurilor, pe cînd cele ce le va percepe prin sifl^. ^ sînt uneori într-un fel, alteori în altul, şi nu-i arată deloc adevărul; ea-i spune că,cef ;,-, sufletul vede prin simţuri este numai lumea perceptibilă şi vizibilă, pe cînd el însuşi es.^.... măsură să vadă şi o altă lume, care-i nepercetibilă, însă inteligibilă." {Platon, P/"1'1' 82 d—83 a.)

[34] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* II, 23.

[35] Aulus Gellius, *Nodes Âtticae,* II, 1.

'.-roiţii" erau voluntare *(inter labores voluntaries et exercitia corporis),* »[e.x], j[nc]j [s]i el că „Socrate stătea în picioare, fără repaos, timp de o zi şi o noapte' j[6]-la o aurora la alta, fără a închide ochii, nemişcat, în acelaşi loc, cu faţa si hii îndreptaţi în aceeaşi direcţie, în atitudini de meditaţie, ca şi cum sufle-?°1 [s]e despărţise de corpul său", în dialogul *Symposion^[6],* Platon ne descrie scenă întreagă, în care Socrate, invitat la un prieten la cină, este „cufundat ? „înduri asupra lui însuşi" şi apoi se opreşte în poarta unei case. Amfitrionul 'ste informat de această întîmplare, dar îi opreşte pe ceilalţi să se ducăsă-1 [C](iucă, explicînd lucrurile astfel: „Lăsaţi-1 în pace. Aşa este obiceiul lui să se strata într-un colţ, oriunde se nimereşte, stînd pironit locului [...]. Nu-1 tulburaţi." Care este semnificaţia acestei „retrageri în sine" ne-o explică chiar Agathon, prietenul la care erau invitaţi, cînd spune: „Vino încoace, Socrate, şi stai lîngă mine, pentru ca, atingîndu-mă de tine, să mă folosesc si eu de âdînca descoperire ce s-a înfăţişat cugetului tău în tinda vecinului. j)e bună seamă că acum eşti în stăpînirea acestui adevăr, căci altfel nu ai fi plecat de acolo."[37]

Aşadar, Socrate urmărea starea în care, cum ni se spune în *Symposion,* „intelectul se aplica asupra lui însuşi" — eamfi Tccoţ Tipocrexovra TOV vouv.

Desigur, acesta era şi sensul devizei adoptate de el, şi care aparţinea înţelepţilor anteriori, înscrisă pe frontispiciul templului de la Delphi: yvo56v 08cn>r6v — „cunoaşte-te pe tine însuţi". Acestei devize a înţelepciunii, Platon i-a închinat un dialog întreg, *Charmides,* în jurul căruia s-au purtat multe discuţii, toate fiind legate de semnificaţia cuvîntului *sophros$ne.* Termenul a fost folosit în decursul timpului cu diverse sensuri: modestie, prudenţă, simplitate, *linişte, sfială,* temperanţă, *restrîngere la ce-i al tău,* şi cel dat de deviza delphică *cunoaşte-te pe tine însuţi?** Dar el mai are şi sensul de a fi „cu sufletul, cu intelectul sănătos", sens în care de altfel se integrează toate celelalte.

Semnificaţia termenului 0ca(ppoaovT| *(sophrosyne),* care credem că se încadrează cel mai bine în contextul teoriilor lui Platon şi pe care le dezvoltă Socrate nu numai în *Charmides,* este dată de înţelesul de „restrîngere la ce-i al tău", „cu intelectul sănătos" şi mai cu seamă de „cunoaşterea de sine", căci prin aceasta se presupune că se ajunge la ceea ce este „nemuritor", „etern" Ş[1] care este însuşi intelectul superior, în care se restrîng toate energiile spirituale^ ca în ceea ce este locul lor propriu. Se regăseşte astfel, pentru *gnothi seauton,* acelaşi sens ca şi pentru *melete thanâtou.*

*

„ Am văzut că pentru a obţine starea de concentrare în sine a woăs-ului °crate avea o anumită pregătire, în ce consta această pregătire este greu [e] descifrat exact din cauza lipsei textelor, dar unele indicaţii au ajuns totuşi

[ir] [36] Platon, *Symposion,* 174 a— 175 b, trad. Şt. Bezdechi (Fund. Culturală Regală Regele
' [ftai] I, Buc., 1944).
[ţe] .. Unii autori s-au ocupat de pasajul acesta din *Symposion,* dar 1- au interpretat prin

scris o mică lucrare, *Socrate et le sage indien* („Les Belles Lettres", Paris, •' [ln] care face o comparaţie, care merge pînă la identificare, între Socrate şi înţeleptul

si ţ. [3S] Notiţă introductivă la *Charmides,* în Platon, *Opere,* I, p. 173 (Editura Ştiinţifică ' Enciclopedică, 1974).

pînă la noi. Aceste procedee, întrebuinţate în mistere sau cîntate de p0 f. sînt numite: *purificări.* Empedocle a scris o lucrare intitulată tocmai KaOn pol — „Purificări", din care însă nu ne-au rămas decît unele fragment* Nu vom intra în amănunte, vom spune numai în general că purificările neau o gamă largă de metode, care se extindeau de la practici de propriu-zise la virtuţile sociale, legate de *Polis,* şi pînă la cele filosofice de *nous,* prin care se ajungea la contemplaţie şi care erau legate de a Dar virtuţile sociale puneau şi ele, prin practicarea lor, nişte probleme pr[care se ajungea în cele din urmă tot la o elaborare filosofică, cum este consi derarea lor în sine: binele ca idee de bine, justiţia ca idee de justiţie. Ştim, de exemplu, că muzica era una din tehnicile folosite pentru obţinerea condiţiilor necesare liniştii în care virtuţile vor atinge armonia. Virtuţile filosofice 'prin natura lor erau cele care îşi propuneau atingerea esenţei însăşi a «oits-ului De aceea, pentru Platon, întreg itinerariul adevăratului filosof, ca şi în mys-tere, era o purificare, adică în fond „o desprindere", „o eliberare" de ceea ce este trecător şi iluzoriu, altfel spus, de ceea ce este, cu un cuvînt modern, accidental, însuşi adevărul era o asemenea purificare, un fel de „curăţire" de pasiuni, iar cumpătarea, justiţia, bărbăţia şi chiar înţelepciunea participau si ele la o astfel de curăţire.

Toate virtuţile erau deci privite ca practici purificatorii şi toate ajutau la „deprinderea sufletului de a se concentra în sine", de a se separa, pe cît posibil, de iluzoriu şi de accidental, care se socotea a fi realizarea cea mai importantă a filosofului.[39]

Purificările, aşa cum le-am definit mai sus, au pregătit şi au condiţionat în lumea antică atingerea ţelului suprem al cunoaşterii perfecte, al cunoaşterii adevărului.[40] Socrate ne trimite el singur pentru aceasta în trecut [41]: „S-ar putea crede că aceia care ne-au orînduit mysterele nu sînt chiar oameni neînsemnaţi, căci ei încă de mult ne dau de înţeles că cel ce va ajunge în lumea lui Hades necurăţat şi nepregătit se va afunda în nămol, pe cînd cel ce ajunge curat şi iniţiat va rămîne împreună cu zeii".

*

Analiza întreprinsă în acest capitol a arătat, o dată mai mult, că ideile arhaice au fost preluate de filosofii greci şi prelucrate în laboratorul lor intelectual, luînd însă o formă conceptualizată, mai mult sau mai puţin inteligit»[1]}[1] pentru noi, dar care nu mai ţine de religie, ci de căutările spiritului uman J"[1] plan filosofic, etic şi civic. Idealul filosofiei greceşti, de „a trăi aproape *de zei ,* este prezent în toate definiţiile acceptate pentru filosofic, iar acest ideal [nu er] numai un deziderat abstract, rod al unor meditaţii abstracte, ci tindea la realizare a unei stări ontologice, care să dea fiinţei umane o dimensiune un versală.

[39] Platon, *Phaidon, 67* c, trad. rom.

[40] *Op. cit., 67* a, b. ,4 [b].c)

[41] Platon, *op. cit., 69 c.* S-a discutat foarte mult un pasaj din *Republica (ii,* ^^^„v în care Platon spune: „Preoţi cerşetori şi ghicitori merg pe la porţile celor bogaţi şi îi [c]^ ;,i că ei au puteri pe care le-au obţinut de la zei, prin sacrificii şi incantaţii, de a [re]P[a]f.^[ff]^jd. jocuri şi sărbătoriri, o injustiţie făcută de vreun om sau de strămoşii lui [. . .], [con]'^nţ'' după cum pretind ei, pe zei să se facă slujitorii lor [. . .]. Ei sprijină toate aceste p[r] .„ 51 pe mărturia poeţilor." Acest pasaj arată indiscutabil că epoca proliferase „sarlata ^ -„ „ghicitori", dar că a.ceştia nu aveau nimic de a face cu ţelurile ceremoniilor celebr mvstere sau cu idealul adevăratului filosof.

XII. Theoria too on tos

Definiţia filosofici, „cunoaşterea celor ce sînt ca fiind cele ce sînt" — (piA,o<yoq>ia *ion* yvc&cng Trâv OVTCOV fj ovTaecni, atribuită de David Armeanul lui Pythagora, este în realitate mult mai veche. După cum se exprimă Aristotel, ar părea că ea aparţine filosofiei de la începuturile ei. Iată ce scrie Stagiritul[1]: KCti 8f| Ktti TO Ttd-Jtoi TE Kai vuv Kai aşi ^Tiioouevov Kai *ăsi* ctuopounEVov, TÎ TO 6v — „Astfel, obiectul etern al tuturor cercetărilor din vechime şi de acum, întrebarea ce se pune întotdeauna este *ce este existenţa* * *?*" Pasajul acesta este deosebit de important pentru înţelegerea fondului filosofiei greceşti. Din nefericire, în limba română vocabularul care să redea toate nuanţele implicate de acest text nu este fixat încă. De altfel, chiar în limba germană, limbă care a suferit prelucrări filosofice profunde şi care au f ăcut-o aptă pentru gîndirea filosofică, există dificultăţi în redarea terminologiei greceşti. Aceste dificultăţi le-a resimţit din plin Martin Heidegger, care, pentru transpunere, a fost nevoit să forjeze termeni germani noi.

Ce este existenţa? Ce înţelegeau grecii prin T! TO ov? *(ti to on?).* Verbul a f i — elvou — are participiul prezent cu trei genuri cov, oucra, 6v, cu înţelesul „care există", „existînd". Substantivareaformei neutre duce la TO 6v, care înseamnă literal „existîndul", „ceea ce există", „existenţa". De ce a ayut nevoie filosofia grecească de această expresie, cînd putea, în mod normal, să aleagă infinitivul eîvai pentru a desemna existenţa? în *Sein und Zeit,* Heidegger traduce TO 8v exact prin participiul prezent al infinitivului *sein* jl[a] % anume *seiend* (fiind, existînd, care există), şi face şi o substantivare "•[a]*s Seiende.*[2] Acestea sînt forme normale, dar filosoful german apelează şi la onne fabricate de el pentru a putea reda unele nuanţe care altminteri ar "Apărea printr-o traducere literală.[3]

Să vedem ce au făcut scolasticii, care secole de-a rîndul s-au ocupat [e] problemele filosofiei greceşti şi, în special, de problemele filosofiei peri-

* Aristotel, *Metafizica,* VII (Z), l, 1028 b.

Peat * . ^*ot* ^% ^m tra(lus TO ov prin „existenţă" şi vom păstra tot timpul acest termen j[e]j ^ filosofia grecească. De-a lungul timpului, prin diverse traduceri, expresia *to on* a fost 'nt i [a ln t^verse] moduri, mai cu seamă în iilosofia modernă, unde apare ca „fiinţă", cu [v]a v^U^ ^eneral tot ^e «existenţă", dar cu unele note specifice fiecărui autor, după cum se 'edea în cursul expunerii noastre.

Urmărim ediţia neschimbată din 1967.

ft^ j Aceste dificultăţi apar si mai evidente în limba franceză.

Traducătorii lui Heidegger ^ °Wigaţi uneori să păstreze termenii germani, sau să-i pună în paranteză alături de cei foriaţi *ad hoc.*

patetice. Ei nu au utilizat, pentru a reda ideea de TO ov, nici termenul *e* • *tere* şi nici *esse* — „a exista", ci *ens* — „fiinţă", „obiect", „entitate". D_{e_a}*Zs~ îşi intitulează Thomas de Aquino binecunoscutul său tratat *Despre fii*$_{ni}$ ^ *esenţă* cu expresia latină *De ente et essentia.* ' *$*

Totuşi nici *ens* nu explică prea bine intenţia vechilor filosofi greci d' expresia TO ov. Aceasta arată că este nevoie de unele precizări făcute de f început pentru a nu da loc la confuzii care s-ar putea repercuta apoi $î_n$ t *J* ce se va construi cu astfel de noţiuni lăsate imprecise.

Vom preciza că expresia TO ov apare întărită la Aristotel şi sub form de TO ov TJ ov *(to on he on)* — „existenţa ca existenţă", cu sensul de existenţă ca ceea ce este ea, expresie tradusă de scolastici exact prin *ens inquan-tum ens.* Unii traducători moderni ai *Metafizicii* lui Aristotel sau chiar ai lucrării *De ente et essentia* a lui Thomas de Aquino au intuit faptul ca întrebuinţarea lui *ens* pentru TO ov trebuie să fi avut la bază o intenţie anumită şi au încercat să facă unele distincţiuni, uneori interesante. De exemplu, Cath Capelle, în traducerea franceză a opusculului *De ente et essentia,* scrie, subliniind dificultăţile traducerii[4]: „Avem de a face aici nu numai cu o limbă a unei ştiinţe, dar şi cu aceea a unei epoci. [.. .] Una din principalele dificultăţi era aceea de a găsi echivalentul la *ens, esse* etc. *Ens* — « fiind » *(etani)* — desemnează fiinţa *(l'etre)* ca substantiv, deci fiinţa concretă, ceea ce există, deci o fiinţă *(etre)* [...]. Dacă reluăm participiul *ens,* putem să înţelegem prin aceasta « ceea ce posedă *esse,* adică existenţa în sens activ»." Şi cum în franceză cuvîntul *existence* — existenţă — nu este rezervat ca în latină numai sensului abstract, traducătoarea crede că îl poate folosi, după caz, pentru «ss? împreună cu *l'exister* — existare, folosind adică şi substantivarea infinitivului.

Noi credem că distincţia făcută de Aristotel, şi menţionată mai sus, întrebuinţînd două expresii TO ov şi TO ov -f) ov ar putea să ne aducă o oarecare lumină în problema considerată. Această deosebire a fost făcută şi de unii gînditori medievali, fără ca ea să fie subliniată întotdeauna în tratatele vremii. De exemplu, Caietanus Thienaeus ne spune că *esse dupliciter sutw potest — „esse* poate fi întrebuinţat în două moduri": *esse* — existenţa ca fapt de a exista *(existere in actu exercita* — „existenţa în act manifestat ,J si *esse* — existenţa ca obiect de gîndire *(existentia ut quod quid est* — „[exb]~ tenta ca ceea ce este"J.[5]

Dar chiar făcînd această deosebire nu am făcut un pas prea mare, f tot nu am aflat ce este existenta. Dificultatea a fost relevată de Martin degger, care, referindu-se la „gigantomahia dusă în jurul termenului crede că discuţia ar trebui reînviată.[6] El constată însă *ca. fiinţa (Sein), W.* considerată drept conceptul cel mai general şi cel mai vid, care rezistă [or]!^{c},$^{ar}{}_{ce}$ încercări de a-1 defini, deci indefinisabil, nimeni, în epoca noastră, nu mai ia^_ acest efort socotit inutil, mai ales că termenul poate fi utilīzat cu un *se*--de la sine înţeles *(Selbstverstândlichkeit).* „Ceea ce făcea nelinişteafilosota^ antice ca fiind « ascunsul» *(Verborgenes)* a devenit — spune Heidegger

[4] Thomas de Aquino, *De ente et essentia,* trad, în limba franc, de Catherine Cap-
p. 6 (J. Vrin, Paris, 1971). „

[5] Caietanus Thienaeus, *In lambUcho, quaestio 82,* art. 3. Cf. J. Maritain, *Element'*
.;--^.:* T ^ 9ifi fed. Pierre Tequi, Paris, 1921).

ca lumina soarelui *(sonnenklaren) ,* aşa că cine mai ridică întrebări asupra
lei chestiuni poate fi învinuit de o greşeală de metodă".[7]
afe j)ar dificultăţile ridicate de problemă nu erau mai puţin resimţite chiar
timpul marii înfloriri a filosofici greceşti, şi de aceea Heidegger îşi începe
1! lucrare *Sein und Zeit* printr-un citat din Platon, care este şimoffo-ul
î xjj. „Căci, evident, sînteţi de mult încredinţaţi că ştiţi ce înţelegeţi cînd 'i "cuvîntul *fiind* [6v — *seiend]* ; şi noi credeam altădată că îl înţelegem,
(iar acum am căzut în perplexitate." [8]
' * ' Avem oare un răspuns — se interoga filosoful german — la întrebarea ce înţelegem prin *fiind (seiend) ?* Nicidecum, răspunde Heidegger. Aceasta este chiar sarcina operei sale, aşa cum o spune singur: să elaboreze în mod concret problema sensului lui *Sein* („fiinţă"). Concepţia sa îl va conduce la o interpretare personală a *timpului (Zeit)* ca orizont al oricărei înţelegeri posibile a lui *Sein* („fiinţă") . Soluţia lui va fi obţinută însă prin metoda f enomeno-logică, metodă necunoscută de greci. Ea va oferi indiscutabil o serie de perspective interesante despre fiinţă — şi a provocat vii discuţii în timpul nostru
— . dar nu din „perspectiva" filosofici greceşti.

După cum am arătat, filosoful grec voia să cuprindă „eternul", ceea ce este dincolo de spaţiu şi timp. Nici spaţiul, nici timpul nu puteau fi „cadre" sau „orizonturi" posibile pentru ceea ce căuta *sophia* gînditorului grec. Desigur, lumea exista si în spaţiu şi timp, dar nu în esenţa ei. A gîndi asupra realităţii din timp si spaţiu este un act filosofic incontestabil, dar el este un act modern din afara finalităţii pe care i-o dădea filosoful grec, iar noi tocmai această finalitate ne-am propus să o găsim, care să lămurească ceea ce ne apare ininteligibil în filosofia veche a grecilor.

*

Să considerăm, în ordinea tratării lor de către Heidegger[9], aceste idei despre fiinţă.

1. Fiinţa este conceptul „cel mai general" *(der allgemeinste Begriff)*
— TO 6v ECTTI KaGoXoi) |4,<xX«na THXVXCOV [10]. Traducerea textului este a filo
sofului german. Socotim însă că ea este împiedicată de afirmaţia categorică
a lui Aristotel: „Existenţa nu este un universal" [n]. Şi cum toate „conceptele"
„universale" (icaGoioD, urmează că „fiinţa" nu poate fi un „concept *riff)* general", în acest sens, chiar Heidegger observă că „generalitatea ţei" nu este aceea a „genului", ea trece dincolo de generalitatea acestuia. e aceea noi am traduce această propoziţie prin: „Fiinţa (existenţa) este Absolut (cu totul) — KaBoXou — cel mai important dintre' toate [lucrurile]". ^|in trac lus KaGoÂou aici prin „absolut" (adverb), considerînd forma din care se trage, anume Ka9' olou — aşa cum se scria pînă la Aristotel. Etymologic, ermenul însemna „luat în total"' — de unde „în mod absolut", opus lui KOTO ^fP°?, „luat după părţi".

r M ^c°lastiçii, de pe poziţiile lor, au fost foarte prudenţi în traducerea şi în
^ a.rea expresiilor greceşti, şi în această privinţă iată 'ce scrie Thomas de
MUino: *Hind quod primo cădit sub apprehensione est ens, cujus intellectus*

[7] *Idem.*
Platon, *Sophistes,* 244 a. Am urmărit traducerea lui

Heidegger. [9] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 3 — 5.
[10] Aristotel, *Metafizica,* III (B), 4, 100 1 a.
[11] Aristotel. o*, *cit.,* IV (F), *2,* 1005 a.

includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit — „Ceea ce este iw întîi sesizat este existenţa, a cărei comprehensiune este inclusă în toate car' sînt sesizate" [12].

De altfel, aceste afirmaţii se găsesc chiar la Aristotel: Existenţa este „ceea ce este comun la toate lucrurile" şi încă „ceea ce este cel mai propriu [caracter] al tuturor lucrurilor" [13].

Existenţa depăşeşte astfel orice conceptualizare, ceea ce filosofii medievali au numit, în felul lor specific, *ens* una din *transcendentia,* un „transcendent", celelalte fiind *unum, bonum, verum.* Thomas de Aquino arăta că aceste patru *transcendentia* sînt identice în fond.[14] La acestea Pseudo-Thomas mai adaugă încă două: *Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, alîquid unum, verum, bonum, quae re idem sunt şed ratione distinguuntur* — „Sînt însă şase *transcendentia,* adică fiinţă, lucru, ceva, unul, adevărul, bunul, care sînt identice în realitate, dar sînt distincte în raţiune".[15] Este aici ceea ce spusese cu alţi termeni Aristotel[16]: „Este limpede — zice el — că adăugind existenta la unul, sau invers, unul la existenţă, înseamnă acelaşi lucru". Şi în altă parte[17]: „Indiferent dacă reducem tot ce există la unul sau la existenţă, chiar dacă aceşti doi termeni nu sînt identici, ci înseamnă fiecare ceva deosebit, totuşi, fiecare din ei poate funcţiona în locul celuilalt, întrucît unul, pînă la un anumit punct, este şi existenţa, iar existenţa la rîndul ei este şi unul".

Este evident deci că existenţa este socotită ca fiind acategorială. Ea depăşeşte toate conceptualizările noastre, iar ele se sprijină toate pe existenţă, fiindcă ea este ce „cade mai întîi în intelect", cînd sesizăm un lucru. Cu aceasta întreaga cunoaştere intelectuală capătă un caracter ontologic, fiindcă sursa şi fundamentul ei sînt existenţa. Ea este izvorul inteligibilităţii tuturor lucrurilor cunoscute, iar inteligibilitatea unui lucru constă în participarea lui la existenţă. Interpretarea dată este confirmată tot de un pasaj din Aristotel, la care se referă şi Heidegger [18]: „Nu este cu putinţă să considerăm unul şi existenţa ca un gen": ovhe TO ov ysvoţ — „existenţa nu este un gen".

2. Din cele spuse mai sus rezultă că nu este posibil să definim conceptul de existenţă cu instrumentele logicii formale. Heidegger este de acord cu această imposibilitate.

Vom adăuga că şi alţi cercetători au ajuns la concluzia că existenţa, in sensul grecesc, nu putea fi definită. A. Dies, în cunoscuta lui lucrare *Autou? de Plafon,* după ce face o analiză destul de amănunţită a ideilor din dialogul *Parmenide* şi mai cu seamă din *Sophistul,* scrie: „Nu se poate spune mai clar *că. fiinţa este indefinisabilă"* [19]. Şi într-adevăr, dacă, pentru Aristotel şi pentru

[12] Thomas de Aquino, *Summa Tlieologiae,* II, l, *quaestio 94, art. 2.* Cf. M. Heidegger *op. cit.,* p. 3.
[13] Aristotel, *Metafizică,* IV (D, 3, 1005 a; III (B), 3, 998 b; XI (K), 2, 1060 b et-
[14] Thomas de Aquino, *De veritate, quaestio I,* art. 1.
[15] Pseudo-Thomas, *De pluralitate formarum,* 1.
[16] Aristotel, *Metafizică,* IV (F), 2, 1003 b.
[17] Aristotel, *op. cit.,* XI (K), 3, 1061 a (trad. rom.).
[18] Aristotel, *op. cit.,* III (B), 3, 998 b.
[19] A. Dies, *Autour de Plafon, Essai de critique et d'histoire,* p. 516 (ed. din 1972, b<>c d'edition „Leş Belles Lettres", Paris). Argumentele lui Dies sînt multiple şi, de fapt, înseşi textele platonice. Iată concluzia lui: *„Despre fiinţa lui Platan se poate spune ca e- pentru că se poate spune că nu există.* Pusă în faţa multiplelor determinări inteligibile, i • j nu este nici una din ele [...]". „Dar această fiinţă *(Stre)* indefinisabilă nu este fiinţa abstr *a,* unui universal al raţiunii. Ea este universală în sensul că, în inteligibil, nici un g^en poate să existe decît participînd la ea." *(Op. cit.,* p. 516—517.)

logica formală, *definiţia fit per genus proximum et differentiam specifica* atunci este imposibil să cuprindem între două *genuri* „ceea ce nu este un ge __- adică existenţa. Totuşi, sîntem de acord cu Heidegger, că „nedefinisabi tatea" *(Undefinierbarkeit)* existenţei nu ne dispensează de problema sensu ej ci dimpotrivă, o provoacă direct.

3. A treia chestiune ridicată de filosoful german este implicată de p mele două, şi anume ideea că „fiinţa este un concept de la sine înţeles" *(selb verstăndlich).* Menţionăm, încă o dată, că nici Aristotel şi nici scolasticii i au acceptat existenţa ca un „concept", ci ca o realitate primă — cel din în sens materialist, ceilalţi din punct de vedere al monismului idealist, afară de această rezervă, sîntem de acord cu Heidegger că, în vorbirea curen si chiar în discursul filosofic, fiinţa poate apărea cu un sens de la sine înţelt sens care nu ar mai ridica astfel întrebări, deşi desprins dintr-un conţin nedescifrat. Oricine, spune Heidegger, înţelege afirmaţii ca: „Cerul'es albastru", „Sînt vesel" etc., dar, adaugă el, această înţelegere obişnui *(durchschnittliche)* nu ar dovedi decît o incomprehensiune care arată < „în orice comportament şi în orice existent raportat la ceea ce există ca exi tent se află la bază *a priori* o enigmă".

Poate că enigmă este prea mult spus, dar este evident că toate aces propoziţii care implică fiinţa (existenţa) nu au o întemeiere logică în fond lor atît timp cît nu am lămurit încă ce este existenţa, în acest sens crede; că poate fi înţeleasă şi afirmaţia lui Heidegger că a recurge la *Selbstverstânt lichkeit* („înţelegerea de la sine" — evidenţă), în cuprinsul conceptelor fund; mentale ale filosofici, este un procedeu „dubios" *(zweifelhafies Verfahren* mai cu seamă, cum spune el, cînd este vorba de „conceptul" de fiinţă.

Dacă însă existenţa nu poate fi definită, şi nici măcar nu este un coi cept, atunci cum putem să-i sesizăm sensul? Fără a stabili un sens pentr existenţă, este inutil să încercăm să facem un pas mai departe. Heidegger văzut foarte bine că aceasta este *prima quaestio* şi că este necesar ca ea s fie pusă.[20] Această chestiune se pune pentru orice cercetător scrupulos de a n explica *obscurum per obscurius.* Fiindcă totul va depinde de ce vom înţeleg prin TO 6v f] 6v.

Heidegger, pentru a trata problema sensului fiinţei, pleacă de la faptv deja menţionat că am avea *o înţelegere comună şi vagă a fiinţei, ceea ce este w, fapt — Dieses durchschnittliche und vage Seinsverstăndnis ist ein Faktum?* Totuşi, cu toate că această *Seinsverstăndnis* este confuză, nesigură, aproape • cunoştinţă pur verbală, nedeterminarea ei este un fenomen pozitiv care tre "uie explicat. Dar nu această explicaţie ar trebui să ducă la o înţelegere ; sensului fiinţei, ci va trebui pornit de la un concept deja elaborat al acesteia *-e vrea să spună Heidegger prin această afirmaţie? Intenţia lui este să araţi ca, oricum am pune chestiunea, într-un mod simplu sau într-un mod savant unţa este deja prezentă. Şi întrucît el credea, după cum am văzut, că fiinţî ar fi un concept, el va căuta metode prin care acesta să fie explicat *(erortern)*

Plecînd de la ideea că fiinţa determină existîndul ca existînd, ea sin-Surâ nefiind însă un existînd, găseşte că ea nu poate fi căutată astfel prin ecurgerea la un alt existînd oarecare. De aceea un prim pas în înţelegerea

[20] M. Heidegger, *Sein tind Zeii,* p. 5.
[21] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 5.

fiinţei ar fi fost făcut, spune el, prin renunţarea la mythuri şi citează în acest sens o afirmaţie făcută de Platon.[22] Ştim însă că Platon face uz de *mytho*$_s$ la tot pasul şi că nici Aristotel nu 1-a negat. De altfel, Heidegger însuşi fa.c$_e$ uneori apel la *mythos* si interpretarea lui, ca, de exemplu, în cunoscutul său studiu *Platons Lehre von der Wahrheit,* în care traduce si interpretează un mythos într-un mod original pentru a ajunge să explice ce este adevărul Dar drumul lui Heidegger va fi altul. Pornind de la ideea că fiinţa este fiinţa existîndului, el socoteşte că trebuie ales un existînd de excepţie în care „să se poată citi fiinţa" şi acesta va fi omul *(Dasein),* nu atît în realitatea lui, cit în comportament. Metoda filosofului german nu va fi una deductivă, principiul demonstraţiei nestînd la baza ontologiei, el va căuta să degaje fiinţa din însuşi comportamentul *Dasem-uLui* interogat. Important de aceea, în căutarea sensului fiinţei, ar fi să se înceapă cu „elaborarea adecvată a poziţiei întrebării care se pune".

în principiu sîntem de acord că însăşi punerea problemei cere claritate şi precizie, dar ea cere şi o formulare în raport cu răspunsul cerut. Cum pe noi ne interesează aici să aflăm ce anume înţelegeau vechii filosofi greci prin TO ov sau mai precis prin TO 6v f) 6v — existenţa ca existenţă, acest lucru nu-1 vom putea afla decît adresînd întrebările noastre în forma cerută de înţelegerea a înşişi filosofilor greci.

Să considerăm acum unele aspecte determinante ale existenţei din filo-sofia grecească şi modul cum au fost interpretate în timpul nostru.

John Burnet[23] vede în toate strădaniile filosofice, de la începutul lor in Ionia, tendinţa de a descoperi un lucru fundamental, care să persiste prin toate schimbările şi care să nu înceteze să existe vreodată. Este interesant, spune el, că „acest ceva" era caracterizat de Anaximandros ca fiind „nemuritor" si „veşnic tînăr". Despre acest ârceipov [infinitul] Aristotel afirmă [24] că „toţi îl socotesc un principiu — *ăpyfy."* Dar Burnet crede că această idee de „substrat", „substanţă permanentă şi primordială", a fost exprimată de primii cosmologi prin cuvîntul (pucnq *(physis)* ,[25] Titlul comun multor lucrări din secolele al VI-lea şi al V-lea î.e.n., anume Ilspi (pucsoţ, nu ar fi însemnat, astfel, decît „Despre substanţa primordială", în limbajul filosofic grec, cpucrî? desemnează totdeauna, în interpretarea istoricului englez, ceea ce este „primar", „fundamental şi persistent", în opoziţie cu ceea ce este secundar, derivat şi tranzitoriu. Numai filosofii greci de mai tîrziu, ca Platon şi Aristotel, au căutat explicaţia devenirii într-un principiu care să fie anterior procesului

[22] Platon, *Sophistes,* 242 c.

[23] J. Burnet, *Early Greek Philosophy,* trad, franc, sub titlul *L'Aurore de la pJiilosopH' grecque,* p. 12—14 (Payot, Paris, 1919).

[24] Aristotel, *Fizica,* III, 4, 203 b.

[25] Cuvîntul âpxfl — principiu, început, despre, care am vorbit mai pe larg într-un capitol, este înţeles de doxografi ca substrat (germ. *Urgrund),* cf. W. Kapelle, *Die kratiher,* p. 83 (A. Kroner, roner, Stuttgart, 1938). J. Burnet crede că âpCT cu înţelesul de „principi atribuit de Aristotel lui Anaximandros, este o interpretare tardivă care nu-i aparţin asemenea, socoteşte că şi termenul TO &7toKeîuevov — „substratul", atribuit într-un

din *Fizica* lui Simplicius tot lui Anaximandros (jrpfflTOC auTO<; *äp%r|v* ovonda at TO ^ vov — „Acest principiu prim este numit *substratul"),* nu este decît un mod de a al comentatorului tardiv (secolul al IV-lea e. n.).

. usi de devenire. „O asemenea idee — scrie Burnet — era total necunosc jonierilor filosofici. Ei căutau explicaţia lumii incomplete pe care no cunoaştem, nu în scopul ei, ci în începutul ei [. . .]. Cercetarea acestei şui mai în'tîi în lume în general, şi apoi în societatea umană, a devenit princip; interes al epocii".

Prin urmare cuvîntul *a.p%i] — arche,* socotit că ar fi fost folosit de c mologi, n-ar aparţine lui Aristotel, ci ar fi fost preluat cu acest sens de e „etii de mai tîrziu. în sprijinul acestei afirmaţii Burnet semnalează şi rema lui' Zeller, şi anume că, pentru Anaximandros, *arche* nu putea să însemne d» început", şi ceea ce primii cosmologi căutau era mai mult decît „un începi: era „fondul etern al tuturor lucrurilor".[26] Este indiscutabil, pentru istori englez, că filosofia grecească a început, după cum a şi sfîrşit, prin a că ceea ce este imuabil în fluxul lucrurilor.

în orice caz, dacă cuvîntul *physis* era înţeles de către filosofii ionii aşa cum spune Burnet, ca „fondul etern al tuturor lucrurilor", într-o eyoh ulterioară a gîndirii s-a ajuns la o limitare a sensului acestui termen, pe c latinii 1-au tradus prin *natură,* iar titlul Ilspi ŞUCTEOX; prin *De re? natura.*[21]

Şi Heidegger s-a ocupat de sensul lui cpuaiq în vechea filosofic grecea? închinînd chiar un studiu special acestei probleme — *Despre esenţa si concej. de* şucng în *Fizica* lui Aristotel.[28] Traducerea acestui cuvînt de către rom prin *natura* este pusă de el în legătură cu verbul latin *naşei (nascor, nat sum, naşei)* — a (se) naşte, a (se) origina, a se trage de la. Mai putem adău la această remarcă a filosofului german, că însăşi rădăcina şu, cu care e format cuvîntul (pucrig, dă sensul de naştere, creştere, în acest sens, el a de nit, spune Heidegger, cuvîntul de bază *(Grundwort)* care denumeşte raportu esenţiale ale omului occidental istoric cu existîndul *(Seienden).* Astfel, de c ori apare cuvîntul *natura* în diverse perioade ale filosofici occidentale, de : care dată el conţine o interpretare a ceea ce există în întregul său *(des Şei den im Ganzen).* Dar în filosofia grecească există o adevărată istorie a aces concept *(Begriffsgeschichte),* care ne spune ce este esenţa lui. Această concej: despre şuavţ este ascunsă în *Fizica* lui Aristotel[29], carte asupra cari comentează Heidegger, filosofia occidentală nu a meditat îndeajuns. De rece *Fizica* lui Aristotel se ocupă în special de mişcare, întrebarea des; *physis* trebuie pusă dinăuntrul existentului, referindu-se la mişcarea a c ce există. Ce se mişcă sînt „cele existente prin natura lor" — Ta <puom 6v ^ticnq fiind ceea ce dă naştere la cele ce există, este principiu — apxţl- ‚A dar, *natura* este principiul mişcărilor — dp%ft Kivfiaecog [3:)]. Pentru Heideg mişcarea ar fi astfel, în filosofia vechilor greci, un mod al fiinţei, care caracterul unei intrări în prezent *(Herkommen in die Anwesung),* ceea ce trebui să aibă drept consecinţă renunţarea la ideea că mişcarea ar fi în prin rind o schimbare a locului. [31] Pentru concluziile sale, Heidegger ia în coi

[26] Cf. Burnet, *op. cit.,* p. H.

[27] Aşa îşi intitulează Lucreţiu, de exemplu, lucrarea lui cunoscută *Despre nai 'Cerurilor.*

n [zs] M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff aer* cp^aiţ *Aristoteles' Physik, B, l,* în vota [w]*egmarken,* p. 309—372 (Ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

[29] *Op. cit.,* p. 312 şi 315.

[30] *Op. cit.,* p. 318.

[31] *Op. cit.,* p. 319.

derare următorul pasaj din *Fizica* lui Aristotel[32]: „A voi să aduci o dovadă, că ea există, adică cpurnc;, ar fi ridicol, căci aceasta (fiinţa ca 9umg) se arata, de la sine". Şi pornind de aici el conchide: „Fiinţa lui cpucncj, sau (pomcj ca fiinţă rămîne indemonstrabilă fiindcă nu are nevoie de o demonstraţie".s Şi aceasta pentru că ori de cite ori existenţa „fiinţei" s-a manifestat, s-a arătat ea însăşi şi se impune privirii.

Nu vom urmări mai departe dezvoltările pe care le face filosoful german Concluzia la care ajunge el, în baza textelor din *Fizica* lui Aristotel, ni se pare însă interesantă: *Sein* ca cpucnc; sau invers, nu are nevoie de demonstraţii, existenţa ei este sesizată în ea însăşi, prin faptul că se arată. Această „sesizare" este, pentru Heidegger, o *Selbstverstăndlichkeit* (o înţelegere de la sine, o evidenţă). Dar această evidenţă nu mai este explicată de Heidegger si întreaga problemă este suspendată de această întrebare: ce este evidenţa'? Desigur, pentru metoda fenomenologică, folosită de el, „evidenţa" este o modalitate a conştiinţei omeneşti în general, iar conştiinţa este o energie mobilă, a cărei „intenţionalitate" (termen luat prin Bolzano de la scolastici) este îndreptată către cunoaşterea universalului, prin mijlocirea unui obiect particular. Conştiinţa prin actul intenţional s-ar deschide către cunoaştere şi şi-ar atinge scopul cînd cunoaşte „esenţa" *(eidos)* *. Aceste *eidos-nri* ar fi sesizate de conştiinţă prin evidenţă, evidenţa fiind, şi în concepţia lui Husserl, o „umplere" *(Erfiillung)* a vidului unei intenţii de cunoaştere. Prin gîndire obiectul ar fi, într-un prim stadiu, „intenţionat" *(intendiert* = se tinde spre el*);* prin evidenţă, el ar deveni prezent *(gegenwărtig)* în conştiinţa noastră.[34]

Dar, chiar cu aceste explicaţii, şi chiar dacă am adopta metoda fenomenologică, nu am ajuns încă la sensul fiinţei. Heidegger a încredinţat, cum am văzut, secretul unei „evidenţe", ceea ce nu constituie un răspuns la întrebarea: Ce este fiinţa?

Să pornim mai departe în cercetarea noastră luînd în considerare un alt aspect al existenţei care este oîxjicc. într-adevăr, „întrebarea Ti TO 6v?, care a format obiectul veşnic al tuturor cercetărilor din toate timpurile", este corn pletată de Aristotel printr-o frază care conţine în ea însăşi un răspuns. După ce scrie, în textul citat de noi, că obiectul filosofiei este, dintotdeauna, „ce este existenţa", el adaugă[35]: TOUTO son TIC; T\ oucria — „Aceasta [ti TO ov] este «Ce este *ousia*?»". După cum am mai spus, termenul *ousla* provine din participiul prezent al verbului eivai — a fi, luat la feminin, anume °5°^ *(ousa),* care înseamnă „existîndul", „care există". Aşa îl găsim şi la Platon şi la Aristotel[37], ceea ce ne îndreptăţeşte să-1 privim ca pe un termen general în epocă.

[32] Aristotel, *Fizica,* II, l, 193 a. Am urmărit traducerea lui Heidegger, *op. cit.,* p- [3j]'.,

[33] *Op. cit.,* p. 333. *Das Sein der* (pucn?, *and die* (pucriţ *als Sein bleibt unbeweisbar, a>*[e]
sie eines Beweises nicht bedarf.

* întrebuinţat de Husserl într-un sens specific fenomenologiei.

[34] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phănomenologie und phănomenologi^*[1]
Philosophic (Halle, 1913). ...*,;

[35] Aristotel, *Metafizica,* VII (Z), l, 1028 b. Traducătorul român al *Meta-fai™*[1]
Aristotel, Şt. Bezdechi, traduce, după terminologia scolastică, *ousia* prin substanţă.

[36] Platon *Phaidon 65* d etc.

[37] Aristotel, *De anima,* II, 2, 414 a, etc.

Prin urmare, a cunoaşte răspunsul la întrebarea TÎ TO 6v înseamnă a cunoaşte ce este ouată. Dar asupra a ceea ce este *ousia* părerile erau împărţite, după cum ne spune în continuare în *Metafizica* Aristotel: „Acesta este elementul despre care unii afirmă că este unitar, alţii că este multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alţii nelimitat. Iată de ce şi pentru noi ţinta de căpetenie, primă si, ca să spun aşa, unică, va fi să studiem ce este existenţa considerată din acest punct de vedere."

în *Was ist das — die Philosophic?,* Heidegger avea să traducă ouaia, din textul explicativ al Stagiritului, prin „ce este existenţialitatea *(Seiend-Jieit)* existîndului *(Seiende)*" [3B], ceea ce la Platon, spune el, este *ideea* iar la Aristotel este „actul" — *energeia.* Fiinţa este astfel sesizată prin esenţa ei, adică *ousia,* care la rîndul ei este determinată de *energeia* (act). Dar el se opreşte aici, fără a mai considera ce înseamnă această afirmaţie aristotelică.

Să încercăm să explicăm problema pusă de greci într-un mod foarte succint. Existenţa nefiind socotită o categorie, după cum am văzut, nu era sesizabilă prin aparatul intelectual, care conceptualizează realitatea. Ea este purtătoare însă de unităţi existenţiale, care sînt „universalele" — KaGoXou. Acestea ar fi sesizabile de intelectul activ şi sînt „esenţele" — *eide-le.*[39] Prin urmare, pe de o parte, avem existenţa ca existenţă, *to on he on, ens inquantuin ens,* pe de alta, *eidos-u*l, ca primă determinare a existenţei în universalităţi determinate. Aristotel numea această *essentia* prin expresia TO Ti âcm
¯ „ceea ce este", şi prin expresia TO Ti fjv el vai, tradusă de scolastici prin
quod quid erat esse — „ceea ce era a fi", sau cu alte cuvinte, „acel ceva prin
care ceva poate fi aceasta" — *hoc per quod aliquid habet esse quid.**[0] Dar Aris
totel numea *eidos-ul* în mai multe feluri, punînd în evidenţă de fiecare dată un
aspect al lui. El este formă — nopcpf) — cînd se referă la modalitatea prin care
dă structură şi funcţie existentului în care este încorporat, şi este sub un alt
aspect universalul, pe care Aristotel îl numea „ceea ce există întotdeauna şi
pretutindeni". Este deci o unitate intrinsecă, am spune noi, existenţei, care dă
o primă determinare funcţională existenţei ca existenţă. Necesitatea — dvd-
YKT) — este încă un aspect al *eîdos-ului* sau al universalului. „Numesc uni
versal, spunea Aristotel, ceea ce prin natura lui aparţine [ca predicat] tuturor
[celor cuprinse în această universalitate] şi întrucît sînt ceea ce sînt; de unde
urmează în mod evident că universalul aparţine [ca predicat] *cu necesitate*
¯ s^ dvdyKTiq — obiectelor lui — TOÎ<; 7ipdyu.acnv ".[41] Această idee a fost
redată de scolastici astfel: „Universalul este acel ceva care,- fiind în unu, este
născut apt să fie în mulţi [...] şi prin aceasta, fiind în mulţi prin aptitudine,
este predicabil despre aceştia" — *Universale autem est, quod, cum sit in tino,*
aptum natum est esse in pluribus [...] *et per hoc quod in multis per aptitudinem*
*[g]st, praedicabile est de illis.**[2]

în aceste condiţii, orice acces la existenţă nu putea avea loc decît prin universale.

, [38] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie ?,* p. 28. Şi traducătorul francez a avut «icultăţi în a reda expresia *Seiendheit des Seienden* pe care o traduce destul de greoi prin *«ţintite de l'etant.*

[39] Pentru dezvoltări a se vedea *Philosophia Mirabilis,* cap. VIII.

[40] Thomas de Aquino, *De ente et essentia,* cap. I.

[41] Aristotel, *Analiticele secunde,* I, 4, 73 b.

[42] Albertus Magnus, *De praedicabilibus,* I, 1. Se vede că există totuşi în trad, latină răsturnare a raportului stabilit de Aristotel.

Ştiinţa universalului, şi ştim că ea nici nu putea fi altfel, însemna ştiinţa determinărilor proprii existenţei, care devine purtătoare de existenţe determinate prin formele-eide. Aceste universale se unesc cu materia, de unde printr-o elaborare inductivă, *eidos-ul* este adus la lumina intelectului activ care „vede" universalul. Şi scolasticii aveau să repete, de acord cu o forrnulj arabă, că *intellectus agit universalitatem in formis* — „intelectul elaborează universalitatea in forme (esenţe)".

„Cele mai mari universale" — categoriile (KaTtiyopicu), aşa cum au fost concepute, au la Aristotel un caracter intrinsec ontologic. Ele sînt: TO, Koivâ Ttpfîna — „primele universale" [43] şi KdTT|yopiai TOO ovroţ, „categoriile existenţei".[44] Aceste categorii sînt sistematizate de Stagirit după „felurile lor" — cT^TlueiTa tfji; KaiTiyopiaţ — şi reduse la zece: *eîdos-ul,* cantitatea, calitatea, relaţia, locul, timpul, situaţia, posesia, acţiunea, pasiunea. Există deci o serie de prime conceptualizări ale existenţei, de feluri — *G%fl|\.ata* — ale ei. Dacă am traduce prin înţelesul lui figurat termenul *ayr||una,* acela de „străluciri", poate am avea o idee mai sugestivă a „cunoaşterii categoriale", adică aceea care ne redă unele „străluciri" ale existenţei.

Desigur, prin aceste universale vom ajunge la cunoaşterea unor aspecte ale existenţei, şi probabil la acest lucru se gîndea Spinoza cînd scria [45]: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Demn intelligimus* — „Cu cît înţelegem mai mult lucrurile particulare, cu atît înţelegem mai mult pe Dumnezeu", „Dumnezeu", la prudentul gînditor al zorilor moderne, depăşind deja conţinutul scolastic şi religios. Numai că lucrurile particulare sînt în număr infinit şi a le cunoaşte pe fiecare, „şi din ce în ce mai mult", era tot un proces intelectual infinit, care nu se termina niciodată. Dar grecii au voit o cunoaştere integrală a existenţei şi în acest sens au şi definit filosofia ca fiind „cunoaşterea existenţei ca existenţă" *(to on he on).* Din cele spuse pînă aici, nu a reieşit însă cum am putea să cunoaştem existenţa în ea însăşi.

Universalele pe care le descifrează intelectul nostru în existenţă sînt, după cum am văzut, numai semnificaţiile ei, adică ceea ce se poate spune despre ea, şi noi captăm existenţa prin termenii cunoaşterii, şi nu direct. Aristotel afirmă el singur că: „Existenţa se poate spune în multe feluri" [46]-Dar întrebarea ,;Ce este existenţa?" —Ti TO ov? nu poate primi răspunsul: „Existenţa se spune în multe feluri", chiar dacă am înţelege că ea „semnifică în atîtea moduri cîte categorii sînt, sau chiar cîte universale se pot da (care se vor subsuma toate, de altfel, acestor genuri maxime). După cum am arătat însă, universalul este, de fapt, *eidos-ul,* iar existenţa, o afirmă fără echivoc Aristotel, nefiind un gen, nu serveşte de *eîdos* nici unui lucru — TO 5' e!v<» OUK oucria ouSsvi.[47] După Pierre Aubenque[4S], această afirmaţie arată ca întrebarea *Ce este fiinţa?* nu comportă un răspuns unic sau cel puţin univoc, şi de aici tentaţia lui Aristotel de a substitui unei definiţii imposibile o „enu-

,-,;•,'• [43] Aristotel, *Analiticele secunde,* II, *13, 96 b; Metafizica,* VII (Z), 9, 1034 b.

[44] *Fizica,* III, l, 200 b; *Metafizica,* V (A), 28, 1024 b etc.

[45] Spinoza, *Ethica,* cartea a V-a, teorema XXIV.

[48] Aristotel, *Metafizica,* IV *(T), 2,* 1003 b.

[47] Aristotel, *Analiticele secunde,* II, 7, 92 b.

[48] Pierre Aubenque, *Le Probleme de l'etre chez Aristote,* p. 186.

sau un „catalog", cum spunea Leibniz [49], şi care va f i tabela de cate-rll«« Gînditorul francez interpretează acest mod neunivoc de a răspunde al |°„giritului, ca pe o imposibilitate de fapt, ceea ce este în general o imposi-h'litate pentru logica formală, ca o imposibilitate deci intrinsecă de a se răs-vmde la această întrebare, tocmai fiindcă întrebarea este ea însăşi o aporie, pi traduce întrebarea ti TO 6v? prin *Qu'est-ce que l'etant?* — „Ce este exis-tîndul?" Doctrina categoriilor ar exprima, după el, „mai puţin multiplicitatea *răspunsurilor* la această întrebare, cît mai ales multiplicitatea *întrebărilor* cărora, de îndată ce încercăm să le răspundem, ne întorc la întrebarea fundamentală".[51] Acesta ar fi şi motivul pentru care Aristotel nu desemnează cele zece categorii prin numele sub care le cunoaştem astăzi, ci prin întrebări: T[fjv Eivai (ce este?); rcoaov (cît de mare?); TCOÎOV (cum este făcut?);

ti (în ce relaţie?); TTOU (unde?); TIOTE (cînd?); K£îcr6ai (în ce situaţie?);

(ce are?); JTOIEÎV (ce face?); 7id<rx[EW] (ce suferă?).

„Tabela de categorii — zice Aubenque — nu enunţă o pluralitate de naturi între care s-ar împărţi fiindul în totalitatea sa, ci multiplicitatea modurilor după care fiinţa ne apare a semnifica fiindul atunci cînd o întrebăm asupra semnificaţiei ei." [52] Astfel răspunsul etern căutat, conchide el, ar fi tocmai ceea ce a arătat Aristotel prin tabela lui de categorii, şi anume că acestea nu sînt reductibile unele la altele, şi deci nu va exista „o categorie în general, căreia celelalte să-i fie specii".

Trebuie să precizăm că problema „semnificaţiilor" existenţei nu a fost tratată numai de Aristotel. Platon spunea şi el că există concepte universale aplicabile tuturor lucrurilor — Kowd Ttspi Tidvtcov[53], sau că există unele genuri cele mai mari (cuprinzătoare) — nsyvcrra yevrj — şi care sînt: existenţa — 6v; identitatea — TOUTOV ; diferenţa — ETEpov; schimbarea — KVVTICTIC; ; rezistenţa — <JTd<Tiţ.[54]

I-a revenit însă lui Aristotel meritul istoric de a face primul o teorie coerentă a categoriilor şi de a îmbogăţi terminologia filosofică cu acest concept, determinat de el prin cuvîntul KaTnyopia. Porphyrius avea să explice, în *Comentariul la categorii,* că Aristotel a luat termenul „categorie", care în limbajul obişnuit însemna pledoarie acuzatoare, care *denunţă* prin mijlocul vorbirii, şi i-a adăugat sensul de „tip al expresiilor *semnificative,* formulate cu Privire la lucruri".

De altfel, şi alţi comentatori mai vechi au văzut în categorii expresii [a]'e modalităţilor existenţei [55], sau că aceste „categorii se referă la existenţa însăşi" [56].

/j. [49] Leibniz definea tabela de categorii *eine Musterrolle* — „un catalog de modele" l [lbniz]- *Philosophische Schriften,* ed. C. I. Gerhardt, VII, p. 517, Berlin, 1890). Cf. P. Au-[ue]nque, *op. dt.,* p. 186.

^ [M] Kant numeşte tabela de categorii a lui Aristotel „o rapsodie", pe cînd cea oferită tif *[orm]ată din 12 asemenea genuri maxime, ar fi, după propria-i părere, obţinută ştiin-
ţific

[51] P. Aubenque, *op. cit.,* p. 187. [02] *Ibidem,* p. 187- 188.

[53] Platon, *Theaitetos,* 185 e.

[54] Platon, *Sophistes,* 254 c-e.

[o] " Dexippos, *Comentarii asupra categoriilor,* IV, 16, 17, trad, de C. Noica (în voi. *'Dentarii la categorii, Porfir, Dexipp, Ammonius,* ed. Academiei R.S.R., 1968).

A p [56] ^heophilos Corydaleos, *Introduction a la Logique,* p. 58, 76 (text grec restabilit de ' ^[a]Padopoulos şi trad, de C. Noica, Bucureşti, 1970).

ţ. Verbul Xeysiv *(legein),* care aici s-a tradus în mod obişnuit

Să revenim la expresia de la care am pornit, şi prin care Aristotel af că „Existenţa se poate spune în multe feluri" — TO *8s.* ov A,eye-tav ug$_{v}$ lnila

"

spune", are şi înţelesul de „a semnifica", egal cu acela de onuaiveiv. *Ex*
de mai sus devine astfel : „Fiinţa este semnificată în multe feluri" . D$_{e}$
oricare universal, am spus, semnifică un anumit *eidos* pe care îl poartă
sine existenţa. Cu

Iată cum enumera Aristotel aceste moduri de „a semnifica" [57] •

— Existenţa ca accident — 6v Kcrat oiîupspnKog, ceea ce scolastic'
au exprimat exact prin *ens per accidens.* '

— Existenţa în sensul de adevărat — 6v wq dXr|6et; sau în termen'
scolastici *ens tanquam venim.*

— Existenţa ca posibilitate şi ca act — ov 5uv<xu.si icai svspyeia. *ens*
tanquam potentia sive adus.

—Existenţa după felurile categoriilor— ov Kara *mayj||nara* TWV KCtniyopuăv

Existenţa prin accident, zice Aristotel, nu formează obiectul vreunei
ştiinţe, fiindcă, după cum am subliniat mai înainte, ştiinţa nu este decît a universalului. Despre existenţa ca accident nu tratează nici un fel de ştiinţă, nici theoretică, nici poietică şi nici practică. Cum argumenta Aristotel această afirmaţie? Cînd afirma că „ştiinţa este a universalului", spunea de f apt că nu există ştiinţă decît a „ceea ce există întotdeauna şi pretutindeni". Cum accidentul — cn)upEpr|K6<; *(symbebekos)* — este ceva trecător, întîmplător, el nu poate fi obiectul ştiinţei. De altfel, am văzut că dacă un lucru aparţine unui universal este necesar, prin urmare „ştiinţa", care la Aristotel implică necesitatea, nu poate avea ca obiect accidentul, care nu decurge cu necesitate, el fiind identic cu întîmplarea. Accidentul, prin natura lui, era ceva înrudit cu nonexistenţa şi nu avea decît o existenţă nominală: ov6|«m novov to <y»HpepT|K6<; £<"!• „accidentul nu există decît prin numele lui". *a* irebuie să menţionăm că, în epoca modernă, Hegel, reluînd problema, va trata dm-tr-un punct de vedere original, despre raportul dialectic dintre necesitate şi întîmplare, la care Marx şi Engels vor aduce noi precizări.

Există deci, pentru Aristotel, pe de o parte lucruri permanente, sau
care au loc în cele mai multe cazuri, iar pe de altă parte, lucruri da ton
întîmplării şi accidentului. Acestea au cauze care se nasc şi pier subit ^c
produsul lor — accidentele. Existenţa — TO 6v — se stratifică deci "?$_{n}$_
serie de etaje, de la existenţa însăşi — TO ov fi ov — pînă la indivizi (m* ^$_{e}$
ligibili prin ei înşişi), între existenţa însăşi şi indivizi se situează *o* ^.
întreagă de universale. Universalele se cuprind unele¯în altele, ca
ontologice din ce în ce mai vaste, pînă se ajunge la acele genuri
categoriile — , dincolo de care nu mai există decît necategorialul,

tenta ca existenţă.

_ . .ar}iie

Din tot ce am spus rezultă că, pe fiecare treaptă din această ^ea5tjL de stări ontologice, existenţa este semnificată într-un anume *?:'nu a problemă, deşi se poate întrevedea încă din fragmentele presocratici fost tratată în mod. sistematic nici în operele rămase de la Plat on şi -

[57] Aristotel, *Metafizica,* **VI** (E), 2, 1026 b.
[58] *Idem, ibidem.*

f 'cut în schimb obiectul unei analize destul de vaste în Evul Mediu, £[a a]- d la Duns Scotus, să formeze chiar un tratat întreg, *Tractatus de* ajung[111] *.'ifaandi seu grammatical speculativa.*®* Autorul acestei lucrări, ca

^^ ocupat de această problemă, îşi propunea să stabilească limi-şi [cel]^[re] [s]epară „gîndirea" de designaţiile prin cuvinte. Gîndirea era pentru [te] [un] mod de a înţelege" — *modus intelligendi ;* denumirile prin cuvinte ^[u"š] " [ceea] ce este gîndit de ceea ce este desemnat, şi acest act ar fi „un [af] *A* de a semnifica" — *modus significandi.* De fapt, dacă se ia în conside-[cl]°. ^jgtjnctia pe care o făceau scolasticii între cele trei modalităţi ale univer-[fa]f ilui — *[an]^[e] rem,* ca forme sau principii ale lucrurilor (existînd *per se* ca *Tmae principia rerum) ; in re,* ca forme care dau existenţa şi raţiunea lor "l crurilor *(formae dantes iis nomen et rationem) ; post rem,* ca forme separate de intelect prin abstracţie, care ar realiza astfel universalul *(in quibus intel-lect'iis agit universalitatem)* — se ajungea la următoarele trei moduri, care aduc unele preciziuni, dar în acelaşi timp segmentează unitatea realului:

— *modus essendi,* existenţa în act a speciei inteligibile ; — *species intel-*

Ugibilis ;

— *modus intelligendi,* prin care, prin puterea intelectului *(virtuţi intel-*
lectivae), este sesizată esenţa unui lucru;

— *modus significandi,* prin care lucrul *(res),* în modul lui particular
este semnificat.

Primul *modus* însă nu semnifica prin cuvinte *(voces),* deoarece esenţa era sesizată mai înainte de a fi exprimată.

Al doilea *modus* arăta cum intelectul sesizează genurile şi speciile (ceea ce scolasticii numeau „intenţiile secunde").

Al treilea *modus* era acela al lucrurilor care „există" individual, şi care nu pot semnifica „prin propria lor raţiune" *(per suam propriam rationem),* deoarece pentru intelect accidentul nu 'era inteligibil (Aristotel). Astfel, inte-gnnd individualul în esenţa lui, pentru a-1 lega de inteligibil, intelectul îi dădea un nume *(imponitur ei nomen) . *°*

Am ajuns dar la următoarea situaţie : deoarece despre existenţă —

[70] °[v]. T [se] P[oa]te vorbi (Xeyeiv) numai prin universale, şi cum numai acestea

emnifică, urmează că existenţa ca existenţă — *ens inquantum ens,* nefiind

[m]versal, rămîne nu numai în afara vorbirii, dar şi a semnificaţiilor. Şi cu

°aie că filosofia era definită ca fiind cunoaşterea existenţei ca existenţă,

[a] [c]ă nu putem ajunge pe această cale la înţelegerea semnificaţiei ei.

Şi a i [m]°durile de „a semnifica" ale existenţei, Aristotel a spus că este [el]a de 6v d>q âXr66 — *ens tan-uam venim* „fiina ca adevărat". Textul

[59] [4] Această *Grammatica speculativa* a fost atribuită lui Duns Scotus (1265—1308), dar .p- [lui] M- Grabmann au arătat că autorul acestui tratat ar fi Thomas de Erfurt (sec. XIV).

Părerea noastră, numai o parte din tratatul acesta poate fi atribuit lui Thomas de Erfurt.

Asupra tratatului atribuit lui Duns Scotus, Heidegger are un studiu — *Die Kate-*
cât *Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tubingen, 1916), văzut prin prisma fenome-

complet al lui Aristotel sună însă astfel: „existenţa ca ceva adevărat (real) * prin opoziţie cu neexistenţa, considerată ca egală cu falsul"[61].

Iată dar că a apărut ideea de neexistenţa şi fals ca opusă ideii de exis tentă şi adevăr. Să încercăm să lămurim, în concepţia grecilor, această deri$_u$ mire de TO (if] 6v — „ceea ce nu există".

Marele principiu, care a dominat gîndirea cosmologilor ionieni, a fost cum rezumă pregnant Burnet, deşi neformulat încă pînă la Parmenide, acela că „nimic nu se naşte din nimic şi nimic nu se reduce la nimic". Ştim de asemenea că cele două teze ale Eleaţilor erau: *Existenţa există iar neexistenta nu există* şi: *Totul este unul.* Platon s-a ocupat şi el de problema neexistenţei dar din textele lui s-au putut trage concluzii destul de diferite. Totuşi, discu-tînd despre sofistică, el spunea fără echivoc că aceasta se situează la nivelul *neexistenţei* (neantului) — Ttspi TO uf) ov[62], idee acceptată şi de Aristotel [6]3, care-1 confirmă argumentînd: „Discuţiile sofiştilor se învîrtesc, în fond, aproape exclusiv în jurul accidentelor, de unde reiese în mod evident că acestea sînt, după felul lor, ceva înrudit cu neexistenţa". Iar în altă parte el se exprimă şi mai precis, arătînd că ştiinţele nu se ocupă cu accidentul[64]: „Pentru că ea singură [sofistica] are ca obiect accidentul, aşa că Platon are dreptate cînd spune că sofistul se îndeletniceşte cu neexistenţa". Accidentul nu decurge din *eîdos,* şi, după cum ştim, nu are o existenţă necesară.

Totuşi, chiar în Antichitate au existat unii filosofi, cum ne spune Aristotel, care au contestat principiul logic al noncontradicţiei. Această părere este analizată în toate consecinţele ei şi respinsă de Stagirit[63]: „într-adevăr — spune el — este peste putinţă ca un om să-şi poată închipui că unul şi acelaşi lucru este şi nu este. Şi totuşi, unii cred că Heraklit a afirmat lucrul acesta." Aşa cum e formulat pasajul citat, se vede că Aristotel pune la îndo-uală această afirmaţie, prin care se atribuia celebrului filosof din Ephes ideea că ar fi negat principiul noncontradicţiei. El reia însă poziţia lui Heraklit, spunînd[66]: „Teoria lui Heraklit, potrivit căreia totul este şi nu este, pare că face adevărat totul". (Enunţul care este atribuit lui Heraklit este următorul: raxvTa sîvai xai uf) EÎVCU — „toate sînt şi nu sînt"). Concluzia lui Aristotel era că o asemenea teză este absurdă, deoarece în acest caz şi falsul ar deveni adevărat.

Analiza noastră de pînă acum nu ne-a condus, după cum am văzut, la cunoaşterea existenţei ca existenţă, ci numai la faptul că ea poate sernnij fica prin cele zece categorii. Categoriile au, după cum am arătat, o baza ontologică, fiindcă ele sînt ale existenţei (ca şi principiile). Dar dacă am lua în considerare neantul, ca opus existenţei, poate am putea atunci să ajungem, indirect, la o cît de mică clarificare a ceea ce este existenţa.

* *Aletheia* înseamnă adevăr, dar şi realitate, ca şi *alethes,* care înseamnă şi real. Este interesant de observat că Eftimie Murgu, în cursul lui de logică, a tradus „ prin „aievea".

[61] *Metafizica,* VI (E), 2, 1026 b.

[62] Platon, *Sophistes, 237* a şi 254 a.

[63] *Metafizica,* VI (E), *2,* 1026 b.

[64] *Op. cit.,* XI (K), 8. $_a$ lui

[65] *Op. cit.,* IV *(T),* 3, 1005 b. Dan Bădărău, comentînd presupusa afirmaţie' $_{/a}$<jâ Heraklit, spune, în nota de la p. 134 la *Metafizica,* că „lumea modernă nu are nici o în acest sens".

[G6] *Op. cit.,* IV (D, 1012 a şi b.

Sa pornim chiar de la categorii. O primă funcţie a lor este de a determina dalităţile predicaţiei, aşa cum arată verbul |>*nâp%Biv* folosit de Aristotel, care înseamnă „a fi", „a aparţine", deci avînd un sens de atribuire, ceea ^ a făcut ca scolasticii să traducă KCiTriyopia prin *praedicamentum.* Dar c iucru poate să aibă un predicat sau să nu-1 aibă; negaţia apare astfel v, domeniul categorialului, fiindcă numai în acest domeniu este posibil să firmăm sau să negăm o proprietate a unui lucru, numai o atribuire poate fi deci negată.[67] Cum însă to ov—existenţa nu este o categorie, negaţia ei nu dă decît expresii verbale. Aşa cum remarcă Pierre Aubenque, pentru Aristotel nu există decît negaţia în propoziţie iar propoziţia chiar negativă nu se referă la neexistenţă, ci la existenţă. *[8]

Neexistenţa, dacă ar avea un statut ontologic, ar aparţine existenţei, prin urmare nu-i poate fi opusă, cum se opune un predicat negaţiei lui, aşa cum ar fi, de exemplu, alb şi non-alb. De altfel, Aristotel a făcut o analiză logică a negaţiei, prin care a stabilit cînd o negaţie reprezintă ceva şi cînd nu. Deşi observaţiile lui sînt mult prea rezumate, totuşi ele ne pot servi în lămurirea problemei. Iată ce spune el[69]: „Numele este un sunet vocal care posedă o anumită semnificaţie convenţională". Şi mai departe: „Non-om nu este un nume. Nu există, într-adevăr, nici un termen pentru o asemenea expresie, căci ea nu este nici vorbire, nici negaţie. Se poate admite că este numai un nume nedeterminat." (Pentru că aparţine la orice, la ceea ce este şi la ceea ce nu este.) Ce înseamnă aceasta? Din lipsă de atenţie logică, deoarece în anumite cazuri bine delimitate negaţia unui nume poate fi echivalentă cu o afirmaţie, s-a extins acest rezultat la orice negaţie, ceea ce este o eroare fundamentală, într-adevăr, dacă există numai două clase de lucruri, atunci un lucru *x* sau face parte din prima clasă, sau din a doua, deci dacă nu face parte din prima, atunci aparţine celei de a doua clase. De exemplu, dacă spun despre un număr real *x* că nu este raţional, este sigur că el este iraţional. Cu aceste determinări, negaţia are un rezultat univoc şi pozitiv. Dar să luăm exemplul dat de Aristotel: *non-om.* Clasa *non-om* cuprinde tot ce nu este om; pe Sirius, toate locomotivele Diesel, numărul TT etc., etc. Din toate acestea nu se poate face o clasă şi, spunînd în mod simplu *non-om,* jiu am afirmat, cum spune Aristotel, decît „un nume nedeterminat". Acest lucru este cu atît mai valabil în raport cu existenţa cu cît atunci cînd spunem nonexistenţă (adică neant), nu avem nici măcar un nume nedefinit, fiindcă existenţa nu poate fi negată, nefiind o categorie, un *praedicamentum,* adică proprietate a cuiva. Acestei confuzii i s-a datorat celebrul „argument onto-^°gic", formulat de Anselm de Canterbury (1033 — 1109), şi care în esenţă este următorul: Dumnezeu fiind cea mai mare perfecţiune, el există, fiindcă . tel, perfecţiunea lui ar fi ştirbită. [7o] Greşeala de logică în acest caz a constat ceea că s-a luat „existenţa" ca o proprietate, cînd, în realitate, ea nu este vv^Ca*egorie şi deci nu este o proprietate, un *praedicamentum,* după cum am

Aristotel, *Categorii, 4, 2* a.
Pierre Aubenque, *op. cit.,* p.

156. [69] Aristotel, *De interpretatione.* II, 16 a.

•\a$_{sel}$ ' , Argumentul acesta se găseşte într-o formă mai restrînsă decît aceea dezvoltată de 32-j) *? *[n] *Monologium,* la Augustin (354—430), în *De vera religions* ş.a. şi la Boethius (480—'• Hi *D$_e$ consolations philosophise.*

Problema a fost discutată pe larg de filosofii scolastici şi ea şi-a capă tat în epocă o soluţie, ca să zicem aşa, oficială, prin Thomas de Aquino. N,. vom reproduce argumentele lui aici, ci numai concluzia, după care neexis-tenta — *non esse* — „nu poate fi *altul".* El face o analiză a diverselor sensuri ce le poate avea negaţia şi conchide că „a asimila neantul cu *altul* înseamnă a nu distinge negaţia absolută de termenul nedeterminat", şi după el această confuzie ar însemna „o catastrofă metafizică".[71] Aquinatul admite că neantul poate forma unul din termenii judecăţii, dar în sine el nu există. Nu neantul cade sub sesizare directă, ci existenţa. Dar pentru fiinţele cugetătoare *(fo intelligentibus), intelligere est vivere et esse* — „a înţelege este a trăi şi a f i" înţelegerea şi deci existenţa reală a celui ce gîndeşte nu se poate realiza prirj „înţelegerea neantului", a nefiinţei, ci a existenţei.

Argumentele sînt de fapt cele pe care le aducea Aristotel în critica înţelegerii neexistenţei de către Platon. El accepta însă alteritatea introdusă în problemă de acesta, denumind-o „relaţie", dar admiţmd-o exprimată printr-o pluralitate de sensuri ale existenţei şi numai în discursul despre ea. Dar nici Platon introducînd „altul" nu admitea prin asta un opus (evavriov) al existenţei.

Stagiritul a făcut de altfel o critică amănunţită şi acelora care au susţinut că vidul există, aducînd mai multe argumente împotriva lor. [72]

Ideea de neexistent, după cum vedem, de neant în sens strict, absolut, cum îl numesc Aristotel si Platon, nu a existat pentru grecii antici. Ea a fost însă interpretată în moduri foarte diferite în timpul nostru şi a făcut să curgă multă cerneală, începînd de la Hegel şi culminînd cu Heidegger.

Neantul, ca o existenţă în sine, capătă o formă elaborată în filosofia lui Hegel. Două aspecte apar ca fiind esenţiale la acest gînditor, cu privire la neant. Mai întîi, el consideră fiinţa ca o proprietate, şi tot ca pe o proprietate negaţia ei, care strînge la un loc o lume opusă fiinţei, anume neantul; în al doilea rînd, el are intenţia de a găsi o origine a fiinţei, fiindcă si ea trebuie explicată, arătîndu-se din ce provine. Răspunsul lui este simplu, *ex nihilo* — din nimic! [73] în aceste condiţii, toate exigenţele minţii noastre ar fi satisfăcute, acceptînd însă, ceea ce am văzut că pentru greci era o contradicţie, anume că nimicul poate genera fiinţa. De la aceeaşi idee va pleca şi. Heidegger. Cînd ne punem problema — zice el — a existîndului *(Seien-dem),* atunci survine imediat întrebarea: *Woher kommt es?* — „de unde vine el?"[74] Pentru a-şi „explica" provenienţa fiinţei *(das Sein),* el se întreabă. „Pentru ce există mai curînd fiinţa decît nefiinţa *(das Nichts) ?"* Şi iată cuin sună răspunsul filosofului german: *In der hellen Nacht des Nichts der Anşs ersteht erst die urspriingliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dassţ* seiendes ist — und nicht Nichts* — „în luminoasa noapte a neantului angoase se iveşte prima oară deschiderea (evidenţa) originară a existîndului ca atare-

[71] Thomas de Aquino, *In perihermenias,* II, lecţia 1. Urmărim expunerea ^
P.-C. Courtes, *L'Eire et le non-etre selon S. Thomas d'Aquin,* p. 33. De asemenea, de ac^
autor, *Participation et contingence selon S. Thomas d'Aquin (Revue thomiste,* 2, 1969, p-
şi *L'Etre et le non-Sire selon S. Thomas d'Aquin (Kevue thomiste,* 3, 1967, p. 434).

[72] Aristotel, *Fizica,* IV, 6, 7, 8, 9. ^

[73] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Cartea I, *Doctrina despre Fiinţă* (Trad, de D. D. i[4] •
Ed. Academiei'R.S.R., 1966).

[74] M. Heidegger, *Einleitung zu „Was ist Metaphysik",* p. 211.

3 el este existîndul *(Seiendes)* — şi nu neantul". [75] Totul s-ar trage din neant, • astfel, spune Heidegger, vechea propoziţie *ex nihilo nihil fit* — „din nimic '^ -a făcut nimic", conţine atunci o alta: *ex nihilo omne ens qua ens fit* — -orice existenţă ca existenţă ş-a făcut din neant". Astfel fiinţa pură şi neantul nur *s^*]ŞÎ lucru — *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe,* Fraza aceasta aparţine lui Hegel [g6], dar Heidegger îşi însuşeşte ideea cu precizarea că pe cînd fiinţa şi neantul (la Hegel) apar în devenirea gîndirii, ca o coincidenţă a nedeterminării şi nemijlocirii lor, la el fiinţa determinată *(Dasein)* se revelează în neant! Această revelaţie ar avea loc printr-un sentiment de angoasă *(Angst).* Ceea ce nu poate constitui o soluţie pentru oi astăzi şi cu atît mai puţin pentru greci.

Aceşti doi filosofi au fost urmaţi şi de alţii, dacă nu pe aceeaşi linie de gîndire, dar cu aceeaşi preocupare. Problema neantului se poate spune că formează un capitol al filosofici contemporane. [77] Jean-Paul Sartre, de exemplu, a scris o vastă lucrare intitulată chiar *L'Etre ei le neant* [78], în care supune ideea de fiinţă şi de neant unei analize fenomenologice extrem de interesante. Considerînd „fenomenul de a fi" — *le phenomene d'etre,* Sartre face următoarele remarci: „Conştiinţa este revelaţie-revelată a existentelor şi existentele compar în faţa conştiinţei pe fundamentul fiinţei lor". [79] „Sensul fiinţei existentului, într-atît cît el se dezvăluie conştiinţei, este fenomenul de a fi." [M] După el apariţia Fiinţei nu poate fi explicată printr-o creaţie *ex nihilo.* Fiinţa nu este creată, ci există în sine, ea nu este nici activitate, nici pasivitate. [81] .Ea este plină pozitivitate şi nu cunoaşte *alteritatea.* [sz] Aceasta, zice Sartre, ar arăta că „Fiinţa — în sine — nu poate fi nici derivată din posibil şi nici redusă la necesar" sau: *L' etre-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, ii est.* în ceeea ce priveşte raportul dintre fiinţă şi neant, el crede că nu sînt contrarii, ci contradictorii, şi într-un fel le admite ca fiind complementare. El nu vrea ca fiinţa să „treacă" în neant, ca Hegel, ci pentru el este evidentă posterioritatea neantului. Pentru că oricare ar fi nediferen-ţierea de început a fiinţei, nefiinţa nu poate fi decît negarea acestei „nedife-renţieri". [ra] într-un cuvînt, insistă el, trebuie să amintim, împotriva lui Hegel, că „fiinţa *există* şi neantul *nu există*" . Fiinţa nu are nevoie de neant pentru a fi concepută, pe cînd neantul, pentru că este negaţia fiinţei, are nevoie de fiinţă pentru a se putea pune ca negaţie a sa. Neantul îşi ia fiinţa hi de la fiinţă, sau, cum se exprimă el, *„le neant hanţe* (bîntuie) *Vetre" ' .* [84]

'" M. Heidegger, *Was ist Metaphysik,* p. 11 (în voi. *Wegmarkeri).*
ţ [76] Hegel, *Wissenschaft aer Logik,* Cartea I. Citat de M. Heidegger *(op. cit.,* p. 17). *J^ Ştiinţa logicii* a lui Hegel, trad, rom., aceste texte se găsesc la p. 64 (Edit. Academiei «•Î>.R., 1966, trad, de D. D. Roşea).
jj . " Logicianul-matematician Rudolf Carnap a supus unei analize logistice textul lui ?§. asupra neantului, pentru a arăta lipsa de sens a afirmaţiilor conţinute în acest 19" 11 *Vberwindung der Metaphysik durch logische Analyse aer Sprache, Erkenntnis,* II,

[78] J.-P. Sartre, *L'Etre etleneant* (Gallimard, ed. I, Paris, 1943). Utilizăm ediţia din 1980.
[79] J.-P. Sartre, *op. cit.,* p. 29.
[80] *Op. cit.,* p. 30.
[81] *Op. cit.,* p. 31.
H Op. cit., p. 33.
[13] *Op. cit.,* p. 51.

4 ^ O prezentare competentă a ideii de neant la Sartre se găseşte în cap. *Le Neant*
t f *„l'Etre et le neant"* din lucrarea *Le Mame et l'aittre* de V. Desconibes (Editions de Minuit, «, 1979).

, • - Dezvoltările lui Hegel şi Heidegger, cit şi ale lui Sartre se îndepâr, tează prea mult de filosofia grecească, pe care o urmărim, pentru a ne m^ ajuta la înţelegerea ei, şi de aceea, oricît de originale ar fi ideile ce le conţin, nu vom merge mai departe în comentarea lor.

Ideea de neant, legată de înţelegerea ideii de negaţie logică, a întîm-pinat critica unor filosofi cunoscuţi.

Pentru Henri Bergson, de exemplu, ea este „o pseudoidee", este un simplu cuvînt, „o idee care se distruge singură" [85]. Iluzia că neamul reprezintă totuşi un concept ar proveni, după el, din faptul că abolirea a ceva înseamnă în fond substituirea a altceva. Se extrapolează însă, în mod nepermis, că totul ar putea fi abolit, fără a i se mai substitui ceva şi tocmai aceasta este pseudo-ideea de neant, întreg mecanismul fabricării pseudoideii de neant, după gînditorul francez, s-ar datora faptului că se acordă negaţiei o putere inerentă. „Se reprezintă negaţia ca fiind exact simetrică cu afirmaţia. Se imaginează că negaţia, ca si afirmaţia, se satisface singură. Astfel negaţia ar avea, ca şi afirmaţia, puterea de a crea idei, cu această singură diferenţă că aceste idei ar fi negative. Afirmînd un lucru, apoi alt lucru, şi aşa mai departe în mod indefinit, formăm ideea de Tot; în acelaşi mod, negînd un lucru, apoi celelalte lucruri, în sfîrşit negînd Totul s-ar ajunge la ideea de Nimic. Dar tocmai această asimilare — spune el — ne apare arbitrară: Nu se vede. că dacă afirmaţia este un act complet al spiritului, care poate să izbutească să constituie o idee, negaţia nu este decît jumătatea unui act intelectual din care cealaltă jumătate este subînţeleasă sau este lăsată în seama unui viitor nedeterminat." [86]

Legătura pe care o face Bergson cu negaţia a făcut obiectul logicii încă din timpul lui Aristotel şi în tot timpul Evului Mediu, în baza ei s-a susţinut că afirmaţia este anterioară negaţiei. Acesta a fost punctul de plecare pentru care nu s-a putut face o corelaţie logică între existenţă şi neant. După cum am arătat, în cadrul concepţiei aristotelice, consecinţa aceasta se datora modului de a înţelege negaţia, ca avînd un efect pozitiv întotdeauna, pe cînd ea, după cum am văzut, are un efect determinat numai în cazuri cu totul particulare şi bine delimitate. Acest lucru avea să fie afirmat şi de Kant, care a văzut în funcţia negaţiei numai sarcina de a împiedica eroarea. [87] Părerea că judecata negativă nu poate fi pusă pe picior de egalitate cu judecata pozitivă este acceptată şi explicată cu multe detalii şi de Chr. Mg" wart. [88]

în timpul nostru, Ludwig Wittgenstein a susţinut aceeaşi concepţie despre negaţie. După el, negaţiei nu-i corespunde nimic în realitate; u[nel] afirmaţii şi negaţiei ei, deşi au sensuri opuse, nu le corespunde decît un şi aceeaşi realitate.[89]

De asemenea, Nicolai Hartmann a închinat chestiunii un[a] capitol intie= dintr-o lucrare a lui, intitulat *Pozitivul şi negativul.* [9o] Pentru filosoful gerrfla

[85] H. Bergson, *L'Evolution creatrice,* cap. IV, p. 307 (ed. Alean, Paris, 192S).

[88] *Op. cit.,* p. 311. ,

^../„-:-

[87] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* II, *Transcendentale Method»- -*
(Die Disciplin der reinen Vernunft).

[88] Christian Sigwart, *Logik,* I, § 20. (ediţia a IV-a, Tiibingen, 1911).

[89] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* prop. 4.062, 4.0621 etc.

9° N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt,* p. 352-361 (ed. W. de

Gruyter, B[er']

negativul nu are o semnificaţie „in sine", ci numai una relativă şi subordonată pozitivului. [91]

Am făcut acest ocol pentru a lămuri întrucîtva ideea de existenţă în concepţia filosofilor greci, prin raportare la moştenirea lor. Dar nici considerarea neantului nu ne-a adus o concluzie finală a problemei pe care o urmărim, chiar dacă unele precizări obţinute au indiscutabil un caracter pozitiv.

Drumul pe care 1-am parcurs pînă acum în descifrarea lui to 6v fj 6v ne-a condus din nou la concluzia că nu este posibil să ne apropiem de existenţă, aşa cum era ea înţeleasă de greci, decît prin modurile ei de revelare în „universale" sau *eide.* Trebuie dar să pornim din altă parte, pentru a ajunge la un- rezultat acceptabil, care să fie în conformitate cu textele cunoscute ale filosofilor greci.

Heidegger [92], pentru a putea contura mai precis esenţa obiectului filosofiei la Aristotel, a simţit aceeaşi nevoie şi de aceea a renunţat la un răspuns direct la întrebarea fundamentală Ti to 6v?, şi părăsind Fiinţa, ca subiect al tuturor cercetărilor, şi-a continuat investigarea pornind de la o altă definiţie a filosofiei dată tot de Stagirit: „Ştiinţa teoretică a primelor principii şi cauze" — smatfmri trâv 7ipcăta>v apxâ>v Kai aitirâv 6ecopr|tiKf|[93]. Oprindu-se la cuvîntul £7U<yrf|jir| *(episteme),* care, în mod obişnuit, se traduce prin „ştiinţă", el constată că acesta nu este echivalentul a ceea ce se înţelege în timpul nostru prin „ştiinţă", şi nici a ceea ce înţelegeau, în sens filosofic, prin acest cuvînt, Fichte, Schelling şi Hegel. „Cuvîntul S7uaTf||ir| — zice Heidegger — derivă din participiul STncrtauevoi; *(epistâmenos).* Astfel se numeşte omul în măsura în care el este competent si expert, în sensul „de acela căruia îi revine să", „el însuşi aparţinînd la". Filosofia este E7U<7Tif|ni] ti?, un oarecare mod de apartenenţă, 0£0>pr|tiKfj, care este capabil de 0e«psîv, adică capabil de a-şi îndrepta privirea către ceva şi [...] de a-1 prinde în raza vederii şi de a-1 menţine în vedere. Filosofia este în felul acesta ETncrtîinîi 9E(opr|TiKTi" [94]. Dar ce este „aceea ce filosofia prinde în vedere"? se întreabă el în continuare.- Sînt primele principii şi [primele] cauze care constituie, după Aristotel, „fiinţa existîndului" *(das Sein des Seiendes).* „Ar fi timpul — scrie mai departe filosoful german — ca, după două milenii şi jumătate, să medităm asupra acestei probleme: ce poate avea de a face fiinţa existîndului cu ceva ca *principiu* sau *cauză?"* Şi Heidegger crede că însăşi direcţia [s]pre care se îndreaptă astfel filosofia este deja un răspuns la ceea ce este f[a:] „Un oarecare mod de apartenenţă care face capabil pe cineva să cuprindă [111] cîrnpul vederii existîndul, întorcând privirea spre *ceea ce el este,* ca existind." 95

Totuşi, definiţia lui Aristotel, acceptată şi explicată de Heidegger, conţine încă multe puncte obscure, cel puţin pentru modul nostru modern [äe] a concepe definiţiile şi conceptele cu care lucrăm. S-a văzut că termenul

/--, [91] Pentru dezvoltări asupra acestei probleme a se vedea lucrarea noastră *Teoria logicii* [ltd]- Academiei R.S.R., Bucureşti, 1973).

[92] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophic ?,* trad, franc., p. *29.*

[83] Aristotel, *Metafizica,* I (A), 2, 982 b.

[94] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 30.

[95] *0-p. di., -D.* 31.

episteme, tradus prin „ştiinţă", nu ne redă în mod specific ce însemna ar* cuvînt în filosof ia greacească. Heidegger a subliniat această primă difi$_{cu}$lt f care apare în definiţia lui Aristotel. [96] Noi ne vom îndrepta însă atenţia s celălalt termen care apare în definiţia filosofici, acela de *theoretike.* german a interpretat acest cuvînt, cum am văzut, în legătură cu „veder *• aşa cum apare sensul, explicat mai înainte în această lucrare, din cuvinte]' *theoria* şi *theoreîn.* Dar aceste cuvinte, ne amintim, spun mai mult decît [6] prinde în focarul privirii ceva" (în cazul nostru existîndul) ; este vorba de"[1] privire a unui spectacol, ceea ce implică o solemnitate, şi pînă la urmă o mirar şi un „miracol". Dacă Aristotel ar fi vrut să spună că filosof ia este *theoria* numai în sensul că nu este o ştiinţă practică sau poietică (ne aducem aminte de diviziunea trihotomică a ştiinţelor), atunci el nu avea nevoie să spună *episteme theoretike,* fiindcă, prin natura ei, filosofia face parte din grupul ştiinţelor theoretice. Insistenţa cu care Stagiritul alătură cele două cuvinte arată că el voia să indice că este vorba de o cunoaştere specială, o cunoaştere prin *contemplare,* în sensul explicat deja, în care subiectul cunoscător se confundă cu ceea ce este cunoscut, şi prin această actualizare el se obiectivează. Aşadar, pătrunderea intelectului în zona unde el însuşi este cunoaşterea, în care a şti este a fi, însemna o depăşire a lui „a spune". Intelectul este dincolo de *logos* — raţiune şi cuvînt — , el este dincolo de *legein* — a spune — , astfel ne putem explica de ce Aristotel, care arată, ca şi maestrul său, că scopul filosofici este acela de a răspunde la întrebarea ii TO ov?, nu răspunde nicăieri direct la această problemă a problemelor filosofiei şi nu aflăm nicăieri, nici de la el, nici de la alţi filosofi, ceva care să ne spună în cuvinte ce este existenţa.

Lucrul acesta, care poate să apară curios, îl găsim enunţat chiar şi în timpul nostru, de un filosof ca Ludwig Wittgenstein, care, după ce a afirmat că *„Limitele limb ei mele* înseamnă limitele lumii mele" [97], încheie întreaga sa lucrare cu propoziţia: *Es gibt allerdings Unaussprechliches* — „Există fireşte inexprimabilul" [98]. *Wovon man nicht sprechen kann, daruber muss man schweigen* " — „Despre ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem".

Să ne oprim acum asupra problemei existenţei dintr-un alt punct de vedere decît al „vederii" ei nemijlocite.

Din totdeauna, filosofii au căutat să găsească un substrat — cel mai simplu posibil — care să lămurească, ca o cauză logică, tot ceea ce exista-Astfel, pentru a da numai un exemplu, Hegel a simplificat în acest scop fiinţa atît de mult, încît ea a rămas total nedeterminată, fără nici^un fel calificare, devenind vidul sau neantul. Nonexistenţa nu pune nici o întrebar , şi dacă am făcut ca fiinţa în sine să fie neantul, atunci nici fiinţa, ca început al devenirii, nu mai pune nici o întrebare.

[96] Noi am sugerat o altă etymologic pentru Sjucrnun în lucrarea noastră *and System* (Capelli, Bologna, 1970) şi am reluat-o în *Philosophia Mirabilis* {cap- p. 63 urm.).

[97] L. Wittgenstein, *op. cit.,* prop. 5, 6.

[98] *Op. cit.,* prop. 6.522.

[99] *Op. cit.,* prop. 7.

Dar să vedem cum si-au pus vechii greci problema aceasta din punct ,. vedere logic. După cum ştim, elementul care punea ordine în lume era 'nteligenţa" — *nous-ul* lui Anaxagoras sau *logos-vl* lui Heraklit. ' Aceste idei sint preluate de filosofii următori, şi Platon, după cum am jjgut, arată că printr-o dialectică specială se poate ajunge la „contemplarea" .jgjlor, care nu ar fi posibilă dacă „ideile" — „formele" — „universalele" — *fidele"* nu ar fi „consubstanţiale" cu gîndirea care le gîndeşte. Din această .juză, atît pentru el cit şi pentru Aristotel, sufletul este „locul esenţelor", ,, deosebirea însă că pentru acesta din urmă numai partea superioară a Bietului — intelectul activ — este toreog eîSrâv[lco].

Problema raportului dintre existenţă şi gîndire (pe care Marx 1-a transput în raportul dintre existenţă şi conştiinţă) se impune imediat şi este ccesar a o lămuri mai înainte de a merge mai departe. Din nefericire, frag-ientele presocratice nu ne pot oferi ceea ce ar vrea cercetătorul de astăzi, dică o idee „cartesiană" a acestui raport. De asemenea, nici textele plato-jce şi nici cele aristotelice nu ne apar fără oscilaţii, ceea ce a făcut pe siliţi cercetători să constate inconsecvenţe şi uneori chiar afirmaţii opuse aipra aceluiaşi subiect. Să nu uităm însă că de la Aristotel nu ne-au rămas :perele lui, ci notele şi rezumatele făcute de discipolii săi direcţi sau de imaşii de mai tîrziu, copiate şi uneori răstălmăcite după manuscrise, care :rin natura chiar a modului lor de reproducere implicau erori inerente acestui :rocedeu.

Dar pentru a încerca să ne apropiem de înţelegerea raportului de care orbeam, dintre existenţă şi *nous,* să precizăm mai întîi natura intelectului '• a activităţii lui. După cum am menţionat, Platon vorbeşte de două modalităţi de cunoaşte: 5idvoia *(didnoia)* şi v6r)mc; *(noesis). Diânoia* era concepută ca „irite-?[en]tă", „gîndire", în opoziţie cu croa^a *(soma)* — corpul. [101] Ea este pentru -torul *Dialogurilor* gîndire discursivă, conţinînd ideea de „activitate", spre -osebire de vou<; *(nous)* privit ca „inteligenţa în sine", activă sau nu. [102] : scrutăm direct compoziţia acestui cuvînt: el este compus din 6id *(dia)* voia *(noia).* Particula *did* poate fi adverb şi prepoziţie şi în amîndouă ^urile are sensul de „a separa", de „a diviza", de „a rupe" etc. Aceste sen-•[r!] apar încă din epopeile homerice şi se menţin tot timpul. De aici avem, ; exemplu, Sid^oyog — dialog, conversaţie (între două persoane), sau 8vd-;>'? — discuţie prin întrebări şi răspunsuri etc. *'Noia* se trage de la verbul '[SC)] — a reflecta la ceva, a gîndi. *Diânoia* înseamnă, astfel, o gîndire care [tt]ţine separaţia dintre subiectul gînditor şi obiectul gîndit; ea se exer-* numai cît această „dualitate" există. Dar Platon a introdus alături de *"ţioia* şi o altă modalitate a inteligenţei, pe care, după cum am arătat deja, ;"«rut-o vor|cn<; *(noesis),* în care nu apare ideea de „separaţie", de duali-*f*[1] Şi pe care exegeţii moderni au tradus-o prin „intuiţie intelectuală". ~[n] această „intuiţie", sufletul ar ajunge la contemplarea *eide-lor* [103], după a respins toate ipotezele. [104] Am numi deci *didnoia* gîndirea şi *noesis* gîndirea nemijlocită, intuitivă.

[100] Aristotel, *De anima.,* III, *4, 429* a.
[101] Platon, *Timaios,* 88 a.
[102] Platon, *Kratylos, 407* a.
[103] Platon, *Timaios,* 28 a; 52 a.

; Această dublă funcţie a gîndirii apare, după cum ştim, şi la Heraklit -^ *logos-ul* subiectiv şi *logos*-||*l* obiectiv —, iar Aristotel a dat o explicaţie • mai clară celor două intelecte, după cum s-a arătat în capitolul „Principiei cunoaşterii". Există două intelecte: unul pasiv, al cunoaşterii abstracte i şi unul activ, creator de cunoaştere directă — *nous poietikos.*

Problema pusă mai sus poate fi abordată acum, după această scurtă recapitulare, în vederea unei noi clarificări. După cum ştim deja, întreaga realitate există ca actualitate existenţială datorită celor doi factori: (5^ -, materia, care nu este decît o posibilitate, şi uop(pf| — forma, sau *eîdos-ul* esenţa, care face ca lucrul să fie ceea ce este. Trecerea „materiei" din stare de posibilitate în stare existenţială este un act *(energeia).* Această unire dintre formă şi materie dă loc la apariţia reală a indivizilor, care sînt purtători de eide, singurele care au semnificaţie. [105] Cele două elemente cu care Aristotel explică devenirea realităţii se atrag printr-o forţă de „simpatie", materia are o dispoziţie de a „atrage" forma în mod spontan. Aristotel face aici o distincţie subtilă între existenţa în act şi existenţa ca posibilitate. [m] Pentru a da numai un exemplu, Stagiritul lămureşte această deosebire în modul următor: „ « Văzător » se poate spune despre acela care are putinţa de a vedea şi despre acela care vede ceva realmente, după cum si « ştiinţa'», în general, poate să însemne nu numai putinţa de a se sluji de ştiinţă, ci şi întrebuinţarea ei efectivă". Avem astfel o „ştiinţă potenţială" şi o „ştiinţă în act". Aspectul existenţei actualizate nu este ultimul (sau poate primul în ordinea generaţiei, devenirii). Să mai precizăm că devenirea, datorită conjugării celor două principii (care nu pot exista separat decît în mod logic, în realitate ele sînt împreună tot timpul), realizează sau actualizează existenţe pe o scară infinită. Materia, *hyle,* nu există fără formă; nici forma fără materie nu poate fi găsită în realitate. Iar opoziţia dintre formă şi materie este distinctă numai dintr-un punct de vedere relativ. Materia poate deveni formă şi forma poate deveni materie, în sensul că lemnul tăiat pentru a construi o casă este materie în raport cu casa, dar este formă pentru lemnul considerat înainte de a fi tăiat pentru construcţie. Sufletul este considerat de Aristotel ca formă pentru corp, dar este materie faţă de *nous,* h felul acesta devenirea este o ierarhie în mişcare de posibilităţi şi eide. Actualizarea unora din aceste posibilităţi le dă deci o stare existenţială speciala, dar fiecare stare este şi ea o posibilitate pentru alte stări din lanţul ierarhic al devenirii. Există astfel o ierarhie de stări multiple, dintre care unele po[1] fi „actualizate" într-un mod relativ, această „actualizare" depinzînd de punctul de vedere, şi el relativ, din care este considerată.

Seria indefinită de posibilităţi, care rămîn ca atare, chiar după ce a^ fost actualizate, pentru alte elemente superioare ale lanţului devenirii, n-> este o posibilitate anarhică de a crea orice. Aristotel a spus-o fără [ec] totul este guvernat de principiul noncontradicţiei, la care .se _ reduc principiile şi axiomele, astfel că acest principiu logic este „cel mai sigur di principii" ft pepaumitri irâv dpxcov şi „principiul tuturor celorlalte axiome •

[105] De fapt, Aristotel arată că pentru explicaţia devenirii realităţii este nevoie de P^,^
principii: substratul (materia); forma; o cauză motrice; un scop (cauza finală). Aceste p
cauze sînt reductibile'în fond la două, forma şi materia. -

^jV

[106] Aristotel, *Metafizica, V* (A), 7, 1017 b; VI (E), 2, 1026 b; IX (0), 9, 1051 a; -
(N). 4. 1092 a; *De anima,* **III,** 431 a.

Dar dacă, referitor la posibilitate, mintea noastră nu ridică nici o între-, re o posibilitate logică existînd pentru eternitate, fie că ceva este actua-l'zat'sau nu, în privinţa devenirii, adică a trecerii stării de posibilitate în stare j realitate, se pune totuşi întrebarea: ce determină intrarea în lanţul actualizării? Iată răspunsul dat de Aristotel. în toate domeniile, spune el, *trebuie* să te opreşti: dvâyKTi aifivai. Seria mişcărilor *trebuie* să aibă un început; seria definiţiilor *trebuie* să înceapă de la nedefinit, pentru că nu se poate defini totul; seria conceptualizărilor *trebuie* să înceapă de la ceea ce nu este conceptual. Astfel, mişcarea este provocată şi ea de un *prim motor,* care mişcă" totul, dar el este „nemişcat" — Tiprâiov KIVOOV; cunoaşterea cate-o-orială începe de la existenţă, care nu este o categorie; cunoaşterea mijlocită, datorită ştiinţei apodictice, *trebuie* să înceapă de la principii cunoscute nemijlocit. Acest „nemişcat" este identificat de Aristotel cu „gîndirea care gîndeşte gîndirea" — vorim? vofjcrewq *vo^aic,.* Cu alte cuvinte, întreaga inteligibilitate a lumii îşi trage seva din acest punct arhimedic, care sub aspectul cunoaşterii este gîndirea care îşi implicitează toate energiile, existînd ca „act neamestecat".

Omul este dotat cu un intelect superior, cu „intelectul poietic", care, după cum am menţionat, participă la „etern", „inafectabil", „indestructibil". Dar am văzut că „eternul" însemna a fi în afară de timp şi spaţiu, iar în afară de timp şi spaţiu nu putea exista decît un singur „etern", altfel, dacă ar fi existat o pluralitate, ele ar fi fost determinate prin caractere spaţio-temporale, ceea ce ar fi contradictoriu, în virtutea acestor caracteristici, gîndirea care gîndeşte gîndirea a fost numită de Aristotel „divinitatea".[108] Dar şi intelectul superior — *noils, apatheţikos* — era numit de el „divin", „etern" etc. Aşadar, intelectul superior uman participa la intelectul „divin", şi astfel omul putea ajunge „din cînd în cînd" la starea cînd intelectul se gîndeşte pe sine.

Iată unele precizări aduse de Stagirit în această problemă: ‚Jar acest intelect [activ] este separat, neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa act, «activitate reală». [...] însă separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, şi numai ca atare este el nemuritor şi veşnic." [109] Iar atunci cînd vorbeşte de obiectul gîndirii ca *nâesis,* care este indivizibil, el spune: «ţhipă cum mintea omenească, care se ocupă uneori cu lucruri alcătuite din părţi, nu-şi află deplina mulţumire în zăbovirea asupra cutărei sau cutărei Părţi, ci îşi găseşte suprema satisfacţie în contemplarea întregului, care totuşi este deosebit de ea, tot aceeaşi atitudine are şi inteligenţa divină, care se gmdeşte pe ea însăşi în vecii vecilor." [110]

într-adevăr, tot în acelaşi loc, pornind de la ideea că în ceea ce priveşte gerurile imateriale nu este deosebire între gîndire şi obiectul ei, Aristotel afirmă, ca o consecinţă care decurge de aici, că gîndirea „divină" şi obiectul ei se confundă.

t Dar să vedem mai departe ce este actul prin care subiectul cunoscător ;ransfprmă o simplă posibilitate în realitate. Aristotel o spune clar: *„actul* :s'e *gîndire".* Aşadar, prin gîndire, o posibilitate de cunoaştere poate trece u stare de realitate; acest fapt este în puterea *nous-ulni* omenesc, care are,

[108] Aristotel, *op. cit.,* XII (A), 7, 1072 b.
[109] Aristotel, *De anima,* III, 430 a (trad. rom. de N. I. Ştefănescu).

astfel, posibilitatea să stăpînească realitatea, aşa cum cerea Anaxagoras care spunea că „intelectul trebuie să fie neamestecat, pentru a putea cunoaşte adică pentru a stăpîni", afirmaţie pe care Aristotel şi-o însuşeşte pe deplin, iu Dacă „gîndirea care gîndeşte gîndirea" este act „neamestecat", şi, în general gîndirea este act (după cum am spus mai sus), urmează că gîndirea omenească' transformînd posibilitatea care este intelectul superior într-un act, participj ea însăşi la devenirea realităţii.

în actul specific *noesis* există o situaţie deosebită de orice act al gîndirii discursive sau diânoetice, care „separă"; în acest act unitar gîndirea şi existenţa se unesc. Aceasta este o temă veche a filosofici greceşti, care este explicit afirmată de Parmenide [112]: TO yctp auro vosîv ECTIV te K<xi sîvai — „Căci acelaşi lucru este a gîndi şi a fi". Acest fragment a dat loc la inulte interpretări şi a fost tradus în diferite moduri. [113] Ţinînd seama de cele două nivele ele gindire care fundamentează atît filosofia lui Platon cît şi a lui Aristotel, cu toate diferenţele care există între ei şi faţă de Parmenide, noi considerăm justă traducerea data mai sus, fiindcă numai ea poate explica o serie de afirmaţii pe care le întîlnim în scrierile filosofilor greci, şi care altfel ar rărnîne enigmatice. A gîndi este a fi, a actualiza existenţa, dar, privit din punct de vedere logic, acest fapt nu ar fi posibil dacă existenţa ar rămîne un obiect gîndit, străină, pînă la un punct, gîndirii, adică dacă nu ar exista o identitate de natură între existenţă şi gîndirea *theor etică,* în ce priveşte şcoala eleată mai ales, pentru a evita lecţiunea „căci acelaşi lucru este a gîndi şi a fi", prea multe din fragmentele lăsate ar trebui modificate sau citite convenţional. De altfel Zeller, care nu este de acord cu această traducere, observă si el că în concepţia lui Parmenide „gîndirea nu este diferită

[111] Aristotel, *De anima,* III, 4, 429 a.
[113] Diels-Krauz, *op. cit.,* Parmenide, ir. 5.
[113] Ed. Zeller *(Die Philosophic dcr Griechen,* I, l, p. 687) are o rezervă în privinţa tra ducerii de mai sus. După el, acest pasaj nu poate însemna *Denken una Sein ist dassdbe* — „-^ gîndi şi a fi este acelaşi lucru". El propune lecţiunea: *denn dasselÎlbe kann gedacht werden und sein* — „căci acelaşi lucru poate fi gîndit şi să fie" —, ceea ce ar însemna că *nur das, was sein kann lässt sich denken* — „numai ceea ce există poate fi gîndit". John Burnet *(Of cit.,* LXXXV) se declară de acord cu lecţiunea lui Zeller. După el, traducerea „căci acelaşi lucru este a gîndi şi a fi" ar constitui pe de-o parte un anacronism filosofic, şi pe de a'L un anacronism gramatical, admiţînd că s-a întrebuinţat un infinitiv (cu sau fără articol ca subiect al unei propoziţii. El acceptă, o dată cu Zeller, interpretarea acestei fraze pr"J referirea la fragmentul ,4, în care apare expresia discutată şi pe care el o traduce prin "sin, de gîndit", adică „pot fi gîndite". Şi W. Capelle *(Die Vorsokratiker,* p. 165) este de acor^ cu interpretarea lui Zeller şi Burnet. Alţi istorici ai filosof iei greceşti sînt, însă, cum nll exemplu, Diels-Kranz, Leon Robin, G. Calogero, J. Beaufret, K. Riezler, F. M. Cornford *z-* tradus această expresie în sensul arătat de noi. Diels-Kranz o traduce astfel: *Denn dasse*'f^„j, *Denken und Sein* — „Căci acelaşi lucru este a gîndi şi a fi"; K. Riezler (în *Parmenides.,* 1^'. interpretează aceeaşi expresie prin: *Denn Eines und dasselbe ist Erkennen und Sein* — " ..., unul şi acelaşi lucru este cunoaşterea şi fiinţa"; F. M. Cornford *(Plato and Parmen-* ' 1939, p. 31):'For *it- is the same thing that can be thought and that can be* — „Căci este ace ^f lucru ceea .ce poate fi gîndit şi ceea ce poate fi". Paul Friedlânder, care

examinează o p^.
din aceste opinii (în *Platon,* I, *op. cit.,* p. 386—387), scrie: „Sigur mi se pare mie ace» ^
la ontologistul Parmenide, âa-civ sau ecmv nu înseamnă *kann* (poate), ei este *(ist).* ^ ..
altă parte se slăbeşte poate prea mult sensul lui ecmv dacă se consideră că înseamnă cop ^
Pe aceste considerente el socoteşte că traducerea ar fi: *Denken ist, und Sein ist, v.nd* «[a5]
ist beides — „Gîndirea este, şi Fiinţa este, şi acelaşi lucru sînt amîndouă". ,-
j◁J

Ideea aceasta este discutată şi de M. Heidegger, care traduce fragmentul prin: „ , acelaşi lucru este a gîndi şi a fi". -Gîndirea îi apare lui în concepţia eleată ca fiind idefl

je existînd, căci nu există nimic în afară de existînd" *(Von dem Seienden jst attch das Denken nicht verschieden, deţin es gibt nichts ausser dem Seienden)-* [114] Aceasta confirmă că traducerea amintită este compatibilă cu cele-ja lte fragmente parmenidiene, dar şi cu o serie de alte pasaje din filosofii greci pe care nu este cazul să-i amintim aici. Vom cita numai pentru confir-niare două exemple din Platou şi Aristotel. Platon spune: OTI TO p,sv mxy-ţgXcflţ 6v TrctvTeXroţ yvcaaxov — „ceea ce există in mod absolut este cognoscibil în mod absolut" [lls], iar Aristotel, care a făcut o teorie explicită asupra gîn-dirii ca fiind de aceeaşi natură cu existenţa, pare că parafrazează chiar pe eleat: „în cele imateriale este identitate între existenţă şi gîndire" —
_erei UEV Y<*p ?&v CÎVEU CA-riţ TO auTO ecru TO vooOv Kat TO VOOUUEVOV. [116]
\ceasta afirmaţie revine şi în alte pasaje din *Metafizica.* Dar „actul inţeli-<renţei este viaţa — spune el — [11?], iar divinitatea se confundă cu acest act", act'care dăinuie astfel la infinit. Aşadar, existenţa actualizată este numai, .o modalitate de existare. Sursa originară, care face ca existenţa să se „arate" într-o stare sau alta, ar fi „gîndirea care gîndeşte gîndirea", act neamestecaţ, sursă a tuturor actelor posibile.

Reiese din cele de mai sus că sursa originară a tuturor stărilor ontologice este în mod implicit tot ceea ce există într-o formă sau alta, formă care nu va fi decît o explicitare sau o „semnificare" a uneia din posibilităţile indefinite ale gîndirii originare, în acest sens, referindu-se la „formele" platoniciene *(eîdos-ul,* forma aristotelică,), A. J. Festugiere scrie [118]:, „Formele intermediare, adică toate Formele care nu sînt Forma ultimă şi care se subordonează acesteia din urmă, nu-şi trag realitatea lor de Formă şi de existenţă, decît din aceasta. O Formă nu este Formă, un inteligibil nu este inteligibil, adică o existenţă nu este existenţă decît prin acţiunea acestui prim principiu." iw '

Ne-am apropiat, pe cit a fost posibil, de înţelegerea concepţiei greceşti despre existenţă şi gîndire. Vom mai face un pas mai departe în înţelegerea acestei probleme şi ne vom referi acum la o altă definiţie a filosof iei. Am văzut că în lista principalelor definiţii ale ei este şi „cunoaşterea adevărului'[1], formulată de Aristotel astfel [12]°: „De aceea nu fără motiv filosof ia se numeşte *Ştiinţa adevărului".*

Traducătorul român, ca şi alţi traducători ai *Metafizicii* lui Aristotel, a redat expresia din text Oscopia îfjq uXnOsiag *(theoria ţes aletheias)* prin ••Ştiinţă a adevărului", alţii au redat-o prin „cunoaşterea adevărului" etc. Diferenţele de traduceri reies din faptul că termenii de „ştiinţă", „cunoaş-tere" şi „theoria" au fost socotiţi ca echivalenţi. De aici au urmat şi o serie °e dificultăţi în înţelegerea filosofici greceşti, care ne îndepărtează de sensul

[114] Ed. Zeller, *Die Philosophic dei' Grieclien,* I, 1, p. 694. Aceasta este tocmai afirmaţia
^ Parmenide în fr. 4.
[115] Platon, *Republica,* 477 a.
[116] Aristotel, *De anima,* III, 4, 430 a.
[117] Idem, *Metafizica,* XII (A), 7, 1072 b.
[118] A. J. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* p. 221.

[119] Aceste concluzii pe care le trage Festugiere se bazează, în special, pe textele din *Republica* si *Philebos* ale lui Platon.

[120] Aristotel, *Metafizica,* II (a), l, 993 b.

ei exact. *Theoria tes aletheias* conţine doua cuvinte: primul, *theoria,* a f0st analizat în cursul acestei lucrări, el este o „cunoaştere" de un tip special în care intelectul activ „priveşte" faţă către faţă obiectul „cunoscut", jJ ultima fază fiind una, contopindu-se cu omologul său, „obiectul". Deci' nu putem înlocui aici *theoria* cu termenul simplu de „ştiinţă" sau „cunoaştere" Al doilea termen, pe care-1 întîlnim în expresia noastră, este *aletheia* — ^ Xf|9£ia. Dar, după cum s-a văzut, obiectul filosofici, dintotdeauna, a fost întrebarea: ce este existenţa — ti TO 6v? Acum însă Aristotel ne spune — şi pentru subliniere, adaugă el, „nu fără motiv" — că filosofia este *theeria ţes aletheias* — theoria adevărului. De la început ar trebui să conchidem ca existenţa şi adevărul sînt unul şi acelaşi lucru. Dar acest lucru are grijă sa îl lămurească însuşi Aristotel, fiindcă iată ce scrie el[121]: „Existenţă şi neexistenţă se spune mai întîi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre putinţa şi actul acestor categorii sau despre contrariile lor; şi în fine, *în sensul lor cel mai propriu de adevărat si fals* — TO 8s TcupitinaTa 6v <xXr|9gq f\ \|/eu8o<;". Aristotel revine şi în alte părţi pentru a afirma identitatea dintre existenţă şi adevăr, dintre TO 6v şi dtaîQsxa.[122]

Legătura dintre adevăr şi existenţă, şi dintre fals şi nonexistenţă, a fost, de altfel, precizată chiar de Platon, deşi unele pasaje ale dialogurilor lui au dat loc la interpretări diverse. Dar el spune cu toată claritatea în *Sophistes* [123]: Xsysi 6 p,sv â^rţOsg TOC OVTCI cbg ecm, 6 Ss \|/suSf|q sTepa, TCOV OVTCOV — „Adevărul exprimă cele ce sînt cum sînt, falsul exprimă [cele ce sînt] ca fiind altceva decît cele ce sînt". în interpretarea lui Paul Friedlânder, acest •pasaj s-ar traduce astfel[124]: „Adevărat-ul spune ceea ce există cum există; falsul spune nonexistîndul ca existînd *(das Nicht-Seiende als Seiende)".* Mai mult, pentru el, cuvintele OVTCOV OVTCX STSpcx au sensul că falsul pune „în locul existîndului un alt existînd" *(an Stelle des Seienden ein anderes Seiendes).*

Aceasta arată, încă o dată, că „Neantul" — TO |if] 6v — nu putea face obiectul filosofici, fiindcă obiectul ei este adevărul — dXf|6st<x, iar acesta este TO 6v — Fiinţa, aşa cum au repetat-o tot timpul gînditorii greci.

Concepţia aceasta a fost preluată şi analizată pe larg de scolastici, care au reformulat-o din perspectiva obiectivului lor astfel: *ens et venim convertuntur* — „Fiinţa şi adevărul sînt convertibile". Sau, cum preciza Thomas de Aquino, în *De veritate* [125]: *Venim et ens sunt omnino idem* — „Adevărul şi existenţa sînt absolut identice". Sau încă [126]: *Venim et ens nullo modo differunt* — „Adevărul şi existenţa nu diferă în nici un fel".

Ideea că existenţa este adevărul este veche şi o întîlnim în mod distinct la Parmenide. După filosoful eleat existau numai două căi care puteau n imaginate în căutarea cunoaşterii [127]: „Ei bine, îţi voi spune [...] cele jioua drumuri ale cercetării care sînt singurele posibile [...]• Primul [arataj [c] [existenţa] este si că este imposibil ca ea:să nu fie. Aceasta este cărarea con-; vingerii, căci *este însoţită de adevăr.* Al doilea, însă, [susţine] că [existen, *i*

[121] Aristotel, *Metafizica,* IX (0), 10, 1051 a-b.
[132] Aristotel, *op. cit.,* VI (E), *2,* 1026 a; 4, 1027 b etc.
[123] Platon, *Sophistes,* 263 b.

[124] P. Friendlânder, *Platon* 3, p. 255 (edit. Walter de Gruyther/ed. a IlI-a, Beru
New York, 1975); •
.-•••• 125 Thomas de Aquino, *De veritate, Quaestio I,* art. l, 5.
[126] *Op. cit.,* I, l, 6.
[127] Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker,* Parmenide, fr. 4 -• • • - • ' • -

există şi că nonexistenţa în mod necesar trebuie să existe, acest drum, •4-j spun, nu poate învăţa nimic. Căci tu nu poţi cunoaşte ce nu există —
ceasta-i imposibil •— nici să-1 exprimi."

Concepţia identităţii dintre existenţă şi adevăr o regăsim şi la Platon:

Vows-ul este sau identic sau cel mai asemănător cu adevărul — dXf)0eia" spune el. [128] Cu alte cuvinte, aşa cum formulează Festugiere ideea, „Predi-ratul de adevăr nu indică nimic altceva decît realitatea esenţială a exis-tentei". ™

Vom remarca, după cum s-a văzut, că existenţa este stratificată într-o serie de stări existenţiale, pe care gîndirea le poate sesiza prin identificare. Par dacă adevărul este existenţa, urmează că şi el este stratificat într-o serie de stări. Acest lucru este evident, şi Aristotel o spune într-o expresie care nu a fost comentată de cercetătorii moderni. Iată ce scrie el [13]°: „Aşa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la existenţă"

"fier 9'sKacrrov cb<; e%ei TOU sivai outco Kat Tfjţ āA/r|0eia<; ceea ce

scolasticii au tradus prin formula *Unumqiiodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate* [m] sau în forma în care este redată această expresie de Thomas de Aquino [132]: *Umimqîtodque iţa se habet ad veritatem sicut ad esse* — „Fiecare lucru atîta adevăr are cîtă existenţă are". Raportul unui lucru cu adevărul este acelaşi ca raportul lui cu existenţa.

Am ajuns astfel la ideea de *akr|Qzw.,* în care se concentrează întreaga filosofic grecească. A fi înseamnă a gîndi; a fi înseamnă a fi adevărat (real). Numai scrutînd gîndirea şi adevărul (realitatea unui lucru) vom putea atinge existenţa, şi invers. Dar afirmaţia lui Aristotel pune o serie de probleme pentru a duce la înţelegerea ei. Cum se poate ca adevărul să fie „mai mult" sau „mai puţin" ? Vom lua in considerare această problemă ceva mai departe. Pentru un moment vom reaminti numai că, atît timp cît nu se ţine seamă că filosofia grecească concepea gîndirea la două nivele, nu se vor putea înţelege exact unele din afirmaţiile pe care le întîlnim în textele vechi, ba încă ele pot să apară chiar contradictorii.

Am văzut că existenţa este adevărul iar neantul este falsul. Iată ce numeşte Aristotel adevărul, într-o primă considerare a acestei probleme [133]: „Aceasta depinde, cît priveşte lucrurile, de însuşirea lor de a se prezenta ca unite şi despărţite şi, prin urmare, calea adevărului aparţine acelui care socoate drept despărţit ceea ce este în realitate despărţit şi ca unit ceea ce [e]şte unit, precum este în eroare acela care gîndeşte contrar de cum sînt lucru-[n]je în realitate". Atît adevărul cît şi falsul implică unire şi separaţie: Ttspi Y<ip CTuvGeaiv Kai Siatpemv sân TO xyeuSog xai TO dXrjBsc;. [134] Ade-[v]ărul corespunde dar realităţii, sau nu e adevăr, iar conceperea lui repre-

[128] Platon, *Philebos, 65* d.

[129] A. J. Festugiere, *Contemplation tt vie contemplative selon Platen,* p. 318.

[130] Aristotel, *Metafizica,* II (a), l, 993 b.

l ^ , [m Am citat] trad. rom. din *Metafizica* lui Aristotel făcută de Şt. Bezdechi. Traducerea [au]nă. este însă *ad litteram* şi înseamnă: „Un lucru cît are Fiinţă atît adevăr are". Traducătorul fflan a introdus termenul de „participaţie" care este specific platonic si nu apare în filosofia "» Aristotel.

[132] Thomas de Aquino, în *Comment, sententiarum,* I, d, 19, *quaestio I, art.* 1.

[133] Aristotel, *op. cit.,* IX (0), 10, 1051 b.

[134] Aristotel, *De interpretations,* I, 16 a. Traducerea literală este: „Căci despre unire
Ş[1] despărţire este falsul şi adevărul".

zintă „adecvarea .lucrului şi intelectului" — *adaequatio r ei et intellects.* Exp$_r$
sia este formulată de Aristotel astfel [135]: „Propoziţiile adevărate sînt

'

nătoare lucrurilor — SOT' srcsi ouolcoq oî Xoyoi dir|6eîi;, «BGTTEP *m* rc pe care scolasticii au redat-o prin *quare cum similiter orationes verae atque res,* sau încă, prin *oraţia vera est quae vei respondet* — „Propoziţia vârâtă este aceea care corespunde lucrului". Aceasta este condiţia ontolo°i$_c$j a ceea ce implică unire şi separaţie. Dar ea priveşte numai naturile compuse pentru că numai despre ele se poate afirma sau nega unirea şi separaţia' Şi numai despre lucrurile compuse se poate vorbi, adică numai despre cornp^ nerea şi relaţia lor de compunere, despre sinteză şi analiză, în acest caz şi numai în acest caz, putem să ne înşelăm şi să comitem o eroare. Aristotel .explică pe larg posibilitatea de a considera adevărul drept fals şi falsul drept .adevăr. Numai în afirmaţie şi negaţie se poate ivi eroarea, adică nnmai pe calea lui „a spune", care este calea intelectului abstract. [1s8]

Dar în afară de aceste „naturi compuse", există şi naturi simple, din care se compun cele dinţii. Asupra acestora, Stagiritul se întreabă [137]: „Dar cînd este vorba de lucruri necompuse, ce înseamnă existenţă şi'neexistenţă, ce înseamnă adevăr sau neadevăr ? Căci un astfel de lucru nu este ceva compus, astfel că existenţa lui să depindă de părţile care-1 alcătuiesc, iar despărţirea acestora să atragă după sine dispariţia lui [...]. Cînd este vorba de lucrurile compuse, problema adevărului sau a neadevărului nu se pune la fel ca în domeniul lucrurilor necompuse. Şi precum în domeniul acestora adevărul nu poate fi considerat din acelaşi punct de vedere, tot astfel nici problema existenţei. Atunci ce este adevărul şi neadevărul?" Şi iată răspunsul: *Pentru astfel de lucruri [necompuse], adevărul constă numai în a le concepe cu mintea [fiind realităţi prime !]; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înşelare, ci doar ignoranţă* [138]".

Din aceste citate se desprind două concluzii: Există adevărul *condiţionat ontologic,* care priveşte unirea şi despărţirea naturilor compuse. El este caracterizat de faptul că poate fi — în mod eronat — considerat ca fals şi invers. Fiind numai „potenţial", are un caracter abstract şi este de domeniul lui „a spune". La acest nivel, eroarea este posibilă, aşa cum spune Aristotel, „cînd este vorba de lucruri ce sînt susceptibile de ambele contrarii, aceeaşi opinie şi aceeaşi judecată ajunge să fie adevărată, şi falsă, şi se poate ca ea să fie cînd adevărată, cînd neadevărată" [139].

Există adevărul în *stare ontologică,* în act — calea cunoaşterii directe, .ontologice, prin intelectul activ, cunoaşterea indivizibilelor, a existentului ca existent. Cunoaşterea acestor naturi simple este o pătrundere existenţiala a *eidos-ului* sau a universalului, „cu privire la ele nu există nici neadevăr,. nici înşelare, ci doar ignoranţă".

Afirmaţiile Stagiritului definesc clar cele două adevăruri esenţial ţ total deosebite: adevărul naturilor compuse, susceptibil de a fi confunda cu falsul, şi de aceea adevăr „potenţial" ; adevărul, act nesusceptibil de eroar -, realizare existenţială, imposibil de a fi altfel decît este.

[135] *Ibidem,* IX, 19 a.
[136] Aristotel, *Metafizica,* IX (0), 1.0, 1051 b; *De interpretation,* I.
[137] Aristotel, *Metafizica,* IX (0), 10, 1051 b.
[1!sa]. *Idem,* 1052 a.
*[39] *Op, cit.,* 1051 b. . ,

Acum se poate înţelege pasajul din *Philebos* al lui Platon, „Nous-ul ste sau identic sau asemănător cu adevărul". Intelectul realizează adevăru[7] f aceste două moduri: prin *identificare* cu esenţa lucrului de cunoscut j sau P[rin] *asemănare.*

Cercetarea noastră a împins pînă la ultimele limite

.

Identitatea dintre existenţă şi gîndire, dintre *EÎVO.I şi* să)sîv ne-a făcut ă înaintăm cu încă un pas în înţelegerea acestei probleme. Identitatea existentei cu adevărul (realul) ne-a pus în plus următoarea problemă: pentru a scruta existenţa trebuie, în ultima analiză, să scrutăm adevărul (realul). întreaga filosofic grecească se va lămuri numai dacă înţelegem ce însemna adevărul în concepţia acestei filosofii, acel adevăr care se poate spori ca si «existenta

posibilitatea de a unoaşte în mod abstract ceea ce pentru greci nu era cognoscibil decît printr-un ct al' «oMS-ului.

XIII. Theoria te» Aletheias

'••ft" TV* c- '•ii tjj)-
; îf!*1?,o.tr"i ; miji*-'

Dacă pentru vechii greci, aşa cum aveau să spună mai tîrziu scolasticii, *verum convertitu? cum ente,* atunci problema adevărului trebuie scrutată mat de aproape sub acest aspect.

Am văzut ce spune Aristotel despre adevăr şi fals [1]: „Adevărul ca si eroarea implică *unire* şi *separaţie"* — cmv9em<; KCU Siaipeaig. Legătura dintre subiect şi predicat, prin unire şi separaţie, se face prin copula ecrti — „este". Această sinteză şi diereză apare insă la nivelul vorbirii, al expresiei, şi Aristotel este categoric asupra acestui lucru [2]: „Nu orice *logos* (vorbire) este un enunţ, ci numai acela care este adevărat sau fals". Ce numeşte Aristotel o „vorbire enunţiativă" — un ^oyog drcocpavTiKoc;? Cuvîntul *apophantikos* are sensul comun de „explicativ", „declarativ", „enunţiativ". El se trage de la verbul omoşaivco, compus din adverbul caro, care înseamnă în principal „departe", şi verbul cpaivo (<pavco), care are sensul de „a face să strălucească", „a lumina" (şi alte sensuri conexe). Prin urmare un *logos apophan-tikos* este o „vorbire care face să strălucească pînă departe ceva". Ce? Ade' vărul, fiindcă numai un *logos apopliantikos,* care arată o unire sau o despărţire, poate fi adevărat sau fals. De altfel, cum negaţia are un statut dependent de afirmaţie, falsul, ca exprimare, are şi el un statut logic dependent de adevăr. în acest caz, *logos apophantikos* este o vorbire care, prin lumina pe care i-o dă adevărul, este semnificativă. Dar vorbirea este la nivelul intelectului abstract şi ea nu are astfel puterea să treacă mai departe şi să ajungă l[a] „indivizibile", ceea ce Aristotel numeşte dauvGsia — „necompusele". Pentru el există deci două feluri de adevăr, de *aletheia:* adevărul celor compuse — cruvBsia, şi adevărul celor necompuse — doovGsta, cum am mai spus. Din cauz[a] unor impreciziuni în textele aristotelice, cele două feluri de adevăr nu [att] apărut distincte întotdeauna, de unde o serie de dificultăţi în interpretare[1] acestor texte (ca şi în cazul celor platonice).

Adevărul celor compuse este, după cum s-a văzut, o *adaequatio,* o „eg[a] litate" (acesta este exact sensul cuvîntului *adaequatio)* între intelect şi lu<^ — *adaequatio r ei et intellectus.* Cum putem înţelege această afirmaţie? este această egalitate? Dacă judecata semnificativă este *logos apo* (gîndirea sau vorbirea care o exprimă), iar semnificaţia ei rezidă în

[1] Aristotel, *De interpretations, l,* 16 a.
[2] Aristotel, *op. cit., 5,* 17 a.

• în arătarea celor unite ca fiind unite, şi a celor despărţite ca fiind despăr-f-ie .• urmează că acest *logos apophantikos,* lumimnd prin adevărul pe care-1 artă, este garantat de realitatea existentă. Ceea ce este in intelect, şi deci P expresia lui, este egal cu ceea ce este in realitate. Omologia dintre intelect ceea ce există" este, in cazul acesta, o egalitate, o *ad-aequatio.* Cunoaşterea are un caracter ontologic, iar adevărul care face obiectul ei este, el însuşi, in natura lui, ontologic. Structura realului, în care elementele se unesc şi se' despart, se reflectă în gîndire şi în expresia ei, iar adevărul unui *logos* lumina care îl face pe acesta inteligibil, adică îi dă sens.

Nu voi merge mai departe cu analiza acestei probleme, a adevărului . Dar există al doilea fel de adevăr, acela *asyntheton,* pe care 1-am menţionat deja, şi care face ca intelectul activ — voD<; TtointiKoc; — să se identifice cu obiectul cunoscut. Am arătat, în esenţă, cum înţelegeau grecii, *si* cum explică Aristotel ideea aceasta. Adevărul devine, de data aceasta, o *.identificare,* o *identitas* a intelectului cu lucrul cunoscut. De aceea, spune Aristotel, „Sufletul este, într-un anume fel, toate cele ce există" — f| VI/U^TI tot ovca Jicbg ean rcdvTa. [3]

. . Aceste *adaeqnatio* şi *identitas* ale gîndirii cu obiectul cunoscut au fost formulate, cum am văzut, de Platon într-un mod pregnant, pentru a deosebi cele două adevăruri [4]: JVows-ul este sau identic sau cel mai asemănător cu adevărul (dWjOeia).

Iată ce spune în această problemă Paul Wilpert[5], reproducînd un citat din Jaeger, cu care este perfect de acord: „Acest al doilea gen de adevăr nu are nimic de a face cu *synthesis* si *diairesis".* Gîndirea în acest caz — completează el ideea — sesizează ca un act al vederii intelectuale, sau prin contemplare în mod simplu, obiectul simplu, forma simplă. Totuşi noi vom spune că există un punct comun între cele două adevăruri: şi unul şi altul se văd. Desigur, într-un fel propriu fiecare, dar cele două genuri de adevăr au în comun „lumina", într-adevăr, am arătat mai sus, că *logos apophantikos* este gîndirea sau vorbirea care este luminată de adevăr; adevărul acestor *logoi apophantikoi* „se vede", dar nu în acelaşi mod ca adevărul celor *asyn-theta,* care sînt sesizate prin *theoria,* prin puterea intelectului de a vedea nemijlocit cele ce există, şi cu care, prin această viziune, se identifică. Cunoaşterea celor *syntheta* nu cere decît o iluminare a intelectului pasiv; cunoaşterea celor *asyntheta* cere o *theoria,* funcţia contemplativă a intelectului supe-[n]or sau activ, în cazul acesta, cunoaşterea adevărului devine o *theoria ţes «letheias* — Oecopia Tfjg aXnOeiag.[6]

Filosof i a europeană care a urmat a preluat primul gen de adevăr expri-ttiat prin *adaequalio,* şi i-a dat diverse interpretări, într-o varietate de accepţii care face tocmai bogăţia acestei gîndiri, dar al doilea gen de adevăr, pe care §[r]ecii 1-au admis, a fost sau refuzat, sau doar menţionat de unii istorici şi [Ce]rcetători, ceea ce a dat loc la o serie de aparente inconsecvenţe, cum am Menţionat.

[s] Aristotel, *De anima,* III, 7, -131 a.

[4] Platon, *Philebos,* 65 d.

[5] Paul Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrlieitsbegriff,* în voJ. *Logik und Erkenntnislehre*
[t]*-.-*-AristateUs,* p. 112 (Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972). Cf. W. Jaeger, *Studien zur*
~~[n]tstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, p. 21 si urm. (Berlin, 1912], pe care-
'"J'nite ca fiind *imtastbar* — „intangibil".

[6] Aristotel, *Metafizica.* TT *l~|* on t v.

Martin Heidegger şi-a exprimat[7] nemulţumirea faţă de--adecvare, cotigi derată ca element determinant pentru adevăr. El a subliniat că funcţia Xoyog-ului (a vorbirii) ar fi de a avea capacitatea să îmbrace forma structurau a ceea ce este unit — auvGemţ. Particula auv are, pentru el, o semnifica.^ pur *apophantică* şi vrea să spună: a face să se vadă ceva. Adevărul însă est$_e$ al celor *syntheta:* „Trebuie să ne ferim — spune el — de conceptul artificial care defineşte adevărul ca *adecvare.* Această idee nu este în nici un fel un element originar al conceptului de 6Xf|9e'.a." Iată cum îşi lămureşte el ideea în continuare: „Dacă Xoyoc-ul (vorbirea) este un mod determinat de a face să se vadă, acest Xoyoţ nu poate fi considerat ca «locul» *(Ort)* primordial al adevărului. Şi cînd deci, după cum este obişnuit astăzi, se determină adevărul ca fiind ceea ce aparţine «în mod propriu » judecăţii, si cînd se face referinţă la Aristotel enunţînd această teză, trebuie să considerăm că această teză este fără bază şi că, mai ales, conceptul grecesc de adevăr este greşit înţeles." Deşi distincţia între cele două genuri de *aletheia* nu apare precis în acest pasaj din Heidegger, se vede bine că nici pentru el *adaequatio* nu este suficientă pentru a explica în întregime concepţia vechilor filosofi greci despre adevăr. Dar filosofia este *theoria adevărului* şi atunci asupra acestei afirmaţii trebuie să se concentreze toate eforturile cercetării noastre pentru a fi cît mai aproape de o înţelegere exactă a problemei.

Cum am văzut, existenţa se relevă într-o serie de stări multiple, şi, dacă adevărul este identificat cu existenţa, urmează că şi el apare într-o serie de stări multiple ontologice, ceea ce s-a exprimat prin formula citată deja, *unumquodque iţa se liabet ad veritatem sicttt ad esse* — „fiecare lucru atîta adevăr are cîtă existenţă are". Aceasta este esenţial pentru înţelegerea ideii de adevăr. Pentru gîndirea modernă, începînd de la Descartes, există însă numai adevăruri ştiinţifice care nu au un caracter de gradaţie existenţială. Cînd spun, de exemplu, „într-un triunghi dreptunghi pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor", afirm un adevăr care nu depinde de faptul că în realitate există sau nu triunghiuri dreptunghice. Forma ipotetică în care această teoremă, sau oricare altă teoremă, este enunţată, arată tocmai „independenţa" lui faţă de realitate. Teorema lui Pythagora nu va putea avea aşadar „mai mult" sau „mai puţin" adevăr. Adevărul indivizibilelor, cu stări multiple ca însăşi realitatea, are astfel un caracter diferit, cu totul spe cial, şi în felul acesta trebuie să-1 înţelegem pentru a sesiza scopul filosotiei greceşti, care era *theoria ţes aletheias.* .„

Ce au putut înţelege grecii prin cuvîntul *aletheia,* „adevărul care se vede , „se contemplă" *(theorein) P* Este evident, de la bun început, că, la prima vedete, aceste vorbe nu capătă nici un sens pentru noi. _ , ,-$_e$

Martin Heidegger a înţeles că cercetarea adevărului la greci tre ,^{u}^ pornită pe un făgaş care să dea o orientare mai aproape de a lor. Consideri^ că filosofia este o creaţie caracteristic grecească, el îşi va îndrepta cău^a ^ spre conceptele greceşti propriu-zis filosofice, cum sînt acelea de fil^{050}^ ^ de adevăr, pentru a le găsi semnificaţiile lor originare. Cum acesta es ^ scopul cercetării noastre, să

începem prin a scruta analiza pe care o ia _ chiar cuvîntului a^fjGeva. Lăsînd deoparte consideraţiile lui asupra a ^ rului ca *adaequatio r ei et intellectus,* să vedem ce spune el în privinţa celui ^ doilea adevăr, *asyntheton,* acesta fiind cel care ne interesează în problema p

' M •Rpirîeee'er *Sein una Zeit,* p. 33.

analiza lui, el constată mai întîi fundamentul ontologic al conceptului ţraqjiţional de adevăr.[8] Numai plecînd de la acest fundament, *fenomenul ori-oin®Y<ª^ adevărului* devine vizibil şi din acesta derivă conceptul tradiţional de idevăr. El arată apoi că problema esenţei adevărului implică în mod necesar pe aceea a „modului de a fi al adevărului" — *Seinsart der Wahrheit.* Adică, pentru a răspunde la întrebarea ce este esenţa adevărului, trebuie în mod necesar să răspundem la aceea care priveşte modul de a fi al adevărului. Cu aceaste el explică sensul ontologic al expresiei „adevărul există" •— *das es Wahrheit aibt* — ŞJ natura necesităţii care ne obligă să acceptăm că adevărul există. Plecînd de la analiza adevărului ca *adacquatio,* Heidegger ajunge la concluzia <4'el clevine, de fapt, explicit în cunoaştere, în momentul cînd aceasta se confirmă ca adevărată. Dar, spune Heidegger, confirmarea înseamnă că existîndul se arată în identitatea sa, iar enunţul este adevărat cînd descoperă existîndul *(ias Sciciide)* în el însuşi. Prin aceasta' cunoaşterea ca enunţ şi confirmare este „descoperitoare" *(entdeckend),* „dezvăluitoare". Faptul că propoziţia *este adevÁraiă* înseamnă, în interpretarea lui, că ea indică, arată, „face să se vadă" *(lăssî schcn)* [9]. Aceasta corespunde sensului dat de greci cuvîntului em6(pavcnc;, îhtîlhit de noi mai înainte, şi pe care 1-am explicat ca „luminos". „A fi adevărat", *(Wahrsein)* înseamnă pentru gînditorul german „a fi descoperitor", dezvăluitor *('cnidfckend-scin).* De aici conchide Heidegger: „Adevărul nu are nicidecum structura unei adecvări *(Ubcfein-stimmung)* între cunoaştere si obiect, în sensul unei potriviri *(Angleichung)* între un existent (subiectul) şi un altul (obiectul)" [10]. Pentru el, în rezumat, *das Wahrsein des* Xoyoţ *als ănotyavGiq ist das* <xXr|6e6eiv w rfcr *Weise des* UTiocpaivsc'Gar. *Seiendes — aus der Verbor-genhcit herausnchmcnd — in seiner Unvcrborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen* ~" ;,A fi adevărat al /ogos-ului ca *apophansis* [a ceea ce face să se vadă] este *aUthcycin* [a face adevărat] în felul lui *apophainesthai* [a face să se vadă]: [adică] să facem existîndul — scoţîndu-1 din ascundere — să se vadă în neas-cunderea (descoperirea) lui." [J1]

În sprijinul acestor idei el apelează la afirmaţiile lui Aristotel despre adevăr, într-adcvăr, Stagiritul spunea că impresiile sufletului sînt adecvate lucrurilor [12] — 7ca9f)|j.a.Ta Tfjţ V[U]CT? [T]^[v] ftpotynouxov onouonata, text pe [c]We. filosoful german îl interpretează astfel: *die „Erlebnisse" der Seele,* «W'VoT)|j,a,Ta *(„Vorsiellungen"), sind Angleichungen an die Dinge* — *„experienţele trăite* ale sufletului, *nocmata (*« reprezentările ») sînt adecvate lucrurilor" [13]. Acest text, după cum se ştie, ca şi altele, a condus la formula scolastică *adae-ţiiatio vei et intellcctiis.[1]** Raportul implicat de această formulă nu-i apare însă toi Heidegger, cum am mai arătat, ca dcfinisant pentru structura adevărului. Şi deci trebuie scrutat ceva mai aclînc fondul gîndirii greceşti în această [b]tenâ. Din textul citat mai sus el trage concluzia că, pentru Aristotel, d>

' • • '• [s] M. Heidegger, *Sein und Zcit,* p. 214. .
• • . * *Op. cit.,* p. 218.
-•• [10] *Op. cit.,* p. 218-219. . . . .
• •• "• *Op. cit.,* p,. 219. . ;
.. L 12 Aristotel, *De inter preţ ai ione,* I, 1C a.
' •••• [13] Heidegger, *op. cit., p.* 214.
[s]S' •' • " *Op. cit.,* p. 214. Heidegger observă că formula *adaequatio rei et.intellectus,* care vrea, ^ ftrate esenţa adevărului, apare, după cum menţionează însuşi Thomas de Aquino în *De ^•*t<ţtė (quaestio,* I, *art.* 1)„ la Avicenna, care, la rîndul lui, .a luat-o din *Cartea definiţiilor* [u]* Isaak Israeli (ssc. al X-lea). Thomas întrebuinţează pentru *adaequātio* de, asemenea şi
[r]menii *corresponăcntia* şi *convenientia.*

— adevărul, pe care-1 identifică cu *npaj|ia* — lucrul, şi cu (pavvousva — Ce|j ce *se* arată, înseamnă: *„die Sachenselbst", das was sich zeigt, das S ei end e i*n*, Wie seiner Entdecktheiî* — „lucrurile înseşi", ceea ce se arată, existîndul in modul său de a se descoperi[15].

Heidegger încearcă să-şi lege această concluzie de cea mai veche tradiţie a filosofici antice, şi găseşte că, în special la Heraklit, în anumite expresii transpare fenomenul adevărului în sens de ncn-ascundere [16] sau dezvăluire' Filosoful german se întreabă, astfel, dacă poate fi un simplu hazard că Heraklit vorbeşte de această „decoperire", în sensul de „dezvăluire", idee care se regăseşte, după cum am văzut, şi la Aristotel. Noi am arătat, în cursul lucrării că vechii filosofi se refereau la concepte fcarte vechi, care ar fi aparţinut unei epoci foarte îndepărtate în timp.

Adevărul este deci pentru Heidegger „ceea ce se arată", „ceea ce se descoperă", „ceea ce se devoalează", în sfîrsit, „ceea ce nu se ascunde". Echi valentul german al cuvîntului *aletheia* —• „adevărul" — este, pentru el, *'Unver-borgenheit* — „non-ascunderea".[17] El găseşte că tocmai această „non-ascun-dere" este înţelesul grecesc al termenului dlf|9em, pe care-1 descompune ia d-?ir|6eia. Semnificaţia celor două părţi ale acestui cuvînt este interpretată de el astfel: d este o particulă privativă iar A,f|6eia *(letheia)* este derivat de la Xav6dveiv *(lanthânein),* termen pe care-1 traduce prin „a fi ascuns".[18] Aşa dar, d-A,f|9eia *(a-letheia)* ar avea exact sensul pe care el 1-a descoperit în. afirmaţiile lui Heraklit şi Aristotel, de „non-ascundere". Traducerea cuvîn tului *aletheia* prin „adevăr" şi, mai cu seamă, determinările conceptuale de ordin teoretic care se dau acestui termen ascund *.(verdecken)* sensul pe care grecii îl luau ca bază a unei înţelegeri prefilosofice de la sine a întrebuinţării t erminologice a lui.[19] El consideră că simţul comun al vechii Hellade accepta ca sens fundamental al termenului *aletheia* tocmai „neascunderea", echivalent luată cu „manifestarea", ..arătarea", „devoalarea".[20] .'. .:,..

[15] *op. dt.,* p. 219.

[16] *Op. cit.,* p. 219. Se referă la fr. l, Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.* ....

[17] Traducerea termenului *Unverborgtnheit* este foarte dificilă, fiindcă se pierde o aiw-mită nuanţă din substantivarealui *unverborgtn* — „neascuns" —, care există în limba gerinana-Francezii au tradus *Unverbargenheil* prin *devoilement* — „devoalare" — sau *non-dissimidatv>n.*---„ nedisimul are" —, dar este evident că aceste echivalente nu dau chiar exact sens.ii u *Unverbcrrgenheit.*

[18] *Op. cit.,* p. 219 şi, de acelaşi autor, *Vo-rträge und Aufsätze,* cap. *Aletheia '.('•"* u^ lingen, 1954), trad, franc, de Jean Preau, sub titlul *Essais et conferences.* Prefaţă de J8a Bsaufret, p. 320, 321 (Galii mard, Paris, 1958, ed. 1980).

[19] *Op. cit.,* p. 219.

[20] Traducerea termenului *aletheia* prin *das Unverborgene* (neascunsul) este oi^j 3, forţată, dar nu imposibilă. Există pe lingă verbul Xf|6a> *(letho* — a fi uitat) ^şi °. ^^^ verbului înrudit Xav8dv<B — „a fi ase uns", care se exprima în greceşte prin '••av^a%!fl irertj,1t — *lanthânein tind,* „a fi ascuns în faţa cuiva". Forma pe care a luat-o în latina J.^ ^ acesta, anume *latea-latere,* care derivă din aceeaşi rădăcină Xa9, şi care însemna exclu^ "^ li ascuns", „a se ţine ascu ns", ar putea îndreptăţi sensul pe care i-1 dă Heidegger. ^^ ^

eeschicUe. tomul 4, p. 82—112, Bonn, 1959).

par care sînt motivele prin care Heidegger îşi justifică modul lui de analiză, analiză făcută pe linia propriei lui concepţii filosofice şi care nu se
ᵤpᵣapune întotdeauna aceleia a grecilor antici? Fără a ne lăsa antrenaţi de mistica cuvintelor, spune el, trebuie să ţinem seama că rostul filosofici este sa împiedice *ca. forţa cuvintelor celor mai elementare,* mai aproape de forma lor primară *(die Kraft dcr clementarsten Wíjrte),* să se piardă, în sensul comun pînă la neînţelegerea lor *(Unverständlichkeit),* neînţelegere care poate da loc la false probleme.[21] Avem aici, dar, chiar mărturia autorului lui *Sein und Zeii,* in ᶜᵉ priveşte sensul acestei etymologii. Mai mult, el adaugă, în continuarea pasajului de mai sus, că „definiţia" propusă pentru adevăr nu este o
‚respingere" *(Abscliuttcln)* a tradiţiei, ci o „asimilare" originară a ei *(ursprun-'âlichc Aneignung).* El va reveni, şi în alte studii, cu unele precizări şi nuanţări ale -ideilor sale.

Două probleme s-au ridicat aici, în ceea ce priveşte etymologia utilizată de Heidegger în legătură cu *aletheia* — dXf)9eia. Este vorba de separaţia particulei d de restul cuvîntului, considerată ca particulă privativă, şi de semnificaţia cuvîntului Xf)9r) din care este derivată *letheia.* Această problemă a fost pusă în toată amploarea ei, cu referire chiar la interpretarea lui Heidegger, de Paul Friedlănder.[22] Acest bun cunoscător al lui Platon constată că etymologia propusă de filosoful german pentru dA,T)9f|ţ (adevărat) şi dXfjOsia (adevărul), ca *ă-7^f]Qr|q* şi d-A,f|9eta, pare să fie în general acceptată, ca .‚ceea ce: nu este ascuns" sau ca „ceea ce nu se ascunde". Dar pentru el această etymologic nu este chiar atît de neclintit. Considerarea lui d din dXf|9sia ca privativ este discutabilă, deoarece există o serie de cuvinte din acelaşi cerc semantic, cuin ar fi, de exemplu, dipeicfn; (drept, exact, real) şi dipsKEia (realitate, adevăr exact), sau dKpi(3f|<; (exact) şi dicpipeia (exactitate), în care : d nu are nicidecum un caracter privativ.[23] Totuşi, observă Friedlănder, grecii, începînd cu Homer şi pînă tîrziu, au asociat dXf|9em cu rădăcinile Xa9, folO şi *KavQ,* cire au semnificaţia de „a fi ascuns" şi au considerat aceasta ca un lucru de la sine înţeles.[24] Se pare astfel că particula d este totuşi separabilă Şi atunci ea capătă sensul privativ. Considerarea rădăcinii A/n9, care conduce imediat la Xf]9s şi prin aceasta la A,TJ0eia, îl face pe Friedlănder să regăsească sensul originar al cuvîntului *lethe,* aşa cum apare încă la Hesiod. După cum ªi» .subliniat la timp, acesta a arătat şi etymologia numelor zeilor, iar între ᶜᵉi' născuţi din zeiţa luptei figurează şi *Lethe,* zeiţa uitării şi a ascunderii — *^^gessenheit und Verborgenheit ²°.* Autorul pe eare-1 urmărim dă mai multe ᵉxerople, din care se vede că şi în Homer se găsesc versuri în care *aletheia* Poate apărea ca „neascunderea" sau ca „rectitudinea". Dacă se iau la un loc ^irmaţiile lui Homer şi Hesiod, aXr|9f)c; şi dlfiOsta au următoarele semni-jica.ţii.26. l) exactitatea care nu ascunde [neascunzătoare], devoalantă a vor-bîrii şi opiniei; 2) realitatea neascunsă, devoalată a ceea ce există, a existîn-uuîui; 3) corectitudinea care nu uită [neuitătoare], neînşelătoare, veracitatea

[21] *Op. cit.,* p. 220.
[22] Pani Friedlănder, *Platon* I, studiul *AUtheia,* p. 233-248.
[23] P. Friedlănder, *op. cit.,* p. 234.
Ibidem.
[25] *Ibidem.*
[26] *Of,, cit.,* p. 236.

omului, a caracterului său. Deşi într-o primă analiză Friedlânder părea că s& opune accepţiei date de Heidegger cuvîntului *aletheia,* ca *Unverborgenheit* (neascunderea), el conchide, după textele citate, şi după considerarea altora din Heraklit, Parmenide sau Platon, în acelaşi sens. Deosebirile pe care U semnalează, în ceea ce priveşte propria lui părere şi aceea a lui Heidegpe, par minore şi el însuşi ne spune că sînt mai mult din punct de vedere istoric' El se referă în special la observaţia lui Heidegger, şi anume că Platon ar fi corupt conceptul de adevăr, părere cu care el este în total dezacord, socotiră din contra, că acesta 1-a precizat, sistematizat şi elevat.[27]

Ceea ce este nou în analiza pe care o face Friedlânder este apariţia cuvîntului *lethe* ca „uitare", aşa cum de altfel se regăseşte în textele vechi De acest sens Heidegger nu a amintit în nici un fel în *Sein und Zeit.* Totuşi, în studiul citat, închinat special acestei probleme, intitulat *Aletheia* [28], îl va lua în considerare referindu-se în special la un fragment din Heraklit, care spune: „Cum poate cineva să se ascundă de ceea ce nu apune niciodată?" [29] Lăsind la o parte foarte interesanta lui analiză pe care o face aici în ceea ce priveşte gîndirea lui Heraklit, vom spune că, în baza ei, el denumeşte acum *aletheia* nu *Unverborgenheit* („neascunderea"), ci *Entbergen* („dezvăluirea"), dupăcum *lethe* este *Verbergen* („ocultarea").

Dar ceea ce am intenţionat să subliniem noi este luarea în considerare aici a cuvîntului Xf|6r) ca uitare. Este o exactitate lexicografică, admite Heidegger, că verbul eTuXavGdvecrGai, legat de rădăcina.tax9 (ca şi Xf|9n),. se traduce prin „a uita", dar ce înseamnă „a uita"? „Omul modern — remarcă el —, care pare a-şi fi luat ca sarcină de a uita pe cit de repede posibil, ar trebui totuşi să ştie ce este uitarea, dar el nu o ştie." [30] El „a uitat fiinţa uitării", pe care, gîndind-o, a transpus-o în domeniul esenţial al stării de lucru-uitat *(Vergessenheit).* Dar grecii au conceput starea lucrului uitat — >oi0T}. :c,a; o „ascundere" *(Verbergen)* trimisă de Destin. Verbul Xav6<xvo(j,cu spune, după Heidegger[31]: „Rămîn ascuns mie însumi, în ceea ce priveşte raportul cu mine însumi a ceea ce altfel nu este ascuns". Cînd spunem că am „uitat" ceva ,nu este numai ceva care ne scapă, ci însăşi „uitarea" este „ascunsă", astfel, că;.şi noi înşine (care am uitat), ca şi relaţia noastră cu lucrul uitat, trecem în starea de „lucru ascuns". Modul cum limba greacă utiliza verbul XavGâvsw — ‚*A &* ascuns" arată, după Heidegger, că „rămîn ascuns" (^,av6dv<a) nu desemnează un mod oarecare de comportament uman, ci „trăsătura fundamentală a oricărui comportament faţă de lucrurile prezente şi absente, ba chiar trăsătura fundamentală a înseşi prezenţei şi absenţei".[32] Concluzia lui este că experienţa iutj.ni începe de la a rămîne ascuns. Prin urmare, cele două accepţii ale cuvintuiU Xf|9r| — „uitare" şi „ascundere" se întrepătrund şi în fond, *a-letheia* are sen^ltl' în accepţia lui, de „dez-văluire" — *Ent-bergen.*[33]

[27] *Op. cit.,* p. *242.* ^ -
,,j>_

[28] Martin Heidegger, *Vortrcige und Aufsătze,* cap. *Aletheia* (trad, franc., p. 319 — -•- '

[29] **Diels-Kranz, fr. 16.**

[30] M. Heidegger, *Vorträgc und Aitfsătze,* trad. fr. *Essais et conferences,* p. 319.

[31] *Op. cit.,* p. 320.

[32] *Ibidem.* ,.,rtl]-

[33] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 328. Urmărind polaritatea *Verbergen-Entbergen,* ^^
tare" — „dezocultare", Heidegger merge mai departe cu analiza unor pasaje din

îi place sa se *:* « „a se dezvălui" iubeşte pe

XIII. Theoria teS&letheias

'H;T

Am căutat să expunem, pe cît de succint posibil ideile lui Heidegger cu privire la conceptul grecesc de *aletheia,* pentru că, după părerea noastră,, este filosoful care s-a apropiat în veacul nostru cel mai mult de gîndirea grecească ₛi de aceea vom mai face unele referiri la ea în cadrul expunerii noastre. Trebuie să observăm însă că el nu a dat nici o justificare metodei lui etymologice de a face din ideea de „adevăr", aşa cum era înţeleasă originar de greci, un concept cu un sens valabil şi astăzi. După cum ştim, el porneşte de la ideea că filosofia europeană a început în Grecia şi deci sensurile conceptelor de bază ale filosofici trebuie căutate în textele greceşti şi în limba greacă. „Cuvîntul *philosophic** — spune el — coincide, ca să spunem aşa, cu actul de naştere, al propriei noastre istorii; putem merge pînă la a spune: cu actul de naştere al epocii prezente a istoriei universale care se numeşte era atomică".[34] Dar această afirmaţie nu ne poate îndreptăţi de a accepta concepte vechi, cu semnificaţii aparţinînd altei epoci, ca fiind valabile cu aceeaşi semnificaţie şi astăzi.

Noi am arătat, încă de la începutul acestei lucrări, că istoria nu ne poate conduce decît la concluzia că există o serie de sensuri ale adevărului, toate depinzînd de momentul sau de epoca în care au fost acceptate. Ideea a fost exprimată şi în timpul nostru de mulţi gînditori, sub o formă sau alta. Marcel Detienne, de exemplu, scrie în acest sens[3S]: „Ne putem întreba dacă adevărul, ca o categorie mentală, nu este solidar cu un întreg sistem de gîndire, dacă nu este solidar de asemenea cu viaţa materială şi viaţa socială", în aceste condiţii, a apela la conceptul de adevăr solidar cu condiţiile mentale, sociale şi materiale ale Greciei arhaice, şi a-1 utiliza ca atare în gîndirea unei epocii în care adevărul este solidar cu alte condiţii, total diferite, nu pare o metodă acceptabilă. Făcînd să interfereze sensul arhaic al adevărului cu sensul .unei filosofii contemporane, se poate ajunge la o perspectivă căreia să-i scape din vedere tocmai condiţionarea adevărului de epoca în care a fost conceput ca atare. Să privim deci acest concept, aşa cum ne-am propus, numai în lumea antică grecească.

Mai întîi, aşa cum a rezultat din capitolele precedente, *philosophic** grecilor nu este un început, ci un sfîrşit; ea a început prin a fi *sophia* si numai după aceea grecii au făcut *philosophic*,* cu referinţă însă continuă la *sophia. Ş*| cum toţi filosofii, inclusiv Platon şi Aristotel, au considerat că „cei vechi Ştiau mai mult", „că erau mai aproape de zei", ar urma că cercetarea conceptului de *aletheia* trebuie începută de la cei vechi, sensurile conceptelor de bază fiind depozitate în legende, mythuri şi în limbă, altceva nemairămînînd de- la ᵉi in afară de unele ecouri care se reflectă în textele presocratice sau în marile sisteme ale lui Platon, Aristotel sau Plotin.

Aşa vom şi începe cercetarea noastră.

*

Aletheia apare în Grecia, din cele mai vechi timpviri, ca personificarea "Adevărului". Ca atare, ea îşi are locul în pantheonul grecesc, si este în relaţie

^[4] M. Heidegger, ***Was** ist das — die Philosofhie?* (trad, f r.), p.. 17. -^
°[3] Marcel Detienne, *Leş Maîtres de ve'rite dans la Grece archaîque,* p. 3 (ed. Frangois

cu o serie de zei.[36] Pindar face din *Aletheia* fiica lui Zeus, iar alţi autori fiica lui Kronos, descendenţă preluată de romani, care au numit-o fiica lui Saturn. Saturn a fost identificat cu *tempus* — Chronos, astfel că *Aletheia — veritas* a devenit o fiică a timpului. Aulus Gellius [37] spune că un poet vechi (al cărui nume nu şi-1 mai aduce aminte) ar fi scris: *Veritatem temporis filiam esse* — „Adevărul este fiica timpului" (în sensul de „fiică a lui Chronos"). în acest sens el citează şi două versuri din Sophocle, care confirmă autoritatea „timpului" faţă de adevăr: „Deci nu ascunde nimic, fiindcă timpul (xpovog), care vede totul şi aude totul, *dezvăluie* (â.vanTU0aei) totul".[38]

în sfîrşit, din Lexiconul de Pauly-Wissowa aflăm că *aletheia* a mai fost considerată şi ca fiică a educaţiei personificate — *Paideia —,* sau ca doică a lui Apollo.

Această divinitate alegorică era considerată ca mama justiţiei personificate (AiKT|) şi a virtuţii ('ApeiT)) şi era înfăţişată în mod obişnuit prin imaginea unei femei goale, ţinînd în mînă o oglindă sau o faclă. Uneori era reprezentată ca ieşind dintr-un puţ (adică din obscuritate). Trebuie să observăm că aceste sensuri „mythice" par să confirme unele din observaţiile lui Heidegger, cum ar fi „dezvăluirea" şi „vederea" lucrului care apare din „obscuritate", sau „educaţia" *(paideia),* pe care a făcut-o evidentă prin interpretarea alegoriei peşterii lui Platon. Vom vedea mai departe relaţiile dintre *aletheia, dike* si *arete,* dintre adevăr, justiţie şi virtute, precum si legătura cu Chronos — timpul. Deocamdată, ne vom mulţumi să mai menţionăm că un alt lexicon — intitulat *Lexiconul lumii vechi* [39] — interpretează *aletheia* în alt mod, subliniind însă că interpretarea etymologică general-admisă este *Nicht-Verstellung* sau *Unverstelltheit* — ceea ce înseamnă „nesimulare", „ne-contrafacere". După acest *Lexikon, aletheia* însemna originar „realitate" *(Wirklichkeit),* în sensul că ceea ce se exprimă concordă cu ceea ce este. De unde semnificaţiile: (1) existenţa în opoziţie cu simpla aparenţă; (2) adevărul în opoziţie cu minciuna; (3) cunoaşterea adevărată şi sigură în opoziţie cu opinia.

După cum se vede, toate aceste accepţii sînt exprimate în conceptele filosofici moderne. Desigur, ele au putut să existe paralel cu alte înţelesuri ale termenului *aletheia* — dar nu credem că sînt cele care pot să ne ducă la sensurile originare ale cuvîntului de care ne ocupăm.

Pînă la un punct, aceste observaţii, ca şi acelea ale lui Heidegger, nu pot fi contestate. Să presupunem că avem în faţa noastră un triunghi drept unghi; teorema lui Pythagora este acolo, ascunsă în et: pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor. Se poate spune, în sensul lui Heideg

din „ascundere", să se.dezoculteze. Dar nu despre astfel de adevăruri voroi^ oilea gen de „adevăr" —

ger, că adevărul constituit de această teoremă este „ocultat", este ascuns — *verborgen.* A trebuit să întrebuinţăm o întreagă strategie, să imaginăm un întreg eşafodaj de demonstraţii, pentru ca acest adevăr să fie

„văzut" „să ia să din „ascunde re" „să se.dezoc ' " ai ci, ci de spre al doile a gen

[36] Pauly-Wissowa, *Real-Encydopădie aer classischen Altertiimwissenschaft,* voi. I (i>[tu]gart, 1894).

[87] Aulus Gellius, *Noctes atticae,* cartea a XH-a, XI. T. lQ3

[38] Sophocle, fr. 280. Menţionăm că identificarea făcuta mai tîrziu de greci dintre ^t°
şi Chronos a fost considerată de unii cercetători ca o „confuzie".

39 *T.„s-bn*,. j,* nltpn Writ* fArtemis Verlae. Zurich und Stuttgart, 1965).

al celor necompuse" — *asyntheta,* pe care, după cum am văzut deja,.,,] cunoaştem sau nu", asupra lor nu poate exista „înşelare", ci „ignorantă' *Aletheia* unei astfel de cunoaşteri nu se opune, în primul rînd, falsului. 'N există, în regiunea „indivizibilului" — a *eide-lai,* a celor dauvOeia — falsa înşelarea, aparenţa. Deci nu printr-o astfel de opoziţie se poate caracteriz adevărul. Cînd Pindar spune: „O! Muză, şi tu *AUtheia,* fiică a lui Zeus, ridic 0iîna şi înlătură reproşul de a fi lezat un amic" [40], el se adresează puteri derivate din puterea celui mai puternic zeu, căruia nu i se poate opune nimic Tot ca o astfel de putere concepe şi Bacchylides *aletheia ;* ea este pentru e „concetăteana zeilor, singura admisă să împărtăşească viaţa nemuritorilor" [41] Aceasta va reieşi cu toată claritatea din unele afirmaţii ale lui Hesiod El arată cum i-au apărut Muzele de pe Helikon, fiice ale lui Zeus, care povestaşi „ceea ce e, ceea ce va fi şi ceea ce a fost" — td T' soviet id T' 8CT<7O(j,sva rcp< •t' govta — , şi i-au adresat cuvintele[42]:

6p.oî
a îcuev 5', sfii' eGeXconev, âXT|(?£a
yrjpu<7a<7e<xv.

„Ştim să spunem multe minciuni asemenea
adevărului; dar mai ştim, cînd vrem, să
proclamăm adevărul."

Am redat traducerea aşa cum se face ea în mod obişnuit. Aşa a făcut-c Giuliana Lanata, după care am reprodus în limba română versurile de mai sus.[43] Dar verbele „a spune" — *legein* (A,syew) şi „a proclama" — *gerysasthai* (yr|pucracr6ai) apar traduse în mai multe variante. Să observăm că în intenţia lui Hesiod există o diferenţă netă între *legein* şi *gerysasthai,* diferenţă care, în traducerile curente, neapărînd destul de reliefat, nu ne oferă o explicaţie suficientă a enigmaticelor expresii: „ştim să spunem multe minciuni" şi „ştim să facem auzit adevărul". Verbul *legein' are* ca prime sensuri „a aduna", „a culege" şi evident şi „a zice", iar *gerysasthai* are sensul de „a celebra prin cint", „a cînta gloria", „a se face auzit prin cînt". De aceea, pentru a fi .în intenţia autorului, şi în contextul pasajului din care fac parte versurile citate, trebuie să se sublinieze opoziţia dintre faptele izvorîte din jocul imaginaţiei, simulatoare doar a faptelor reale, şi adevăr. Aşadar, ţinînd seama de aceste explicaţii, expresia *pseudea pollă legein* trebuie tradusă prin „a culege multe lucruri false" [fanteziste, poate „povești"] iar expresia 6A,ri8ea ynpikrao-Qai — *alethea gerysasthai,* prin „a celebra prin cînt adevărul". Nu se pot pune pe picior de egalitate „fanteziile" create prin jocul imaginaţiei şi ceea ce Bluzele glorifică prin cînt, anume „adevărul". De altfel, în versul următor, Hesiod îşi precizează el singur ideea, numind Muzele „fiicele marelui Zeus cu vorbirea adevărată" [44]. Am văzut că, de la Homer şi pînă la Aristotel, adevărul este realitatea, fiind identificat cu existenţa. Zeiţele de pe Helikon cuită „ceea ce este, ceea ce A'a fi şi ceea ce a fost". Hesiod precizează astfel de

[40] Pindar, *Olympicele,* X, *v. 3—4.*
[41] Bacchylides, *ii. 57.*
[42] Hesiod', *Tlieogonia,* v. *27—28.*
[43] Giuliana Lanata, *Poetica pre-platonica,* p. 24 (La Nuova Italia Editrice, Firenze,

[44] Hesiod, *Theogonia,* v. *29.*

la început că tot ce spun ele are un caracter ontologic, în aceste condiţii Muzele nu pot „celebra" decît existenţa — *ia* T'âovia, ceea ce este aceiaşi lucru cu „cele ce sînt adevărate" — CtA,r|6sa.

Să observăm deci că identitatea dintre adevăr şi existenţă apare încă de la Hesiod (sec. al VIII-lea î.e.n.), aşa cum am regăsit-o la Heraklit, Parine-nide, Platon şi Aristotel. Tradiţia grecească este păstrata pe parcursul gîndirii posthesiodice.

Se cuvine dar să examinăm mai de-aproape funcţia Muzelor şi natura acestor figuri ale pantheonului grecesc. Muza apare cînd ca personaj unic, dnd sub o formă multiplă. Astfel în *Iliada* lui Homer este invocată Mouoa[45] la singular, dar apare şi la plural [46] ca MoCcrai — Muzele, iar în *Odysseea* se specifică că acestea sînt în număr de nouă.[47] Iată numele acestor Muze si funcţia ce li s-a atribuit[48]: Kleio (istoria), Euterpe (muzica), Thaleia (comedia), Melpomene (tragedia), Terpsichore (dansul), Polymnia (poezia lirică), Urania (astronomia), Erato (elegia), Kalliope (elocinţa). Aceste „specializări" par să fie ceva mai tardive, dar este sigur că, de la început, Muza era multipla (Mo00a—numele colectiv al celor nouă Muze).

Aceste nouă Muze ar fi fiicele născute din uniunea lui Zeus cu zeiţa Mnemosyne (a memoriei) [49], iar după alţi autori, din Uranos şi Geia, adică ar fi fiice ale Cerului şi Pămîntului. Cicero ne vorbeşte de o filiaţie ceva mai complicată a acestor zeiţe ale cîntului. Primele Muze, născute pe muntele Olymp, ar fi fost în număr de patru: Aoede (cîntecul), Thelxinpe (care farmecă), Arche (început, ordine),.Melete (studiu).[50] Acestea, împreună cu Mneme (memoria), ar fi format un prim grup al Muzelor, iar cele nouă Muze citate mai sus ar fi fost un grup provenit ulterior tot .clin uniunea lui Jupiter şi a Mnemosynei.[51] Conducătorul lor, aşa cum se spune chiar din *Iliada,* este Apollo, numit din cauza aceasta *Musageies* — „conducătorul Muzelor", el însuşi cîn-tînd din harfă.

Pluralitatea Muzelor este menţionată de Hesiod în *Theogonia* de mai multe ori.[52] Ele au fost considerate de .greci ca .posedînd „omniscienţa".*' nume care era dat, de altfel, în unele locuri si uneia dintre Muze *Qeia (Polymdtheia).*

înainte de a trece mai departe, să vedem ce înseamnă numele de *Mo* După Platon, care face o „etymologic" specifică metodei *orthotes,* Moiisa se trage de la verbul *mosthai*— „a dori" şi ar însemna.„năzuinţa către înţelepciune — *sophia".*^ Pe de altă parte, Apollo Musagetes este zeul luminii, toate caracterizările lui fiind în legătură cu scot *(phos)* — lumină —, iar lui indică o *katharsis,* ceea ce corespunde de altfel şi cu rolul Muzelor,

[45] *Iliada,* II, v. 761.

,i

, . [46] *Iliada, 1,* v. 604 şi în alte
locuri. *t'* " *Odysseea.* XXIV, 60.
H*' ' « Hesiod, *Theogonia,* 75-76.
[49] Hesiod, *Theogonia,* 54 şi 915.
[50] Cicero, *De natura deorum,* III, 21.
[51] Ideea unui grup iniţial de Muze, în care se găsesc Melete, Aoede şi
trebuie să fi fost tradiţională fiindcă ea este reţinută şi de Pausanias (sec. II e.n.) în
Greciae, IX, 20, 2.
[53] Hesiod, *Theogonia,* v. 965 ş.a.
[53] Homer, *Iliada.,* II, v. 485.
54 -D1^<-„„ *Vvatvln** **40fi a.**

de purificare prin cultivarea tuturor artelor şi mai ales a cîntului. Cortegiul Muzelor, condus de lumina apollinică, se îndreaptă astfel spre *sophia,* care este ea însăşi, după cum am văzut în capitolele precedente, legată de lumină. De la Muze şi de la Apollo ar începe deci civilizaţia lui „a spune" şi filosofia pe care Heidegger o defineşte ca „un mod privilegiat de a spune" ^. Jntr-adevăr, această *Omniştiinţă — Polymâtheia* — aparţinea Muzelor. Dar ne amintim că Heraklit a afirmat că *Polymâtheia* nu duce la *sophia* — IIoXu-uaQiT) vouv exew ou 5i8acyKSi.[56] Traducerea exactă a acestui fragment este: „Omniştiinţă nu formează intelectul (voov)". Aşadar, Muzele, comunicind *Polytnătheia,* nu formează intelectul omenesc. Nu la nivelul expresiei adevărului, obiect al „cîntului" celor nouă Muze, se va afla sensul originar al adevărului — *aletheia-* Fiind fiicele Mnemosynei, tot ce exprimă ele se bazează pe memorie şi se adresează memoriei. Dar ca fiice ale acesteia ele se află pe uri plan mai jos decît ea. Trebuie să mergem atunci ceva mai departe şi să scrutăm planul de unde derivă Muzele.

încă din timpuri străvechi, o tăbliţă orfică ne vorbeşte despre cuplul *Mnemosyne* (Memoria) si *Lethe* (Uitarea) [57]:

> „Vei afla pe latura stingă a lăcaşurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălţat un chiparos alb. De acest izvor, să nu te apropii! Vei găsi şi un altul, a cărui apă rece îşi prinde cursul din lacul Mnemosynei; iar înaintea lui stau străji. Atunci dă glas: « Sînt fiu al Pămîn-tului şi al Cerului înstelat, prin urmare obîrşia mea este cerească. Aceasta însă o ştiţi chiar şi voi.
> Sînt istovit de sete şi mă prăpădesc. Ci daţi-mi de îndată apa cea rece care-şi prinde .cursul din lacul Mnemos'ynei».
> Ei îţi vor da să *bei din izvorul zeiesc,* şi îndată apoi vei sta la loc de frunte, *dimpreună cu ceilalţi eroi.*" [58]

în legendele greceşti unul din rîurile Infernului era *Lethe,* iar cine bea din apa acestui rîu uita trecutul, în această stare se aflau sufletele în Hades, după ce au băut din această apă. De această *Lethe,* considerată ca „apa uitării", vorbeşte şi Platou [59] şi, de altfel, înaintea lui a vorbit Sophocle [6o], de exemplu,

[55] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophic?,* (trad, franc., p. 49).

[06] Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratikcr,* Heraklit, fr. 40.

[57] Marcel Detienne a dedicat o parte însemnată a lucrării sale *Leş Maîtres de verile dans la Grece archaîque* strinsei solidarităţi dintre *aletheia* şi Memorie. Simplul context al *Tkeogoniei* hesiodice, spune el, ne invită să facem această apropiere. Analizând diverse texte poetice, Detienne ajunge la concluzia că Mnemosyne şi Lethe formează cuplul fundamental al opoziţiilor. El mai consideră şi cuplul lumina şi noaptea — *phos şi nyx* —,_ care ar deiiva

Tfi? 5' dXr|9eiag TO cprâţ — „Aşa după cum noaptea [aparţine] hoţilor, [tot astfel] lumina (aparţine) adevărului", în acelaşi sens, el citează pe W. Beierwaltes, care a făcut şi el, în lucrarea *Lux intelligibilis,* subintitulată *O cercetare a metafizicii luminii la greci* (Munchen, 1957), o analiză asupra „luminii" raportată la „adevăr" în scrierile greceşti.

[08] *Fragmentele presocratice,* voi. I, p. 43 (Junimea, Iaşi, 1974). Fragmentul citat se &flă pe una din tăbliţele de aur găsite în sudul Italiei în secolul trecut.

[59] Platon, *Philebos,* 63 e şi *Republica,* X, 621 a. în cîmpia lui *Lethe,* scrie Platon în acest dialog, se află fluviul Ameles, „a cărui apă nici un vas nu o poate conţine [. . .], cei Care beau pierd orice amintire".

[60] Sophocle, *PhUoctet,* 878 etc.

iar Hesiod[61] este cel care a personificat „uitarea" **prin** Z,e'£fe,;D,ar termenul *lethe,* cu înţelesul de „uitare", se găseşte chiar la Homer[62], şi acesfcSseste sensul lui originar: rn ii',..•;>

cnj (jfjcriv s%e cppsoi uj|5e **ae**

• i „Deci ţine tu minte şi n-o da *uitării."*

Am văzut că Heidegger dă cuvîntului *h"t|Qr|* înţelesul de „ascuns" *(Ver-borgen),* dar de la Hesiod pînă la Platon şi de la Herodot pînă la Eschines el este privit ca „uitarea". Desigur *das Verborgene* (ascunsul) are o legătură cu „uitarea". Ceea ce ai „uitat" apare ca „ascuns" şi-1 regăseşti prin „amintire", dar nu acest element al „ascunsului" este esenţial „uitării", fiindcă ea era reprezentată ca apa morţilor, care se afla în Hades, aşa cum, pe de altă parte, Mnemosyne era o „apă vie", din care, dacă bei — spune textul orfic —, „bei din izvorul divin" şi atingi condiţia eternă a eroilor. Prin urinare problema nu poate fi privită ca şi cum ar fi vorba de memoria şi uitarea obişnuite. Nu este vorba de o „ascundere", de o „voalare" şi de o „dezocultare" sau „devoa-lare", ci de sensuri ale unor lucruri deosebit de importante întrucît duc la restabilirea omului într-o condiţie „divină".

Lethe este în primul rînd, şi în toate textele, „uitare", care este sensul ei originar. *Aletheia,* cuvînt pe care Heidegger 1-a despărţit în *a* şi *letheia* derivat din *lethe,* nu vrea astfel să spună „non-ascunsul", „dezvăluitul", ci altceva, în legătură cu uitarea[63]. într-o primă aproximaţie, putem considera particula a ca o negaţie, şi atunci sensul direct al termenului *a-letheia* apare ca fiind *„non-uitarea".* Dar vom mai face unele precizări, pentru că nuanţele semantice au un rol cu totul deosebit în această problemă. Pentru negaţie limba greacă avea formele oi) (sau OUK, oux» pentru eufonie) şi uf), amîndouă însemnînd *non.* Aristotel vorbeşte de *non-om,* OUK ăvGpcoTtoq, expresie în care apare negaţia OUK = *non.* Aşadar, pentru a preciza sensul particulei *a* (a), trebuie să spunem că aceasta era o particulă *privativă,* căreia grecii îi spuneau 6, OTS-pr|TiKOV adică exact a „privativ". Dacă acum traducem strict *a-letheia,* termenul acesta însemna *„fără-uitare",* adică o stare de conştiinţă căreia uitarea nu-i aparţine. Aşa se poate explica afirmaţia enigmatică a textului orfic, ca, dacă ai ajuns să bei din izvorul opus lui *Lethe,* vei sta la un loc cu eroii, p[e] care Hesiod i-a numit, cînd a vorbit de rasele ce au existat pe pămînt, ca „o rasă divină".

Să lămurim acum raportul dintre *aletheia* şi Mnemosyne. Mai întn *aletheia* — „fără uitare" — nu este pur şi simplu memoria, aceasta este *mnetni* (HVTIUTI) sau personificată *Mneme.* Prin *aletheia* se depăşeşte o anumită stare a conştiinţei, nu fiindcă nu am „uita" nici o cunoştinţă, ceea ce ar însemna

[61] Hesiod, *Theogonla,* 227.

[62] Homer, *Iliada,* II, 33. Trad, versului de G. Murau.

[63] *A-letheia* apare ca o formă negativă a lui *lethe* — uitarea, cu înţelesul de „aminti", „a şti", în sensul *Polymathiei.* Dar am spus că adevărul celor *asyntheta* se strati la diverse nivele şi noi ne-am propus să aflăm, prin analiza noastră, ce este acest al doi „adevăr", căruia nu i se poate opune falsul, pe care îl cunoşti sau nu-1 cunoşti, aşa cum. sp« Aristotel. Pentru interpretarea '-aceasta, *aletheia* avea şi o altă semnificaţie decît cea curen - A se vedea în acest sens lucrarea lui W. Luther, *Wahrheit und Liige im altesten Griechenţ* (Leipzig, 1935) şi lucrarea lui Marcel Detienne, *Leş Mattres de.verite*

dans la Grece

neuitarea" sau „non-uitarea", ci fiindcă starea aceasta este dincolo de *poly*-'^âtheia,* — de omniştiintă, care cum am văzut nu formează intelectul şi nu duce la *sopMa.*

Ne amintim că intelectul superior, *nous poietikos,* este lipsit de memorie, după cum a afirmat Aristotel textual[64], iar noi sintem tocmai în căutarea a ceea ce putea însemna pentru greci acest al doilea gen de adevăr, de *aletheia,* care era sesizat prin intelectul activ, în acest caz, sîntem dincolo de ştiinţă, srntem în regiunea principiilor ei, deci dincolo de prima modalitate a adevărului, caracterizat prin *adaequatio,* şi dincolo de expresie, adică de Muze care exprimă omniştiinţa; dar Muzele care „spun" derivă din Mnemosyne; aşadar, nu de la Muze, ci de la Mnemosyne trebuie să înceapă *aletheia.*

Avem astfel succesiunea: „a spune", care este rolul Muzelor, „a uita", care este rolul Lethei, si sursa care a dat naştere lui „a spune", care este Mnemosyne. Prin urmare starea de conştiinţă „fără uitare" — *aletheia* — este în regiunea lui Mnemosyne, care nu spune, ci este sursa lui „a spune" (prin Muze). Analiza lui *aletheia* ne-a adus din nou în regiunea *mythos*-|*ilui,* unde nu se spune, ci se „contemplă", prin puterea intelectului activ, care, la nivelul acesta, reprezintă înseşi *eide-le* tuturor lucrurilor — Torcoţ £Î8cov. Starea intelectuală atinsă era deci „fără uitare", fiindcă a atins sursa principială a memoriei, care este Mnemosyne, şi la acest nivel toate *eide-le* aparţin intelectului activ, sînt însuşi intelectul activ. Nu mai este uitare, dar nici „amintire", în sensul în care ceva se ascunde şi amintirea îl „dezvăluie"; toate *eide-le* fiind prezente prin natura lor în intelectul activ, ele nu sînt „reamintite", ci „posedate" în permanenţă.

Să sintetizăm acum rezultatele la care am ajuns în cercetarea noastră, pentru a încerca să obţinem o idee clară a ceea ce însemna conţinutul termenului *aletheia.*

Aristotel a spus, cum am văzut, că „un lucru are atîta adevăr cîtă existenţă are", iar scolasticii au redat-o prin *unumquodque quantum habet de entitate t antum habet de veritate.* Dar este oare posibil ca un lucru să aibă mai mult adevăr decît are, şi aceasta „împlinire" treptată a adevărului să se facă în raport cu creşterea „existării"? Reamintim că această întrebare se referă la cel de-al doilea fel de adevăr, al celor *asyntheta,* al indivizibilelor. Despre celălalt nu am putea pune această problemă, fiindcă adevărul sesizat de intelectul pasiv nu poate avea „creştere".

Ştim că „existenţa", într-o primă distincţiune, a fost văzută de Aristotel ca avînd patru modalităţi: existenţa prin accident, existenţa necesară, existenţa ca potentă şi act, existenţa după diversele categorii (în număr Pe zece). Pentru gîndirea grecească starea care făcea obiectul ştiinţei era astfel numai una din stările multiple ale existenţei, care se obţineau unele din altele Prin transformarea „actului" în „potenţa". Acelaşi drum îl va urma şi *aletheia.* O dată ce ea se identifică cu „a exista" — *einai,* urmează că şi ea se va desăvîrşi prin diverse „actualizări" din ce în ce mai vaste, după cum va corespunde şi se va identifica cu una din stările ontologice multiple văzute în ieraţ-

[64] Aristotel, *De anima,* III, 430 a.

hia lor. Rezultă deci că adevărul, în sensul urmărit aici, nu trebuie şi nu poate fiînţeles ca un „dat", cum este *adevax-al-adaequatio ¿* el este „o stare fără uitare" care poate fi realizata treptat pînă la plenitudinea ei.

Dar pentru a nu cădea într-un *regressus in infinitum* în care fiecare lucru se explică prin altul, acesta prin altul şi aşa la nesfîrsit fără a avea, în realitate, o explicaţie, Aristotel a pus la baza concepţiei lui un principiu logic general, care, în definitiv, nu exprimă altceva decît că în toate domeniile este nevoie de un principiu. Acest principiu sună astfel: „[undeva] trebuie să te opreşti" — avdyKTi cifjvai. Dar tot logic o altă idee decurge de aici imediat şi în mod necesar: punctul de oprire la care te opreşti trebuie să fie *de altă natură* decît ceea ce este generat de această oprire pentru ca să o poată justifica.

Aplicat gîndirii în procesul cunoaşterii, acest principiu face din punctul fix căutat chiar gîndirea însăşi: procesele ei se desfăşoară în timp, dar mişcarea intelectului trebuie să aibă un început care este tocmai „gîndirea care gîndeşte gîndirea" — care este numită de Aristotel „primul principiu" — 7rpwTT| dp%f| — sau principiul divin. Dar nici la Platon şi nici la Aristotel problema „ce este divinul" n-a primit un răspuns clar şi distinct. Platon spune în *Timaios*[65]*:* „Trebuie muncă pentru a găsi pe autorul şi tatăl tuturor lucrurilor, si, cînd 1-ai găsit, este imposibil să o spui tuturor". La Aristotel comentatorii vechi au raportat unele oscilaţii în această privinţă. Cu toate rezervele asupra autenticităţii informaţiei, un astfel de exemplu îl găsim dat de Cicero[66] care face următoarea afirmaţie: „Aristotel atribuie o dată inteligenţei întreaga divinitate *(menii tribuit omnem divinitatem),* iar altă dată spune că lumea este însuşi zeul *(mundum ipsum deum dicit esse)".* în lucrările rămase însă de la el nu se găseşte decît afirmaţia că „zeul" este „primul motor" sau „gîndirea care gîndeşte gîndirea". Dar această gîndire nu avea nimic de a face cu *cogitare,* şi deci cu a spune — *legein* —, ci era un act de implicit are. Intelectul îşi aduna toate energiile şi îşi implicita aceste energii. O asemenea resorbire a gîndirii în ea însăşi ducea însă la o „stare" greu de înţeles pentru noi, pe care grecii poate o înţelegeau. Dincolo de manifestările energiilor, reţinute acum în implicitarea lor în Ttpwir) expiri, în primul principiu „nu există nici loc, nici timp, nici vid" [67]. Ce înseamnă aceasta? Că primul principiu era situat de ei în afară de spaţiu şi timp, că „nu se produce nici o schimbare".

Această gîndire care se gîndeşte (care se reflectă) era pentru Aristotel un act anterior posibilităţii[68], care va deveni la scolastici un *actus punts*-Aristotel adaugă explicaţiile următoare — care i-au asigurat audienţa la scolastici — pentru a arăta participarea intelectului omenesc la intelectul „divin" („etern") [69]: „Aşa că elementul divin pe care pare să-1 cuprindă intelectul aparţine mai degrabă primului mişcător nemişcat, iar actul de contemplare *[theoria]* este cea mai mare si cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veşnică, iar noi doar din cînd în cînd, lucrul es [e] minunat [...]. Dar şi viaţa îi'revine divinităţii, căci actul inteligenţei este viaţa, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind i[fl]

[65] Platon, *Timaios, 28 c.*

[66] Cicero, *De natura deorum,* I, 13. Cicero se referă la afirmaţii care s-ar fi g[·islt] în lucrarea (pierdută) a lui Aristotel, *Peri philosopliias.*

[67] Aristotel, *De coelo,* I, 9, 279 a.

[cs] Aristotel, *Metafizica,* XII (A), l 072 a. «s Aristotel, *op. cit.,* XII (A), 1072 b.

T

sine, constituie viaţa desăvîrşită şi eternă." Să fi foâfeaceasta expresia fidelă a gîndirii lui Aristotel sau poate un tribut adus mgritalităţii dominante a timpului lui? H",-;'

Vom reţine totuşi că, după Stagirit, omul ar avea posibilitatea, prin natura intelectului lui, să participe la „starea divină" — adică la inteligibi-litatea celor „eterne" — universale. Acest lucru a fost afirmat de Platon, cum am văzut, sub forma lui parabolică obişnuită, cînd evocă trecutul „celor vechi" care ar fi locuit în „preajma zeilor".[70] — syyuTepco 0erâv OÎKOUVTE<;.

Posibilitatea de a atinge din nou „starea" de „divinitate" ar exista deschisă tot timpul în faţa omului, şi această posibilitate s-ar datora, după cum spune Stagiritul, faptului că ceva „divin" este prezent în el.[71]

Rezultă astfel că grecii îşi închipuiau că ar exista o ascensiune treptată, pe care o suferă conştiinţa omului, care îl conduce, de-a lungul unor stări indefinite, la starea lui originară, caracterizată de eternitate. De aceea Platon a dat *o* interpretare „etymologică" cu totul surprinzătoare, luată în considerare doar ca o curiozitate, în ceea ce priveşte termenul *aletheia.* El desparte cuvîntul âA,f|9eia în două părţi, avînd fiecare un sens determinat[72]: O^T) *(ale)* şi 9sia *(theia),* deci *aletheia,* prima parte *ale* avînd înţelesul de „alergare", „cursă" şi a doua *theia* de „divină". Aşadar *aletheia* însemna, pentru el, prin ceea ce ne spun părţile ei, „alergarea divină".

Vom mai face încă o precizare cu privire la sensul pe care-1 avea *aletheia* la greci. Filosofii greci, şi în special Platon şi Aristotel, au introdus ideea de *bine* — dya86v — *bonum.* Platon înţelegea prin dyaOov „fundamentul existenţei" — S7r£iceiva ifjc; owîag. [73] Obiectele cognoscibile, spunea el, nu numai că au de la *bine* facultatea de a fi cunoscute, dar îi datoresc în plus şi existenţa şi *eîdos-ul* lor. Principiul existenţei, al adevărului şi al frumosului este însuşi „binele".[74] Ideea de bine era văzută ca obiectul celei mai înalte ştiinţe, dar „nu cunoaştem exact această idee" şi, mai mult, sufletele vulgare considerau că ea consistă din plăcere, iar cele nobile credeau că stă în înţelegerea lucrurilor.

Noi am văzut că filosofia era *theoria* existenţei, apoi cunoaşterea adevărului şi acum Platon ne spune că cea mai înaltă ştiinţă este a „binelui", idee care nu ar fi nici ce-şi închipuie „vulgul", nici ce-şi închipuie „cei nobili".

Pentru Aristotel, binele este acel ceva către care totul năzuieşte.[75]
Există un „bine simplu" [absolut] — dya96v *omKâc,* şi un bine relativ sau
mijlocit — dyaOov TIVI. [76] Mai există încă şi binele adevărat şi binele apa
rent.'[7] în sfîrşit, „realitatea este ea însăşi un bine în sine; binele constă pretu
tindeni în realizarea scopurilor naturii".[78] , ,

• sm
ʟ ,:

[70] Platon, *Philebos, 16* c.
[11] Aristotel, *Etilica nicomachică, ~S., 7,* 1.177 b.
[72] Platon, *Kratvlos,* -121 b.
[73] Platon, *Republica,* VI, 509 b.
[74] Platon, *op. cit.,* VI, 505 şi urm.
[75] Aristotel, *Ethica nicomachică,* I, 1.
'[6] *Op. cit., I,* l—4. Deosebire pe care scolasticii au dus-o mai departe prin formulele:
simpliciter, per se şi *bonum,* c«z, *secundam q^lid, per accidens.*
[17] *Op. cit.,* III, 6?'. .
[78] Idem, VI, 13.

Este evident, după cum vedem, că prin *agaihon* filosofii greci nu ir»t$_e$_ legeau ce putem înţelege noi astăzi prin ideea de bine. Aristotel ne spune <^ „binele se poate spune în mai multe sensuri şi în atîtea sensuri ca şi existenţa" [79]. Totuşi, *în Metafizica* el ne explică, după ce a apelat la necesitatea, primului motor, că binele se identifică cu acesta. Iată cum îşi încheia el consideraţiile care 1-au condus la concluzia acestei identităţi: „Gîndirea în sine are ca obiect cel mai mare *bine în, sine,* iar gîndirea cea mai pură [neamestecată[1] are ca obiect binele cel mai pur [neamestecat]" [go]. Nu există nici un fel de echivoc în acest text: binele este însuşi primul motor, adică gîndirea care îşi concentrează în ea însăşi toate energiile. Este evident că această identificare necesită încă alte lămuriri, pentru a ne face o idee mai clară despre „bine" la Platon şi Aristotel.

Să ne referim mai întîi chiar la cuvîntul dyctGov — *agatlion* (binele). Particula dy poate conferi cuvîntului la care este ataşată sensul de „a conduce", sau sensul de „a fi pur". [81] Prin urmare, în conţinutul lui *agatlion,* oricare sens i-am da, trebuie să apară ideea de „conducere spre" şi de puritate (neamestec). Cuvîntul *agatlion* apare cu aceste nuanţe chiar din *Iliada* şi *Odysseea,* unde-1 găsim cu sensul de „nobil", „de bună calitate". [82] Dar mai apare, în aceleaşi epopei, sau în alte scrieri ulterioare, şi cu înţelesul de „desăvîrşit în genul său"'.^[3] Prin urmare, „a te bucura de binele cel mai simplu" — expresia lui Aristotel — înseamnă a te bucura de ceva în conţinutul căruia se vor regăsi „puritatea" şi „desăvîrşirea". Aceasta este deci „starea divină", de implicitare a tuturor energiilor «ows-ului.

Dar aici apare o nuanţă a adevărului — *aletheia* — de care nu am vorbit pînă acum. *Aletheia,* ca substantiv, tradus *grosso modo* prin adevăr, are sensul, destul de utilizat, de „realizare", de „împlinire" a ceva. Verbul corespunzător cXr|0e\ja) *(uletlieyo),* cu infinitivul c}.r|6e.î)svv, ne va îndruma şi mai bine spre înţelegerea semnificaţiei purtate cîndva de acest cuvînt. El este tradus, în mod obişnuit, prin „a spune adevărul", dar şi prin a „face adevărat", „a realiza", adică „a fi în realitate". Aceste traduceri aproximative nu redau însă exact conţinutul termenului considerat. Verbul G^r]6e<JEW este intraductibil în limbile moderne. Germanii au încercat să redea acest verb prin *wa-hf-haften* — „a se realiza ca adevărat", dar nici această interpretare nu este suficientă. [84] Dacă, aşa cum am arătat, *aletheia* avea ca şi existenţa o serie indefinită şi ierarhică de „stări", ca şi «cms-ul şi funcţiile lui, atunci *alethe-*•t

f ,

.'•: [ra] Aristotel, *Ethica endemică,* I, 8, 1217 b. Iată ce scrie el în *Ethica endemică* (cartea i,

cap. 8): „A spune că există o idee a binelui [. . .] înseamnă să te exprimi într-o formă verbaa 'şi vidă [. . .] Fiindcă binele se spune în mai multe sensuri şi în atîtea sensuri ca *si* exis 'tenta." Comentînd acest text, în *Le Probleme de VS.tr e chez Aristote* (p. 178, 201—204), P- [A]^ ' benque menţionează unele deosebiri între Platon şi Aristotel în privinţa concepţiei lor desp ;l bine. Deosebirea pe care vrea să o sublinieze Aubenque rezidă în faptul că pentru P[la] ^ ,. există o ştiinţă a binelui, pe cînd, pentru Aristotel, există o ştiinţă specială pentru ^[ieca] •

gen de bine. Pentru noi lucrurile nu apar atît de opuse, ci mai curînd lipsite de preciziu

\ [80] Aristotel, *Metafizica,* XII (A), 7, 1072 b.

[81] Conform dicţionarului etymologic Bailly.

[82] Homer, *Iliada,* XXI, 109; *Odysseea,* XV, 324 etc.

[83] *Iliada,* III, 179 ş.a. *d!,*

[84] Aşa, de exemplu, Johannes Lohmann, în studiul său *Vom ursprunglichen* St»*• *l• Aristatelischen Syllogīstik,* p. 206 (în voi. *Logik und Erhenntnislehre des. Aristoteles,* vVi-

schaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972), observă că expresia *„în realitate"*^ se sp' în greceşte t® 6vri, corespunzător în latineşte cu *re vera.* Observăm deci că *aletheyein — [w] haften* nu se identifică cu aceste expresii în întregime.

ÎS* va Pri mi semnificaţia lui deplină de la starea ultimă., care era a „gîn-dirii care se gîndeşte pe sine", cu un cuvînt modern, „absolutul." Dar *aletheia* este gîndirea, iar în acţiune este verb, este *aletheyein ;* graţie acestei acţiuni pe care o desemnează acest verb, omul poate ajunge pînă la „binele cel mai simplu (absolut)", aşa cum s-a explicat mai sus. Nu este vorba aici de o speculaţie abstractă, deoarece in domeniul intelectului activ nu putea fi vorba despre o „cugetare discursivă" ; ea trebuie înţeleasă ca o „realizare" — adică ceea ce denotează verbul *aletheyein,* acţiunea „de a se adeveri", de a. se realiza ca adevăr real.

Inteligenţa ajunsă la acest nivel era socotită a fi pătruns în regiunea pe care Platon o numea a „zeilor" şi „eternitatea", iar starea de adevăr a nows-ului se considera a fi restabilit condiţia originară a acestuia, cînd el era numai inteligenţă *(nous* sau *logos)* şi nu se confunda cu una din stările existenţiale intermediare, explicitări semnificative ale energiilor gîndirii. Atunci el era existenţa, era adevărul, era *noîis-ul* (sau *logos-ul).*

XIV. Anamnesis

Interpretarea termenului *aletlieia,* de cunoaştere fără uitare, de „prezenta eternă", îşi găseşte un punct de sprijin în concepţia platoniciană despre *anamnesis* şi la ea ne vom referi de acum înainte. La origine, după Platon, în condiţia umană primordială, omul trăia în regiunea zeilor şi contempla „ideile" direct. Din cauza atracţiei lumii sensibile, el şi-a pierdut „aripile", şi s-a îndepărtat, prin intelectul lui, de această lume „divină". Inteligenţa omului trebuia să se exerseze pentru a ajunge din nou în zona „ideilor", mergind de la multiplicitatea senzaţiilor către o unitate, printr-un act de reflexiune. Acest act consta dintr-o *anamnesis* — o „reamintire" a obiectelor pe care altădată, pe cînd însoţea un zeu, sufletul le-ar fi văzut. El privea atunci de foarte sus tot ceea ce noi, în existenţa prezentă, spunem că este realitate şi nu este, pentru idealistul Platon realitatea veritabilă aflîndu-se „sus", unde numai intelectul „înaripat" putea să ajungă.[1] Ideea că intelectul uman ar fi suferit o involuţie, că ar fi rămas deschis numai pentru lumea sensibilă, pierzind treptat contactul cu lumea ideilor, corespunde de altfel şi mitului ciclurilor, după care, cum ştim, în epoca de aur, oamenii trăiau ca zeii, şi deci cunoşteau „ca zeii" prin actul de „contemplaţie" numit *theoria.*

Prin tirmare, de la lumea sensibilă — *kosmos aistketos* —, intelectul se putea ridica la lumea inteligibilă — *kosmos noetos* —, printr-un act de reflexiune, pe care Platon. îl numea axdnvncnc; — *anamnesis.*

Pentru a arăta ceea ce vrea să însemne acest termen, Platon, în dialogul *Menon -,* începe prin a invoca preoţii şi preotesele care se străduiesc să poată explica lucrurile pe care le au în grijă, precum şi pe Pindar şi alţi poeţi, mulţi la număr, „pe toţi cei care sînt inspiraţi de zei". După toţi aceştia, spune Pl[a]" ton, sufletul omului este „nemuritor" şi „de mai multe ori născut" şi, P[rm] urmare, „nu există vreun lucru pe care el să nu-1 fi învăţat şi privit şi în lurn^[a] de aici şi în Hades şi pretutindeni; de aceea nu este de mirare că el îşi P(°[a]L aminti despre virtute si despre celelalte pe care le-a ştiut mai înainte .^ -. filosoful grec îşi precizează astfel ideea[3] care avea să facă o lungă carieia^ idealism: „Căci tot ce căutăm să ştim şi tot ce învăţam nu este decît *ane" nesis* — to yap ij|Tfîv apa tcai to navCdvstv (hduvriciq fi^ov ^T'v-

[1] Platon, *Phaidros,* 249 b-c. - Platon, *Menon,* 81 a-b. [B] *Op. cit.,* 81 d.

ct a avut nevoie Platon de această *anamnesis* pentru a explica posibilitatea intelectului de a ajunge la cunoaştere?

Sofiştii aduseseră un argument (preluat şi de sceptici) după care pentru a şti sau pentru a învăţa ceva trebuie sau să fi ştiut dinainte acel lucru, deci nu adaugi nimic prin travaliul intelectual, sau nu 1-ai cunoscut, şi în acest caz este imposibil să ajungi să cunoşti ceva din ceea ce nu cunoşti... Prin teoria lui Platon, teza sofistă este înlăturată: nu scot ştiinţa din neştiinţă, ci ştiinţa o am în total, şi travaliul intelectual nu, este decît o „reamintire". El face în acest sens o „demonstraţie" concretă, care a dat loc la multe comentarii de-a lungul timpului, în dialogul de care am vorbit, Socrate, voind să arate că cele ce cunoaştem sînt de fapt reamintiri, apelează la un sclav ignorant al lui Menon, care nu ştie decît limba greacă. Graţie întrebărilor abil puse, sclavul reuşeşte să demonstreze, fără greutate, o teoremă de geometrie, întrucît toate răspunsurile au fost ale sclavului, Socrate conchide că ştiinţa ar fi preexistat in intelectul lui şi că tot procesul acesta nu ar fi fost altceva decît o reamintire: este deci nevoie numai de a gîndi pentru a-ţi reaminti.

Trebuie să facem observaţia că în această problemă, în care apare reamintirea — *anamnesis —,* efortul este simplu, r.a in toate ştiinţele bazate doar pe o atenţie şi asociaţie de idei obişnuite, în cazul exemplului dat, mai există însă şi o altă explicaţie, în concepţia lui Platon, matematicile în general şi adevărurile lor se găseau într-un plan intermediar, anume între lumea sensibilă şi lumea ideilor. Şi cu toate că Platon admiră aceste ştiinţe (şi a pus pe frontispiciul Academiei deviza „să nu intre cine nu e geometru"), el le considera numai ca pe nişte ştiinţe auxiliare, rolul lor fiind de ştiinţe deschizătoare de drumuri pentru o operaţie intelectuală superioară, aceea a dialecticii.[4]

Tema din *Menon* se regăseşte şi în dialogul *'Phaidon.* Ni se spune şi în această scriere că „a învăţa nu-i decît o reamintire" [5]. Care sînt temeiurile în baza cărora el putea susţine acest lucru? Răspunsul ne este dat în mod clar[6]; „Un singur temei, răspunse Kebes, însă cel mai frumos: că oamenii, întrebaţi cu oarecare meşteşug, află singuri toate lucrurile aşa cum sînt. Dacă nu ar fi avut săditâ în ei o ştiinţă şi o raţiune dreaptă, nu ar fi fost m stare să facă aşa ceva. Dă cuiva, de pildă, să dezlege o problemă de geometrie, sau altceva de acest fel, şi te vei convinge de acolo, în chipul cel roşi lămurit, că lucrul stă aşa." Intervenţia lui Socrate clarifică de altfel definitiv termenii problemei. [7] Ceea ce numim uitare *(letlie)* ar fi pierderea unei cunoştinţe. Dacă, folosindu-ne de simţuri, trezim o cunoştinţă pe care am avut-o mai înainte de naştere, „ceea ce numim «a învăţa» *(manthânein)* nu este altceva decît recăpătarea propriei noastre cunoştinţe". Pe bună dreptate/ zice Socrate, faptul acesta poate fi numit o reamintire *(.anamnesis).* - ' Dar găsim în textele platonice şi o altă formă de *anamnesis,* obţinută printr-un act de *mania,* cuvînt al cărui sens principal era acela de „nebunie", de- - „demenţă". Existau, după Platon, două feluri de *mania:* una datorită bolilor omeneşti şi a doua provenind din îndepărtarea de la manifestările

- • • • • * Platon, *Republica,* XIII, 524 d. • [5] Platon, *Phaidon, 72* e. •••'• [e] *Op. cit.,* - 73 a-b (trad. rom). [7] O*, *r.it*^ 75 d.

vieţii obişnuite şi care îşi „avea" cauza în divinitate. [8] Este clar, de aici, ca în cazul problemei de care ne ocupăm nu putem accepta traducerea curenta deoarece chiar textele platonice nu o îngăduiesc. într-adevăr, Platon însuşi ne spune că: „E vrednic de citat ca o mărturie faptul că oamenii, care, J^ Antichitate, instituiau numele, nu considerau *mania* ca un lucru ruşinos sau ca un oprobriu. Altfel nu ar fi ataşat acest nume de cea mai frumoasă. artă, aceea de a discerne viitorul, numită *manike* — naviKfT [9]- Şi cu cîteva rînduri mai înainte, el explicase că, dacă *mania* ar fi pur şi simplu o sminteală, atunci ar fi just să fie considerată, fără restricţie, un rău, „dar este un fapt că cele mei mari dintre bunurile noastre ne vin prin intermediul unei *mania,* care este ca un dar al zeilor". Filosoful grec „descoperea" patru forme de astfel de daruri „divine" [10]:

— *mania profetică* (sub influenţa lui Apollo) ;

— *mania rituală* (sub influenţa lui Dionysos) ;

— *mania poetică* (sub inspiraţia Muzelor) ;

— *mania erotică* (inspirată de Afrodita şi Eros) .

Aşa cum am văzut, „căderea" îşi avea urmările ei nefaste: sufletul îşi pierdea „aripile" care-1 făceau să se menţină în regiunea „divină" (a contemplaţiei *theoretice)* şi prin aceasta ajungea la „uitare" — Xfi9r| *(lethe).* Din cînd în cînd însă, cu o preparaţie specială, intelectul uman putea ajunge din nou la contemplare „printr-un dar divin", prin *mania* care scoate „sufletul în afara lui însuşi şi nu se mai posedă" [u]. O asemenea stare era numită de greci *enthousiasmos* — sv0oixjiaoji6g — , care însemna „inspiraţie divină", „rapt divin", cuvînt care pleacă de la £v6ooi; (evGsoi; — *entheos)* semni-ficînd „în zeu". Iată cum descria însuşi Plafon această „posesiune divină" [12]: „Efortul lor [al celor care au întrezărit calea către zeu] de a descoperi, prin mijloace personale, natura propriului lor zeu este încoronat de succes, datorită intensei lor necesităţi de a privi în direcţia acestei divinităţi. Cînd în. sf îrşit ei îl ating prin amintire — TŢÎ nvfmrj *(te mneme)* [13], şi cînd zeul *îi posedă,,*

[8] Platon, *Phaidros,* 265 b.

[9] Platon, *op. cit.,* 244 c.

[10] *Op. cit.,* 265 b.

[11] *Op. cit.,* 250 a. Pentru a desemna această stare Platon întrebuinţează rsrbul *(ekpletto)* care are mai multe semnificaţii: „a fi frapat de stupoare", de adnft'aţie, de teamă etc.

[12] *Op. cit.,* 253 a.

[13] în acest text, Platon utilizează pentru „amintire" termenul simplu de \ivi\ltf^ *(mneme),* ca opus lui Xf|8ti *(lethe)* — uitarea, în alte pasaje el utilizează însă tercnetiu specific (ivdu,vn.cnc *(anamnesis) ,* pe care-1 vom reda, deocamdată, tot prin „reair.iatire • Termenul uvf)|rn *(mneme)* nu poate fi total identificat cu acela de amintire, în vastul »tuy^ intitulat *Aspects mythiques de la memoir e et du temps,* din lucrarea *Mythes et pensie cae» • <•* *Grecs* (vol. I, ed. Maspero, Paris, 1974), Jean-Pierre Vernant scrie, referindu-se toc aial j această problemă: „în pantheonul grecesc figurează o divinitate care poartă numele u" fe funcţii psihologice: *Mnemosyne* — Memoria. Exemplul nu este unic. Grecii situează Prl . e, zeii lor pasiuni şi sentimente, *Eros, Aidos, Phobos,* atitudini mentale, *Pistis,* calităţi ' f 0 . tuale, *Metis,* logice pentr sub forma unor puteri sacre, depăşi Iui. Cazul lui *Mnemosyne* pare totuşi particular. Memoria este o funcţie foarte elabor ' care are contact cu mari categorii psihologice, ca timpul şi eul. Ea pune în joc un- ansai*1 ^~ „„„,..,+;,• ,T,f,r,-t-alf> mrr>T>lf>-k-p «rin efortul, antrenamentul şi

exerciţiul pe care stâţ><«lir

ei împrumută *de* la acesta comportarea şi activitatea lor, într-atît cît este sibil omului să participe la divinitate." Sîntem totuşi departe de explicaţia Ii motivaţiile lui Aristotel! Posedaţi astfel de „nebunia divină", cei iniţiaţi 'puteau" să ajungă la amintire, la contemplarea „realităţii". De exemplu, dacă cineva se înfăţişează la porţile Poeziei, fără *mania* Muzelor, crezînd că abilitatea este suficientă pentru a face din el un poet, acela este „un poet ratat (nedesăvîrşit)" — âieXfn; TCorntrig. [14]

Şi iată şi un alt pasaj care subliniază ideea lui Platon privind al patrulea iei de *mania* [15]: „Cînd [cineva], la vederea frumuseţii de aici jos, îşi reaminteşte (dvan'nvriKCHîvoc; — *anamimnekomenos)* de cea *adevărată* (dA,T)0ou<g — *alcilwus),* el capătă aripi, şi din nou înaripat, nerăbdător de a zbura, dar neputincios de a o face, îşi îndreaptă spre înălţimi privirea ca şi păsările, neglijind lucrurile de aici jos [...], la stadiul acesta nu e greu să crezi că e atins de nebunie."

„Amintirea" putea reda deci o regiune *„adevărată",* prin starea neobişnuită a intelectului denumită *„mania"'.* Este necesar, de aceea, să considerăm mai de aproape acest cuvînt. Rădăcina jwv *(mân),* care ia uneori forma jisv *(men)* sau |*IVT*| *(mne),* implica ideea de „a gîndi". De unde [16]*: :*

jiav, (lev, HVTJ — a gîndi
^..: HSVCQ — doresc
...,. i nsvoc; — suflet
. . Hsvoivfi — gînd, dorinţă
j.^. jivfjcni;, H.VTJUT] — memorie, amintire
,,f. naiyco — a înnebuni (pe cineva)
.j. ,.: liavvctg — agitat prin accese de furie
..,.. navia, jiâvri — nebunie
K , jiaviKOc; ~- nebun
t,,,.. i»dvnq — prezicător „
„-• jiavieia — prezicere
Hfjtiq — înţelepciune jiT|
Tio3 — a avea în minte
MoOcra —muză Houcreîov — templul muzelor
•• ;, (j,avTeîog — în legătură cu un oracol
:: ••; etc., etc.

: Cum în contextul platonic de care este vorba filosoful grec exclude el însuşi, pentru acest termen, sensul care ar indica o morbiditate, rămînem pentru *mania* cu înţelesul de gîndire, amintire, memorie, care, la o intensitate maximă, poate apărea .ca un „rapt", ca un fenomen analog exaltării în .care intră poetul cînd e posedat de muză, sau încă — fiindcă este vorba Şi de sensul de „prezicere" *(manteia)* — ca un fenomen mental pe care-1 suferea Pythia cînd se afla în stare oraculară. Putem să înţelegem acum ce a vrut să spună Platon prin propoziţia deja citată: „Cele mai mari daruri ne yjn prin *mania"'.* Adică cele mai mari daruri ne vin prin gîndire, printr-o amintire, prin muze, care nu sînt un fenomen obişnuit, ci un fenomen analog cu acela oracular. *Mania* nu ne-a îndepărtat astfel de memorie, ci ne-a apropiat.

[14] *Op. cit.,* 245 a. .
[15] *Op. cit.,* 249 d.

?:•:. Să subliniem acum cele două sensuri pe care le are în aceste dialoguri termenul de *anamnesis.* Realizarea lui poate fi urmărită pe două drumuri separate, unul analitic şi altul sintetic. „Reamintirea" funcţiona şi in domeniul cunoaşterii *dianoetice,* şi în domeniul cunoaşterii *noeiice.* Prima „reamintire" se datora unui progres metodic şi explicit aşa cum ni se arată în exemplul dat în *Menon;* a doua „reamintire", în legătură cu *noesis* şi cu *theoreîn* privind contemplarea presupune, după cum am văzut în *Phaidros,* o tensiune mare a intelectului, care „intra" într-o efervescenţă neobişnuită, printr-o *mania.* Această deosebire nefiind făcută clar de către cercetătorii acestei probleme, s-a produs o confuzie între planuri complet deosebite şi problema s-a complicat şi mai mult. <wr Uf,;, .:!]*!»,•;> :> *

••fAiv/

înainte de a căuta o explicaţie conformă cu filosofia grecească în general, să facem cîteva observaţii, care vor arunca încă o lumină asupra ideii de *anamnesis.* Vom pleca in analiza noastră de la un studiu semnat de Mary F. Rousseau [1?], ale cărei idei principale le vom urmări în cele ce urmează.

Una din dificultăţile unei interpretări corecte în această problemă este aceea că Platon o prezintă în cadrul unor multiple idei, cum ar fi „ciclul de renaşteri", „nemurirea sufletului" şi alte mythuri. De aici s-au născut mai multe tendinţe de investigaţie a *andmnesei.* Avem astfel: o interpretare tradiţională literară a „mythului amintirii" şi, mai recent, o încercare de „a demythologiza" această teorie, adică de a considera *mythos-ul* ca un „aspect tematizat" al cunoaşterii noastre, ca inferenţa, formularea definiţiilor sau structurarea experienţei sensibile prin structuri psihice înnăscute. [18] Divergentă faţă de aceste modalităţi de interpretare este concepţia lui Schleier-rnacher, care a acceptat o strînsă legătură între *ergon* (acţiune), *mythos* şi *logos* în dialogurile lui Platon. După părerea lui şi a celor ce 1-au urmat, aceste scrieri nu sînt decît „psyhodrame" cu intenţia de a provoca pe cititori să întreprindă o cercetare filosofică.

La rîndul său, Mary F. Rousseau, pentru a găsi o interpretare a termenului *anamnesis* în spiritul marelui filosof, a încercat o „remythologizare a lui Platon, numind chiar ideea de *anamnesis* „mythul reamintirii" — *Myth of Recollection.* Mythurile nu pot fi analizate, după acest autor, prin soluţii sistematizate şi finale, ca şi cum ar fi un *„puzzle* logic", ele pot să fie luate numai ca luminînd o problemă, dar nu ca o explicaţie finală. Pasajele din dialogurile platonice care se referă la „reamintire", fiind considerate toate mythice, nu pot da, după această concepţie, o explicaţie completă a ceea ce este *anamnesis,* dar pot să dea o perspectivă pentru cercetare. De alttel, după acest autor, chiar din textele platonice ar rezulta că nu toată cunoaşterea este o „reamintire". Această concluzie este însă în opoziţie cu textele, deja citate, din *Phaidon* şi din *Menon,* care afirmă clar că întreaga cunoaştere — fie *dianoetică,* fie *noetică* — este o *anamnesis.*

Alţi autori au încercat să scoată o concluzie din faptul că arguci[en]~ tarea lui Socrate, în legătură cu mythurile care sînt corelative cu doctrina

[17] Mary F. Rousseau (Marquette University), *Recollection as Realisation — Retr,y-logizing Plato (The Review of Metaphysics, 2,* 1981, p. 337—348).

[18] Despre acest curent tratează **John E.** Thomas, **în** studiul *Anamnesis in Ne'u-'* —'

reamintirii", este „slabă". Vom cita în acest sens încercarea cercetătorului "talian Valerio Meattini. [19] După părerea acestuia, din modul cum se desfăşoară dialogul cu sclavul din *Menon,* se naşte întrebarea dacă „dialogarea", [7] intrarea în contact cu alţii" şi „faptul de a se lăsa interogat" nu sînt ele s'trîns legate de „reminiscenţă". Răspunsul se găseşte însă dat chiar în pasa-iul din *Menon* [20], unde discuţia dintre Socrate şi partenerul lui se încheie cu concluzia: „Este adevărat că le va şti fără să-1 înveţe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuşi, toată ştiinţa".

Vom remarca încă o dată că aceste nepotriviri observate de unii cercetători — dincolo de nesiguranţa textelor transmise — sînt datorate faptului că nu s-a făcut o distincţie precisă între cele două moduri de „reamintire" pe care le-am pomenit mai sus, deşi faptul că există o deosebire între modalităţile „reminiscenţei" s-a impus mai multor cercetători. De exemplu, Percival Friitiger, analizînd problema *andmnesei* mai pe larg, deduce, între altele, că doctrina reminiscenţei este mythică în *Menon* şi, dimpotrivă, se dezvoltă pe un alt plan, acela al dialecticii, în *Phaidon.* [21]

Cu această pregătire vom trece acum la interpretarea termenului *anamnesis.*

Aşa cum reiese din toate textele platonice, *anamnesis* este un act al intelectului. Acesta trebuie înţeles, în primul rind, şi în al doilea rind *mythos-u*-rile de care îl leagă Platon, care, desigur, îşi aveau şi ele sensul lor. Dar actul acesta putea exista si fără explicaţiile auxiliare date de *mythos.* Traducerea ce s-a dat în limbile moderne termenului *anamnesis* ne poate induce însă în eroare asupra conţinutului lui exact din vechime: francezii 1-au redat prin *souvenir, re-souvenir, reminiscence;* germanii prin *Erinnentng, Wieder-erinnerung;* englezii prin *reminiscence, recollection;* italienii prin *reminiscenţa* etc. Toate aceste echivalente ale termenului *anamnesis* vor să însemne „amintire", „reminiscenţă", „reamintire". Pentru redarea lor, filosoful grec avea la dispoziţie diverşi termeni, ca (ivf|nri *(mneme),* ujr6uvT| 0ic; *(hypomnesis)* sau Uveia *(mneia).* Dar deşi autorul dialogurilor întrebuinţează uneori vocabula HvfJun *(mneme),* care era şi celălalt nume al zeiţei memoriei, Mnemosyne, [e]l se foloseşte cu predilecţie de termenul *anamnesis,* forjat chiar de el. [a2]

Se pune în mod firesc întrebarea: pentru ce a avut nevoie Platon de [a]cest termen şi ce a vrut să denoteze prin el în mod special? Pentru aceasta [s]ă lăsăm *mythos-ul,* fiindcă, după cum ştim, el este „tăcere" şi să vedem [Ce] vrea să însemne însuşi termenul întrebuinţat. Este evident ca Platon ^ [v]rut să lege semnificaţia acestui termen de „memorie", dar este de la sine [ln]ţeles că nu putea fi vorba de acelaşi lucru, ca şi cum am fi uitat ce am ^tit într-o zi într-o carte. Legătura lui *anamnesis* cu *mneme* este o simplă [iu]gestie, pentru a indica o revenire la o situaţie deja avută. Acest lucru 1-a

j [19] Valerio Meattini, *Temi filosofici nelJa ăottrina platonica della cenoscenza (Filosojia,.*
• Torino, -1979, p. 113-128).
[20] Platon, *Menon,* 85 d.
^ Percival Frutiger, *Leş Mythes de Platon,* p. 76 (Alean, Paris, 1930).
j " în Homer *(Odysseea,* III, 211) se găseşte verbul <xvaninvf| cnC6CT9ai *(anămimnes-*
[a] **, '"[a]i),* care înseamnă „a-si reaminti", şi care se găseşte şi la alţi autori posteriori. **Termenii t** [la]*>nnesis* apare şi la Aristotel, care-1 preia însă cu sensul simplu de *amintire.*

observat şi Hegel[23], căci iată ce scria el: „într-un anumit sens, termenul de «reamintire» este nepotrivit, şi anume în sensul că el ar indica repro. ducerea unei reprezentări pe care deja am avut-o altădată. Dar « rearnin tirea» are şi alt sens, sens pe care ni-1 dezvăluie etymologia ,şi anume: sensul de a se interioriza, de a intra în sine; acesta este sensul adînc al cuvîntului -

La ideea că *anamnesis* nu poate fi în mod simplu „o reamintire" ail ' ajuns şi alţi cercetători. [24]

Astfel, J.-P. Vernant credea că „despre succesiunea evenimentelor care constituie viaţa noastră prezentă se poate avea o *mneme,* dar nu mai este vorba de o cunoaştere veritabilă" [25].

Jacob Klein[26] a susţinut, de asemenea, că modul acesta de cunoaştere ^era gîndit ca independent de timp, el reprezentînd efortul de a cunoaşte ceea ce este permanent adevărat. Bazat pe textul din *Phaidon* [27], în care Platon arată că pentru a cunoaşte lucrurile egale — act care include con-ştiinţa imperfecţiunii egalităţii lor — s-ar cere o cunoaştere a egalităţii însăşi, Klein conchide că vorbirea umană este un proces de *eikasia* (reprezentare), care nu este o reamintire a trecutului, ci o viziune prezentă a modelelor inteligibile prin care apreciem ca imagini detaliile percepţiei sensoriale. La această concluzie s-a raliat şi M. F. Rousseau. [28] „Reamintirea — spune acest autor — este, astfel, o realizare: procesul prin care discernem, în domeniul sensibilului, detaliile multiple şi schimbătoare, mai mult ceea ce este semnificativ decît trivial, mai degrabă o pluralitate unificată decît 'una dezordonată, ceva stabil mai degrabă decît ceva fluctuant." Aşadar, pentru Mary Rousseau, „reamintirea" este o „realizare", este procesul prin care se ajunge la viziunea ideilor. Ideea este de altfel clar exprimată de Platon în *Phaidros.* [29] Zeii au, spune el, această viziune în mod deplin, pe cînd oamenii sînt organizaţi în ranguri după gradul viziunii lor parţiale. Pătruns în această regiune, „sufletul are sub ochi o cunoaştere care nu este aceea legată de devenire şi nici aceea care se diversifică o dată cu diversitatea obiectelor de care se ocupă". Cu alte cuvinte, viziunea *(theoria)* lumii adevărate, a realităţii adevărate, era după Platon în afara devenirii, deci în afara timpului.

Cuvîntul *anamnesis* ar desemna, astfel, nu o „reamintire", în sensul obişnuit al cuvîntului (aceasta este în afară de orice discuţie), ci o „revenire

[23] Hegel, *Vorlesungen ilber die Geschichte aer Philosophic,* trad, rom., I, p. 489.

[24] Mai toţi cei care s-au ocupat de această problemă nu au putut să reducă idee-» de *anamnesis* la memoria simplă. Cunoscutul istoric francez al filosof iei greceşi Leon R° "-_ a arătat, îhtr-un studiu documentat, că ideea de *anamnesis* în doctrina lui Platon „impl ica probleme iioi care sînt probleme esenţial filosofice" (L. Robin, *Sur la doctrine de la reminisce*** în- *Revue des etudes grecqnes,* 32, 1919, p. 451 — 461). J.-P. Vernant scria în acest sens ("r *cit.-,* p. 103): „Dacă este adevărat că *anamnesis* se produce în timp, ea nu are mai puţin • obiect o realitate de ordin atemporal, şi a cărei contemplare a fost dată sufletului in a timpului vieţii umane" *(Menon,* 86 a, b; *Phaidon,* 79 e, 75 b, 76 a).

[25] J.-P. Vernant, *op. cit.,* I, p. 103 *(Rep.,* VII, 516 cd; *Gorgias,* 501 a), în conţinu^ el completează: „în *Philebos* (34 b), însă, *mneme* şi *anamnesis* par să se opună mai cu^ ca virtualul şi actualul, iar în *Legi* (V, 732 b) *anamnesis* are o semnificaţie mai mult psiholog- decît ontologică".

[26] Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno,* p. 112—156 (Chapel

Hill, Univer^1'-
of North Carolina Press, 1965). Cf. M. F. Rousseau, *op. cit.,* p. 341—342.

[27] Platon, *Phaidon,* 71 a—75 a.

[28] Mary F. Rousseau, *op. cit.;* p. 343.

o stare „reală" dintr-o stare potenţială, printr-o realizare a acestei poten-tăti, a unei cunoaşteri fără memorie şi fără amintire [30], o cunoaştere aflată '

act.

J)e altfel, Aristotel a preluat şi el această idee, în modul lui raţionalist i a privi problemele puse de magistrul său, şi declară, după cum am mai cr>us că intelectul uman, prin partea lui superioară (intelectul activ), poate c| atingă „din cînd în cînd" „starea divină", de „gîndire a gîndirii", ceea ce depăşeşte concepţia platonică.

Toţi cercetătorii sînt de acord în a numi concepţia lui Platon despre *anamnesis* un *mythos.* în acest caz, sensul obişnuit al acestui termen de „reamintire" opusă „uitării" apare ca aspectul cel mai exterior al acestei concepţii, care nu are decît rolul de a ne sugera ceva ce trece dincolo de „amintire" sau „uitare". Aceasta era, de altfel, funcţia *mythos-ului* şi a simbolului. Pe plan mythic, cei doi termeni ai opoziţiei dialectice ar fi *Lethe* şi *Mnemosyne,* „uitarea" şi „memoria", care erau concepute ca zeităţi. Mnemosyne, după cum ştim, era mama Muzelor, zeiţa memoriei, iar Lethe a fost menţionată de Hesiod[31], cînd a vorbit de genealogia zeilor, ca fiind fiică a Luptei care la rîndul ei s-a născut din Noapte. Cuplul *Lethe — Mnemosyne* apare deci, de la începutul gîndirii greceşti, în formă mythică, iar planul existenţei lor nu poate fi redus la planul conceptual a ceea ce înţelegem noi astăzi prin uitare şi amintire. O înrudire între aceste concepte, luate în sensul lor comun, şi între sensurile divinităţilor Lethe şi Mnemosyne există desigur, cum există o *syngenesis* între cele două părţi ale *symbolon-ulm* (după cum am arătat în capitolul despre myth). Una din părţi se găseşte în lumea sensibilă *(kosmos aisthetâs)* si cealaltă în lumea noetică *(kosmos noetos). Anamnesis* era, astfel, o deschidere a intelectului, datorită sugestiei pe care o creează partea sensibilă a *symbolon-ului,* către partea noetică a lui.

Legătura dintre ideea simplă de „reamintire" şi ilustrarea ei mythică ca *anamnesis* a fost subliniată de mai mulţi cercetători. Iată, de exemplu, ce scria în acest sens Henri Joly[32]: „Memoria, ca prezenţă interioară-a unei cunoaşteri superioare, şi rememorarea ca re-efectuare şi re-aducere în prezent *(representifir.ation)* a acestei cunoaşteri în exterioritatea sensibilă, sînt *ilustrarea* mythică a unei teorii filosofice care trebuie descifrată pe mai multe laturi [.. .]. Reminiscenţa este versiunea mythologică pe care Platon o dă cunoaşterii acestor adevăruri de bază, al căror adevăr are mai multe feţe, [lr]iferioară şi superioară, sensibilă şi inteligibilă, figurativă şi figurată."

O concluzie se impune de la sine, *anamnesis,* care se lega de Mnemo-[s]yne, sub diverse aspecte ale funcţiei „amintirii", era opusă lui Lethe, la nivelul cel mai ridicat, al existenţei ideilor, ca şi la nivelul cel mai de jos, ^n lumea sensibilă. Dar lui *Lethe* i se opunea *a-letheia,* „uitării" i se opunea »adevărul". Cum să explicăm că, cel puţin la Platon, tot lui *lethe* i se opune Ş[1] *anamnesis?*

"° J-F. ^ ernant credea că *anamnesis* ar putea apărea chiar ca o „iniţiere" *(cp. cit.,* •• S7).

[3]* Hesiod, *Theogonia, -r.* 212 — 235. ' ' . ' . .

[32] Henri Joly, *Le Renversement platonicitn,* p. 255. •

Să examinăm mai de aproape termenul *anamnesis* de care se leagj toate observaţiile de mai sus. După cum am remarcat, Platon avea la dispoziţie alţi termeni şi pentru amintire şi pentru uitare. Dovada că el a vrut să denoteze prin acest termen altceva decît „reamintirea" unui lucru „uitat" este tocmai faptul că a căutat un termen nou. Iată modul de compunere a acestui cuvînt. Plecînd de la jlvfinr) *(mneme)* sau nvficiq *(mnesis),* care înseamnă, după cum se ştie, memorie, amintire, se formează, prin adăugirea particulei privative ct *(a)* cuvînt ui a-nvrto'ia *(amnesia)* sau cVnvf|ai<; *(anine-sis),* care înseamnă „fără-memorie", „fără-amintire", ceea ce ne duce l$_a$ „uitare", la A,fi9r| *(lethe).* Termenul a fost preluat ca atare şi de psihologia si psihiatria modernă. Dar Platon nu s-a mărginit la această compunere, ci a mai adăugat încă o dată particula privativă ct *(a),* care în faţa unei vocale devenea, pentru eufonie, uv *(an)* si a obţinut astfel:

dv-ct

om-â-mnesis

care înseamnă exact „fără-fără-amintire". Ce vrea să spună această enigmatică expresie? „Fără-amintire" înseamnă „uitare" — *Kr|Qr| (lethe) ;* deci „fără-fără-amintire" înseamnă « fără-uitare », stare în care uitarea nu există. Este evident însă că unde nu este uitare nu este nici amintire. Starea obţinută prin *an-â-muesis* era văzută de Platon în afară de timp, fiind, pentru el, într-adevăr, starea *theoretîcă* realizată de intelectul uman prin „revenirea" la starea originară.

Să observăm că acelaşi rezultat 1-am obţinut şi prin analiza termenului *a-lctheia* — adevărul „fără-uitare". Aşadar, <i^,f|9e;a şi âvdnvr|<nc sînt la Platon identice.

A ajunge la starea „celestă", indicată de Platon prin *anamnesis,* era cleci a ajunge la *aletheia.* Dar adevărul era de aceeaşi natură cu existenţa — fiind „real". Existenţa era adevărul. Astfel, *anamnesis* si ipostazele lui TO 6v, „căutate de filosof ia din totdeauna" (cum spunea şi Aristotel), erau la Platon următoarele:

dXfiGsia — adevărul = TO ov — existenţa = vosîv — a gîndi (a realiza *anamnesis).*

Anamnesis indica, aşadar, după cum a reieşit din cele spuse, o „stare , care însemna „a fi în adevăr" şi prin aceasta „a fi".

*

Pentru a completa analiza noastră, vom considera o legendă bine cunoscută. din mythologia greacă, aceea a lui Orfeu. Vom face acest examen in mod succint, deşi legenda celebrului aed trac ar putea să ne ofere mulţ<-alte date în sprijinul analizei noastre. După cum se ştie, Eurydice, soţia lui Orfeu, este muşcată de un şarpe si moare. Jalea lui Orfeu este atit _ mare, jale exprimată prin cîntul lui divin, încît toată natura se cutremura — fiarele, pădurea şi chiar stîncile. La cîntecele lui infernul si tartarul ^ emoţionează şi puterile infernale se înduplecă şi-i permit lui Orfeu să m ! ^ în infern si să o ia pe tînăra lui soţie ; cu o condiţie însă, aceea de a *nv^ •_*_

1

uita înapoi. Orfeu se îndreaptă spre lumină urmat de Eurydice, dar, de „delirul dragostei", *uită* condiţia acceptată si se întoarce să vadă iubita îl urmează. Pactul cu Pluton este rupt, Eurydice dispare ca înti-$^{u>}$ fum.

Sa privim în lumina ideilor lumii greceşti, dezvoltate pînă aici, atît *IQ* celei arhaice, cit şi ale celei filosofice, această poveste. Orfeu pătrunde în infern, în regiunea lui Hades, aşadar în lumea *cidc-lar,* fiindcă acolo se eâsesc divinităţi. Un pasaj dintr-un text orfic, pe care 1-am citat înainte, [33] „t spune că în locaşurile lui Hades se află un izvor — Lethe —, de care nu trebuie să te apropii, şi un altul care-şi trage apa din Mnemosyne şi din care trebuie să bei, „ape" de care pomenesc şi Platon şi alţi autori antici. Orfeu trebuia să pătrundă deci în lumea în care se afla Eurydice îndepărtîndu-se de Lethe, de uitare, pentru a realiza astfel o stare „fără-uitare", numită de Platon *anamnesis,* care însemna, după cum am arătat, „starea de *aletheia"* __ ^a-fi-în-adevăr". Dar la nivelul acesta se aflau *eide-le* şi nu indivizii, care aparţin lumii sensibile. De aceea, cînd Orfeu se întoarce spre Eurydice, spre individualitatea ei, ea dispare ca într-un fum... A fi într-o astfel de stare de conştiinţă încît să nu existe uitare şi nici îndoială, prin urmare nici determinările individuale din lumea sensibilă, aceasta i se ceruse lui Orfeu. Şi această condiţie — care se găseşte în multe legende[34] — nu era o condiţie arbitrară, ci însăşi condiţia pătrunderii in lumea ideilor, a adevărurilor indivizibilelor. O asemenea supremă realizare presupunea o fuziune între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, în cazul nostru, Orfeu şi Eurydice aveau o existentă universalizată, în infern nu se aflau două individualităţi efemere, care „semnificau" în mod accidental cele două personaje, ci *eide-le* lor umane, ceea ce s-ar putea numi „orfeitatea" şi „eurydicitatea" acestora. Dar Orfeu are o îndoială... Prin aceasta el *uită* condiţia pusă şi se apropie, în starea lui de conştiinţă, de apa uitării, a lui Lethe, şi se îndepărtează de starea de „fără-uitare", de *anamnesis,* de *aletheia,* de starea de „a-fi-în-adevăr", şi vrea să revadă pe Eurydice. în aceasta şi constă îndoiala, căci ea se reduce la întrebarea: este adevărat sau nu este adevărat? Dar cuvîntul îndoială vine de la *doi,* în toate limbile, şi, desigur, şi în limba greacă: îndoiala era *endoiasmos* — svSoiaap,6<;, şi a se îndoi este *endoicizein* — svSoid^svv, cuvinte care derivă din *en* — în şi *dyo* — doi. [35] Pierzînd starea de „fără-uitare", stare în care eidele sint de ordin calitativ şi prin urmare nu se opun unele altora ca unităţi cantitative, Orfeu reintră în zona individualului sensibil, unde Emydice nu mai există, întreaga tragedie a aedului trac se datoreşte neputinţei lui de a-şi păstra starea de *anamnesis,* de *aletheia.* Aceasta este, de altfel, explicaţia 'pe care o dădea tot Platon întîmplării[36]: „Pe Orfeu al 'ui Oiagros, zeii î-au întors din Hades, fără ca el să fi ajuns la ţintă, arătîndu-i doar umbra soţiei sale după care venise; pe ea însă nu i-au dat-o, se dovedise o fire *şovăitoare".*

j Să încheiem acum ţinînd seama de întreaga noastră analiză. Deoarece * laton *alethei-a* era identică cu *anamnesis,* cu starea de fără-uitare, stare

A se vedea capitolul precedent.

l^j [34] Mircea Eliade, *Aspects du mythe, p.* 162 (Gallimard, Paris, 1960) şi *Le Chamanismc* <ăiot, Paris, 1968), unde citează asemenea mituri la diverse popoare.

^ [35] în româneşte este evident că „a te îndoi" vine de la doi; la fel, verbul german 'Bs^ = "a se *ndoi" se trage de la *zwei* = doi; în limbile neolatine, toate verbele care arnnă „a se îndoi" derivă din latinescul *dubitare,* care se trage de la *duo* = doi etc. 3e r ** ^aton- *Symposion,* 179 d, trad, de C. Papacostea în voi. Platon, *Dialoguri,* revizuită. *•" Noica (Editura pentru Literatură Universală, 1968).

care era resimţită ca realizarea eternităţii, atunci „alergarea divină", de car el a vorbit, capătă un înţeles compatibil cu celelalte idei filosofice greceşt; „Alergarea divină", cum a interpretat Platon *aletheia,* era astfel, pentru eî ieşirea din explicitarea intelectului dintr-o stare de existenţă în alta, pjjj? „atingea" starea de „implicitare" a energiilor intelectului în intimitatea lor. Această idee cuprinsă în *aletheia* ar fi putut să fie dedusă pe aceeaşi cale si din echivalentul ei *anamnesis.* Dar Platon nu a vorbit despre sensul eî „etymologic". Particula *ana* cu care începe acest termen înseamnă, ca adverb „în sus" [37], „mai sus de", iar *mnesis* vine de la *mneme* — „memorie", în acest caz, *and-mnesis* căpăta pentru el semnificaţia „mai sus de memorie". Această interpretare ar fi compatibilă si cu primul sens pe care 1-am găsit pentru *aletheia,* acela de „nonuitare", care este „mai sus de memorie". Memoria după cum am mai spus, nu aparţinea intelectului activ, ci numai celui pasiv Deci în regiunea de care ne ocupăm, a intelectului cu energiile concentrate în el însuşi, ii-ar exista „amintire", ci sursa tuturor lucrurilor, aflate într-un prezent „etern", fiindcă intelectul era *ţonoq* si§cov — locul ideilor.

[37] Şi alţi autori au avut ideea de a vedea în prefixul *ana,* cu care începe anamnesis, o „urcare către", „o urcare către ţara originară şi divină". Vezi pentru aceasta, J. Brun, *Socrate,* Paris, 1969, p. 89.

i

XV. Eleutheria

Am văzut că la Platou adevărul era o realizare a unei stări a existenţei, stare „fără de uitare". Să ne apropiem mai mult de acest concept platonicia pentru a vedea dacă mai putem face încă un pas în înţelegerea adevărul! la vechii greci. Vom porni şi de data aceasta tot de la Heidegger, şi anurr de la analiza lui, *sui generis,* pe care a făcut-o celebrei alegorii a cavern din *Republica* lui Plat on. [a]

Pentru interpretarea acestei „alegorii" *(Hohlengleickniss)* el îşi ia c ghid următoarea propoziţie: *Die* «*Lehre*» *eines Denkers ist das in seine Sagen Ungesagte* — „învăţătura unui gînditor este ceea. ce nu este spus : spusele lui". Dar, pentru a ajunge să înţelegi ce nu s-a spus, trebuie sa refle tezi la ce s-a spus. De aceea, el începe prin a considera partea din dialog lui Platon de care este vorba, redînd-o într-o traducere germană parale" cu text;]] grec, traducere care, în mod evident însă, reflectă propriile sa idei. [2] Alegoria constă, după cum se ştie, din a. imagina nişte prizonieri ţinu într-o peşteră, a cărei intrare este deschisă luminii. Aceşti oameni sînt lega în lanţuri din copilărie, astfel că nu se pot mişca din loc şi nici nu pot : privească decît înaintea lor. înapoia lor străluceşte lumina unui foc aprii ffl depărtare, pe o înălţime, iar între foc şi prizonieri se află un drum înal ^a ne închipuim de-a lungul acestui drum un mic zid şi de-a lungul ziduri [ni]Şte oameni, purtînd diverse instrumente care-1 depăşesc, precum şi. st; ţuiete de oameni, de animale, din lemn, din piatră, avînd toate fbrm'ele> ca i Jocurile de marionete, într-o asemenea situaţie oamenii înlănţuiţi şi-ar. c« esigur obiecte reale din umbrele pe care le văd pe peretele peşterii şi ecoi [n e] care s-ar repercuta în peşteră ar fi luate drept vocile acestora. Dar < P5[e]Ş[u]Punem [c]ă ei ar fi eliberaţi din lanţuri şi că ar trebui să facă unele mi ^> să meargă, să întoarcă ochii spre lumină etc. Toate acestea ii vor fac "[a ere]- iar lumina îi va orbi şi-i va împiedica să privească obiectele a căn o văzuseră pînă atunci. Obiectele pe care le vedeau mai înainte le v< tr > mai reale decît acelea ce li se arată acum. Acestor prizonieri le v ^ [e]bui o educaţie îndelungată pînă să se obişnuiască a privi lumina adevărai [a] deosebi ceea ce este umbră de ceea ce este obiect real.

(V J Platon, *Republica, VII,* 514 a—517 a.
M. Heidegger, *Platans Lehre von der Wahrheit,* în voi. *Wegmarkcn,* p. 109— l-
Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

Aceşti prizonieri ar fi, spune Platon, propria noastră imagine. Glaukoa interlocutorul lui Socrate, remarcă: „Straniu tablou". Şi Socrate îi răspunde-„Ei seamănă cu noi".

Alegoria lui Platon ne cere să asimilăm lumea vizibilă cu şederea în peşteră, si lumina focului care o luminează cu lumina soarelui. Ridicarea spre lumea inteligibilă, spre lumea ideilor, singura cu adevărat reală, este asemănată cu această reeducare a prizonierilor de a se desprinde de lumea umbrelor pentru a pătrunde în lumea care produce aceste umbre.

Care este interpretarea lui Heidegger? Deşi este foarte interesantă în întregimea ei, noi nu ne vom opri decît la ideea de *aletheia.* După el, întreaga parabolă a peşterii ar trata despre esenţa adevărului — *vom Wesen der Wahr-he.it.* [3] Alegoria ar povesti o istorie a „trecerilor" de la o „oprire" (şedere — *Aufenthalt)* la alta şi distinge în această „trecere" patru trepte *(Stufen)* care, în diferenţierea lor, ar constitui fiecare un mod dominant al „adevăratului" — &Xn9&; pe care-1 traduce tot timpul prin *das Unverborgene* ~ „ne-ascunsul".

Pe prima treaptă s-ar afla oamenii înlănţuiţi în peşteră „care nu iau drept neascuns decît umbrele celor ce sint fabricate [de om.]" [4]

A doua treaptă, în interpretarea filosofului german, ar constitui-o îndepărtarea lanţurilor. Prizonierii au devenit, într-un fel, liberi, dar rămîn totuşi închişi în peşteră. Ei au însă posibilitatea de a vedea lucrurile înseşi, care mai înainte nu puteau apărea decît ca umbre pentru privire şi care acum „sînt mult mai aproape de existent" — *um ei n Mehreres dem S ei end es näher.* O dată privirea liberată din prizonieratul umbrelor, ea şi-a dobîncîit posibilitatea să ia contact cu lucrurile din mediul înconjurător, despre care Platon spune că sînt ctXr(9ecrr8pa („mai adevărate", „mai veritabile"), cuvînt pe care Heidegger îl redă prin *unverborgener* — „mai neascuns". [5] Şi totuşi, prizonierii vor mai considera, după cum spune textul *Republicii,* că tot „umbrele" sînt „mai neascunse" decît ce li se arată acum. Şi aceasta din cauză că nu sînt încă obişnuiţi cu lumina. Pentru ei „adevărul se află încă în umbre".

Astfel Heidegger ajunge la o a treia treaptă, cînd cei „eliberaţi" ies clin peşteră *ins Freie* — „în aer liber". Lumina face să dispară umbrele, ji existîndul *(das Seiende)* se arată abia acum ca „neascuns" şi accesibil — T&V

în sfîrşit, pe ultima treaptă, sînt sesizate „cele mai îadevărae" — [fa] â^nSeaiaTa, termen redat de Heidegger prin *das Unverborgenste* — „ceea ce este cel mai neascuns" sau „ceea ce este cel mai dezvăluit".

Prin urmare, analiza acestui pasaj din *Republica,* analiză extrem °[e] elaborată şi urmărită pe text, îl conduce pe filosoful german să identilic[fi](; prin această alegorie platonică, „dezocultarea" adevărului cu o „eliberare

[3] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 125.

[4] Platon, *Republica,* VII, 515 c. Aşa redă Heidegger textul platonician — Td TI *I(K,* t<âv crKeuaaTcov asaa;, în *Platans Lehre von der Wahrheit,* p. 125. El traduce CTKE prin *Gerätschaften,* cuvînt format plecînd de la *Gerât* = unealtă, scula, echipament.

[5] Platon, *op. cit.,* 515 d; Heidegger, *op. cit.,* p. 126.

[6] Platon, *op. cit.,* 516 a; *op. cit.,* p. 127. Expresia este tradusă de Heidegger pi[11]' *dem, was jetzt als das Unverborgene angesprochen wird* — „despre care se spune [at^al] [este] neascunsul (dezvăluitul)". El continuă, deci a traduce d^riOâ; ca „ueascunsul",

treptată. După el, însă, sensul simbolic al acestei parabole nu este acela de face evident înţelesul termenului *aletheia,* ci ai termenului uai5ela *(paideia)* — „educaţie". Ieşirea din domeniul umbrelor sau al aparenţelor este un drum ascensional, care are diverse etape, fiecare cerînd o pregătire specială. Numai printr-o asemenea pregătire, rezumă Poggeler ideea, omul poate să se adapteze la o stare specială, care îi permite să „vadă" existîndul *(Has S ei end e),* după locul pe care-1 ocupă, ca umbră a unei copii (existenţa sensibilă), ca o copie (lumea sensibilă), ca reflectare a existîndului şi, în sfîrşit, ca existîndul însuşi. [7] întreagă această educaţie — rcaiSsia — este un drum spre eliberare — *Befreiung.* Aşa cum subliniază foarte bine acelaşi autor, educaţia caută deci să elibereze omul pentru a-1 îndrepta către dezvăluit care este adevărul. Esenţa educaţiei, înţeleasă ca eliberare, ca drum care merge de la lanţuri şi de la cavernă către existenţa liberă, îşi are fundamentul ei în esenţa adevărului. Astfel, alegoria peşterii tratează fără îndoială despre educaţie, dar în realitate despre adevăr." în acelaşi mod interpretează „mythul cavernei" în tălmăcirea lui Heidegger si Enrico Garulli[8]: „Heidegger subliniază în primul rînd semnificaţia termenului *paideia,* înţeles în sensul de conformitate cu un model *(Bildung),* şi ca urmare în sensul unei doctrine a adevărului".

Iată dar cum ajunge filosoful german la ideea de „eliberare" în legătură cu *aletheia* şi *paideia.* Despre această relaţie el a vorbit mai pe larg într-un alt studiu al său, *Despre esenţa adevărului* [9]. Reluînd problema adevărului, el constată că adevărul are un suport ontologic: *Das Wahre ist das Wirkliche* — „Adevărul este realul", concluzie la care am ajuns şi noi. în ac t st caz, care este esenţa lui? Am văzut că pentru el adevărul este o „dezvăluire", o „descoperire' şi că pentru a ajunge la ea trebuie o educaţie, o *paideia.* Dar toate acestea nu indică decît condiţiile în care se atinge adevărul, nu ce este el în fondul lui. Pentru aceasta este necesar să i se determine esenţa. Heidegger scrie textual: Das *Wesen der Wahrheit ist die Freiheit* — „Esenţa adevărului este libertatea". [10] După cum s-a văzut din alegoria cavernei, pentru a ajunge la adevăr, la „dezocultare", prizonierii au trebuit să se „elibereze" de lanţurile lor. Dar aceasta nu înseamnă oare a înlocui o problemă prin alta ? într-a-devăr, dacă adevărul este în esenţa lui „libertate" *(Freiheit),* atunci care este esenţa libertăţii? Trebuie să ne oprim, altfel cădem dintr-o întrebare în alta, ? i aşa la nesfîrşit. Cercetarea raportului dintre libertate şi adevăr conduce 3n mod necesar la concluzia că libertatea ca fundament al adevărului nu trebuie să mai necesite şi ea, la rindul ei, un alt fundament. De altfel, Heier în studiul său *Despre- esenţa fundamentului* [u], arată chiar el că funda- trebuie să fie fără fundament. Prin urmare libertatea este esenţa

ă a*adevărului, şi nu are ea însăşi o esenţă. Ea este originea fundamen-

[7] Otto Poggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger;;,* în cap. care poartă chiar numele i lui Heidegger, *Platans Lelire von der Wahrheit* (Gunther Neske, Pfullingen, 1961).

[8] Enrico Garulli, *Heidegger,* p. -41 (Citadella Editrice, Assisi, 1974).

[9] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wafrrh-eit,* în voi. *H'egmarken,* p. 73 — 97 (V. Klos-te"JRann, Frankfurt am Main, 1967).

[10] M. Heidegger, *op. cit.,* p. SI.

[11] M. Heidegger. *Vom Wesen des Gnmdes,* în volumul *Wsgmarken* (citat mai înainte).

tului, este *der Grund des Grundes,* „temeiul temeiului" sau „fundamentuj fundamentului". „Esenţa adevărului se descoperă" *(enthullt sich)* ca libertate." [12]

Nu vom urmări mai departe dezvoltările lui Heidegger, care nu niai privesc direct conceptele greceşti care ne interesează aici, fiindcă aceste dezvoltări derivă din modul de gîndire personal al lui Heidegger şi nu direct din concepţia filosofică grecească pe care o considerăm.

Ideea lui Heidegger are totuşi nevoie, credem, de unele precizări. Dacă o dată cu filosoful german considerăm că „esenţa adevărului este libertatea", trebuie să mărturisim că această definiţie nu explică treptele pe care le parcurg prizonierii pentru a ajunge la lumină., Privind adevărul ca pe o idee abstractă, atunci şi esenţa acestui termen — „libertatea" — nu poate, fi decit tot o abstracţiune, în cazul acesta treptele diferite nu mai sînt suficient explicate prin această abstracţiune unică. Mai adecvat ni s-ar părea aici termenul de „eliberare" a prizonierilor din alegoria cavernei.

De fapt noi credem că Heidegger nu a considerat aici în mod distinct diferenţa dintre adevărurile simplei *adaequatio* si acela al identificării ontologice dintre *nous* si TO 6v. Desigur, în mod metaforic se poate vorbi de o „eliberare" a adevărului prin „des-coperirea" sa. Cunoaşterea unei teoreme matematice poate fi considerată ca o „dezvăluire", „o eliberare" a ei de sub vălul care o ascundea. Dar acest mod de a vorbi este figurat şi nu putem spune serios că adevărul teoremei este „eliberat", în schimb, prizonierii din peşteră sînt eliberaţi în mod real şi cunosc adevărul cînd scapă de lanţuri. Schimbarea stării lor este indiscutabil o „eliberare" şi deci, în cazul lor, nu este vorba de o figură de stil.

Să încercăm să aprofundam această idee. Deoarece adevărul bazat pe cele „simple", pe identificarea între intelect şi existenţă, nu poate apărea decît în cazul celor dotaţi cu *nous,* urmează că numai fiinţa umană este capabilă să atingă astfel de adevăruri. Prin urmare, nici un lucru din lume nu poate ajunge la adevăr, adică la „eliberare", în afară de om; erau termenii umanismului antic.

După cum am văzut, una din definiţiile date filosofici este *theoria tfs aletheias.* Pe de altă parte, ginditorii greci au afirmat, după cum ne amintim, că obiectul filosofici este, în ultimă analiză, eliberarea sufletului de legăturile lui cu lumea sensibilă. Plat on o spune categoric: „Sarcina filosofici este să-i elibereze sufletul [filosofului]" [13]. Aşadar, avem două feţe ale unui scop unic: Contopirea intelectului cu adevărul (realul), care este o „eliberare". Ca şi prizonierii din peşteră, *psyche* ar fi prizonierul lumii sensibile şi cînd cercetează lumea noetică, o ideie (esenţă), adică ceea ce este „veşnic, nepieritor, neschimbător, şi întrucît este de aceeaşi fiinţă cu această esenţă, rămine statornic lingă ea, cît poate sta aşa de la sine şi prin sine" [14]. „Eliberarea este astfel o penetrare a intelectului în lumea inteligibilă. Dar această »refu' zare" se actualizează treptat, ceea ce Platon a redat sugestiv interpretm termenul *aletheia* — adevărul, ca *ale-îheia,* „alergarea divină". Este o „aler

[12] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* p. 69 şi *Vom Wesen der Wahrheit,* P-

[13] Platon, *Phaidon,* 84 a,

[14] Platon, *Phaidon,* 79 d.

crare", după el, pe care intelectul ar efectua-o actualizîndu-şi posibilităţile treptat pe scara stărilor multiple ale existenţei. Analiza făcută de Platon cuvîrttului *aU-theia* avea ca scop să arate tocmai această descătuşare treptată a intelectului, printr-o „alergare continuă". Astfel, credem că sîntem mai aproape de adevărul grecilor neoprindu-ne la ideea că „esenţa adevărului este libertatea", ci interpretînd *aletheia* ca o activitate, ca o realizare a unei stări existenţiale, ca realizare a unei eliberări. Adevărul *theoretic* nu era dat o dată pentru totdeauna; atunci nici *„eidos-ul"* lui — ca libertate — nu putea fi dat. *Aletheia* era „o alergare divină" prin care se realiza *eleutheria.* în acest sens am putea spune, parafrazmd dictonul latin *unumquodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate* — „cîtă existenţă ai atîta adevăr ai" — în forma următoare: *unumquodque quantum habet de veritate tantum habet de libertate* — „cît adevăr ai atins atîta libertate ai".

Nu se promite prin cunoaşterea adevărului o altă cunoaştere, a esenţei lui, ci o acţiune exprimată printr-un verb, verbul â^suOspoa) *(eleutheroo)* — „a elibera".

Acest al doilea adevăr al grecilor nu este deci un concept, care are o esenţă ce serveşte la conceperea lui printr-o definiţie. El este un act, prin care se realizează o „stare", stare care face fiinţa umană să iasă din propriile ei limitări nemijlocite.

Au ajuns grecii antici la *eleutheria ?* Este greu să dăm noi cei de astăzi un răspuns unei probleme pe care nu o mai putem concepe nici măcar din punct de vedere theoretic în accepţiunea ei de atunci. Dar putem face o mică incursiune tot printre afirmaţiile şi relatările celor ce au trăit în această lume de idei.

Am văzut că adevărul ca *adaequatio* nu depăşea lumea sensibilă, şi nici adevărurile matematice, care se aflau într-o zonă intermediară dintre sensibil şi noetic, nu pot ajunge la *identitate.* Şi totuşi chiar în adevărurile obişnuite, ale celor *syntheta,* se poate „simţi" ce este eliberarea reală a minţii, pentru că ele reflectă cealaltă parte a *„symbolon-ulm".* Acest sentiment de eliberare 1-au trăit mulţi din descoperitorii acestor adevăruri, fie ei din domeniul ştiinţelor, al filosofiei sau al artelor. Cantor, de exemplu, creatorul teoriei mulţimilor, a spus că „esenţa matematicii este libertatea", iar Spinoza sesizase că ideea de înţelepciune, deşi nu în sensul tradiţional grecesc, se apropie de ideea de „eliberare" de servitutile omeneşti, într-adevăr, iată ce scrie el [15]: *"omo liber qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet* — „Omul *liber,* care trăieşte printre ignoranţi, se sileşte pe cît poate, sa evite binefacerile acestora". Interesantă este însă explicaţia pe care o uă el în *Scholia* la această teoremă: „Spun pe cît e posibil, fiindcă, deşi °a.m.enii sînt ignoranţi, există totuşi oameni care pot să aducă în relaţii un a]utor omenesc căruia nimic altceva nu îi este preferabil".

Dar nu prin această „presimţire" a „eliberării", provocată uneori de cunoaşterea adevărurilor particulare, conţinute în teorii ştiinţifice, vom raspunde problemei puse, ci prin cunoaşterea felului cum au explicat grecii Pătrunderea lor în zona în care spiritul omenesc îşi realizează starea de "libertate".

Am văzut că „şcolile filosofice", chiar atunci cînd filosofia luase o formă discursivă, formă accentuată o dată cu apariţia marilor sisteme, al lui Platou, Democrit şi culminînd cu al lui Aristotel, nu au părăsit linia comună tradiţională prin care se urmărea înlăturarea confuziei dintre existenţa universalizată a conştiinţei şi existenţa limitată individualizată. Sarcina „şcolilor" era tocmai ca prin prezenţa marilor maeştri care conduceau aceste grupări, printr-o disciplină, uneori foarte severă, participanţii să reuşească a-şi depăşi propria individualitate.

Astfel, un *philosophos* din Grecia antică făcea parte dintr-o „şcoală", care era mai mult un fel de „confrerie", şi, cînd ajungea să fie el însuşi în situaţia de a învăţa pe alţii, învăţătura lui era, prin natura însăşi a realizării personale, o activitate neremunerată — *akerdes.* însăşi gratuitatea acestui act indică lărgirea limitelor individualităţii acestor filosofi, chiar dacă atitudinea lor nu ar fi privită astăzi decît sub aspect etic. Acest mod de a face filosofic s-a menţinut de-a lungul secolelor, şi-1 mai regăsim, în faza lui ultimă, la Alexandria, în Egipt, în „şcoala" lui Plotin. După cum remarcă Emile Brehier [16], cunoscutul istoric francez al filosofiei, Ammonius şi alţi filosofi (de ex., Musonius sau Epictet) nu scriau, ci se mulţumeau să formeze şi să exercite o influenţă spirituală. Mariano San Nicolo [17] a studiat asemenea „şcoli" în timpul Ptolemeilor, şi a dat ca exemplu două din ele, care existau la Alexandria în secolul al II-lea e.n. Istoricul Dio Cassius [18] ne informează şi el că la Alexandria, în timpul împăratului Caracalla (211—217), existau nişte grupări peripateticiene, numite ovccrma *(syssltia)* — „reuniune de oaspeţi". [20]

Dacă mai luăm în considerare şi termenul întrebuinţat de Platon pentru a-şi intitula unul din dialogurile lui, anume *Symposion* [21], termen care însemna „a bea împreună", trebuie să conchidem că *symposion-ul* şi *syssitia* erau mai puţin întîlniri de petrecere, cit mai cu seamă întîlniri ritual'ce, asemă-.nătoare cu ceea ce aveau să reprezinte, în timpurile de început, *agapele,* în creştinism (şi care se poate presupune că erau constituite şi ele după modele preexistente). [22]

Desigur, nu putem şti cu exactitate care erau „metodele" fiecărei şcoli filosofice greceşti, după cum nu ştim nici ceea ce se petrecea, în acelaşi sens, în ceremoniile Marilor Mistere, dar acest lucru nici nu prezintă, în cadrul lucrării noastre, interes. Noi constatăm numai că ele au existat şi că însemnau o *meUte thanătou,* o încercare de pătrundere a conştiinţei umane în domeniul universalului.

*

Cam apărea o astfel de „stare" desemnată de greci ca fiind „divină"? Unele texte platonice ne dau oarecare indicaţii, mult prea fragmentare însă pentru ca ele să ne permită să ne formăm o idee clară şi distinctă despre

[16] Emile Brehier, în trad, în limba franceză a operei lui Plotin, *Enneade,* vol. I, *Intro duction,* p. III *(Leş Belles Lettres,* 1924).

[17] Mariano San Nicolo, *Aegyptisches Vereinvsesen zur Zeii der Ptolemäer und Rdmer,* p. 196 (Munchen, 1913). Cf. E. Brehier, *op. cit.*

[18] Dio Cassius (sec. al II-lea e.n.) a scris o *Istorie romană* în 80 de cărţi, din care au rămas numai 19 cărţi şi unele fragmente din celelalte. Informaţia citată se găseşte la 77, 7.

[20] Cuvîntul se trage de la verbul GvootTEG) *(syssiteo)* = „a mînca împreună".

[21] Termenul este utilizat si de Xenophon tot ca titlu al scrierii sale despre Socrate.

această „realizare". Avem totuşi unele informaţii în această privinţă în textele neoplatonice, care, coroborate cu cele vechi, ne pot da o oarecare perspectivă posibilă, în *Vita Plotini,* Porphyrius, discipolul lui Plotin, ne descrie, sumar, această stare, pe care ar fi atins-o nu numai maestrul său Plotin, dar si el însuşi, după cum ne spune, „graţie unui act inefabil şi nu în potentă" (ofg aula cruvr|nf]v). Iată textul[23]: „Astfel, graţie acestei lumini extraordinare (TCO 5ai(iovtcp), care urcă adesea prin inteligenţă pînă la primul zeu şi pînă dincolo de el, urmînd calea prescrisă de Plat on in *Symposion* (210 şi urm.), el [Plotin] a văzut Zeul care nu are nici formă, nici esenţă, pentru că este situat dincolo de inteligenţă şi inteligibil" (6 H.TITG Hop<pfiv nf|te TIVCI îSsctv exff>v, UTtsp 8e voov icai *năv* TO VOUTOV îSpufievoţ).

Avem chiar şi unele descrieri ale acestei „stări", datorite lui Plotin însuşi, care întîlnesc informaţia transmisă de discipolul său. El afirmă că „adesea mă trezesc evadînd din corpul meu, în propria mea intimitate" [. . .]. Dar, după acest „repaos" în „divin", „descinzînd din inteligenţă în gîndirea reflexivă (8ie|o§oţ), mă întreb cum operez acum această descindere, şi cum s-a putut vreodată ca sufletul să ajungă în corp" [24].

Răspunsul lui Plotin are el însuşi forma unei întrebări, care desigrr pentru noi se amplifică cu toată exigenţa spiritului nostru ştiinţific de astăzi.

Experienţa acestui filosof ar fi trecut chiar de gîndire (vonoiţ) fiindcă, spune el, actul prim nu este gîndirea; el nu are nimic de gîndit, pentru că este primul. Mai mult, chiar dacă el ar fi gîndirea (vonoiq), tot nu ar gîndi; „ceea ce gîndeşte" este ceea ce are gîndire, şi, prin urmare, trebuiesc două lucruri într-un subiect gînditor ; dar gîndirea, singură, nu este aceste doua lucruri. [K] Deci şi după Plotin *, gîndirea este inseparabilă de existenţă. Astfel „a gîndi" însemna a fi multiplu şi nu unul. Ceea ce nu este în nici un fel multiplu nu poate să posede gîndirea (gindire care avea trepte multiple la Aristotel).

în acest cadru de idei nu ni se mai poate părea deci o vorbă vană afirmaţia lui Empedocle: „eu sînt zeu" — eyrâ eîni 6 9eog — sau o altă afirmaţie: „eu sînt adevărul" âyd) eî(ii rj

[23] Porphyrius, *Vita Plotini, 23.*
[M] Plotin, *Enneade,* IV, 8, 1.
[25] Plotin, *op. cit.,* |, *6, 6.*
* La Plotin, pe linia care '/ine de la Platou, eliberarea, adică realizarea adevărului [a]r însemna eliberarea gîndirii de tot ce este obiect pentru ca. rămîuerea iu propria ei natura, in autonomia ei.

Un cuvînt de încheiere

Diferenţa dintre modul idealizant de a privi lumea al grecilor şi modul realist modern de a o concepe se concentrează, în fond, în optica prin care este privit emul în Univers: grecii i-au dat un loc modest printre „zei"; modernii i-au dat primul loc în lumea înconjurătoare, aşa cum a stabilit ştiinţa, pla-sîndu-1 printre „mamifere".

Privind omul, nici tragicii greci, nici poeţii, nici filosofii nu au fost. frapaţi de asemănarea lui cu mamiferele superioare, ci au fost fascinaţi numai de inteligenţa lui, care aparţine în mod exclusiv speciei umane. Scrutînd natura intelectuală a omului, pentru a găsi esenţa lui, grecii au ajuns astfel la concluzia că omul este un miracol. Aşa ne-o spune, de exemplu, Sophocle într-un vers celebru din *Anl-igona.* Unii din ei au mers atît de departe, incit, după cum s-a văzut, au pus semnul de identitate între existenţă, gindire şi adevăr, adică între *to on, noeîn* şi *aletheia.* Omul participă la acest ternar fundamental, pe care poate să-1 sporească la diverse nivele.

Gîndirea modernă, bazată pe formidabilele progrese ale ştiinţei, vede condiţia umană în aspectul ei biologic, social-istoric şi cultural. Omul se găseşte la capătul unei evoluţii de miliarde de ani a materiei, care, treptat, a devenit viaţă, cu toate formele ei inferioare si superioare, pînă a luat forma umană. Apariţia intelectului uman a fost privită mai ales de pozitivismul strict al secolului al XIX-lea ca un fenomen secundar, un epifenomen, a cărui funcţie ar fi aceea de a servi fenomenul biologic. Chiar şi cei care făceau o distincţi? între suflet si corp, în concepţia asa-numită a „paralelismului", au v̆ă-zu̇t imaginea sufletului, ca şi funcţiile lui, numai ca o serie de stări de conştiinţa care ar corespunde punct cu punct stărilor creierului.

Au fost însă şi o serie de gînditori moderni care, plecînd de la datele ştiinţei, au încercat să vadă în aparatul intelectual ceva mai mult decît un auxiliar al fenomenului biologic. Filosoful francez Henri Bergson, de exemplu, a ajuns la o altă idee despre natura acestui mult discutat intelect uman.[1] Teza lui pornea de la ideea că factorul cel mai important al intelectului ^ memoria, conştiinţa însăşi însemnînd mai întîi memorie. Dar, se întreba e • putem face din memorie o funcţie a creierului? .

Teoriile din timpul lui se bazau pe ideea că amintirile sînt impri[nia] ^ în creier sub forma unor urme lăsate în fluxul nervos. Broca determinase c L-

[1] **Henri** Sergson, *Alatiere et uiimoivc, Essa-i sur la relation du corps ă l'csprii* Paris, 1896).

reL.1^- unde se găseşte în creier centrul vorbirii; afazia se datoreşte, spunea el unei leziuni a piciorului celei de a treia circumvoluţiuni frontale stingi, par experienţa arăta că, în cazul amneziei, de exemplu, în unele condiţii, bolnavul se vindecă totuşi şi îşi regăseşte amintirile pe care le „uitase". Concluzia care i se impunea de aici lui Bergson — şi care era limitată de cunoştinţele timpului său — era că „amintirile" nu se găsesc în celulele cerebrale fiindcă, altfel, în cazul considerat, ele ar fi fost distruse o dată cu celulele lezate. Astfel el vine cu ideea că amintirile nu ar fi conservate în creier, acesta neavînd decît rolul de filtru pentru ceea ce este necesar acţiunii. Generalizînd aceste concluzii, filosoful francez conchidea că memoria putea fi si altceva decît funcţia creierului sau, cum se exprima el lapidar: *Le mental deborde le cerebral.*

Discipolul şi succesorul lui Bergson la College de France, Edouard Le Roy, a căutat, pornind tot de la date ştiinţifice, să aprofundeze ideile lui Bergson, în mai multe lucrări, dar mai cu seamă în *Originile umane şi evoluţia inteligenţei.* [2] El recunoştea, pe de o parte, de acord cu Teilhard de Chardin, că, din punct de vedere osteologic, omul se desparte de celelalte primate prin foarte puţin, prin simple nuanţe, adesea foarte greu de fixat[3], iar pe de altă parte, vedea în poziţia sistematică a omului în sînul regnului animal „un fel ele enigmă". „Pentru a o vedea, spunea el, este de ajuns să măsurăm disproporţia flagrantă care există între slaba variaţie morfologică din. care a ieşit în aparenţă gîndirea reflexivă si enorma zguduire pe care apariţia acestei noi facultăţi a produs-o în lumea vie." [4] în apariţia extraordinară a gindirii, Le Roy citea chiar sensul evoluţiei, care după el nu ar fi altceva decît „istoria unei concentrări şi eliberări a gîndirii" [5]. Din această cauză, el credea că fenomenul intelectual ar trebui privit ca un fenomen independent, formînd *„noosfera",* al cărei raport cu *„biosfera"* trebuie să fie căutat. Ideea a fost reluată şi dezvoltată de Teilhard de Chardin, care concepea apariţia „puterii de a reflecta" ca faptul experimental al *hominizării* realităţii, care aşază viaţa în perspectivă cosmică.[6]

Desigur, de la Bergson şi pînă astăzi, problema a fost cercetată de mulţi gînditori şi a evoluat, interesant fiind pentru noi mai ales ce au spus oamenii de ştiinţă.

Cu toate încercările ce s-au făcut în decursul timpului de a apropia psihologia de fiziologie, şi cu toată strînsa legătură ce s-a_ putut stabili între aceste două domenii, ele nu au ajuns să fie privite totuşi ca reductibile una la alta.

Dr. Bălăceanu-Stolnici, care a căutat să sintetizeze istoria cercetărilor ^n acest domeniu [7], din Antichitate şi pînă în prezent, constată că au existat [ue] fapt două „modele" cu ajutorul cărora s-a explicat suportul material al ^;[e]ţii psihice. Primul model fiind cel al presocraticilor iar cel de-al doilea,

-p [3] Edouard Le Rov. *Leş Orişir.es humaines et revolution de l'intelligence* (Ed. Boivin, ^[a]ns, 1928). "

[3] *Op. cit.,* p. 17.

[4] *Op. cit.,* p. 37.

[5] *Op. cit.,* p, *84.*

[6] P. Teilhard de Chardin, *Le -Phenomene Jiumain.* in *Oeuvres* de Teilhard de Chardin, °[m]- I (Ed. du Seuil. Paris, 1955).

j„ ' C. Bălăceanu-Stolnici, *Anatomiştii în căutarea sufletului* (Editura "Albastros, Bucureşti,

cel al filosofici Renaşterii, la care se adaugă cercetările în domeniul diferi telor ştiinţe din ultimele secole. Astăzi, ne informează autorul, completat-cu teoriile contemporane şi cu datele experimentale la zi, acest sistem ana. tomic care suportă viaţa psihică este considerat a fi constituit din[8]: „creier — cu nervii săi, organele de simţ şi efectorii prin care circulă informaţii (semnificaţii) purtate de semnalele neurale (chimice şi electrice), dar şi de sistemul circulator prin care curge sîngele, la care, de astă dată, nu se mai adaugă spirite vitale (ca în celelalte modele), ci semnalele (mesajele) endocrine cu semnificaţiile lor. Chiar includerea ficatului în acest sistem nu mai apare atît de aberantă."

Cam aceasta este situaţia actuală: am „construit" un model anatomic ca *suport* probabil al activităţii psihice, model care se poate desigur corecta la rîndul lui şi perfecţiona. Mai trebuie însă sa se ia în considerare ceea ce s-a numit „trecerea Rubiconului", adică trecerea de la organic (sau biologic) la superorganic (sau cultural). Omul este creator de cultură prin intelectul lui. Activitatea intelectului uman trebuie explicată nu numai prin suportul lui biologic (interior), ci şi prin suportul lui exterior. Astfel E. Morin [9], de exemplu, explică evoluţia fenomenului de „cerebralizare" în funcţie de codul genetic care favorizează dezvoltarea unor atitudini cerebrale, dar consideră că transformarea socio-culturală exercită şi ea un rol în creşterea potenţialităţii creierului. Şi nu numai prin mărirea numărului de neuroni ai scoarţei superioare, ci şi prin stabilirea unor conexiuni între regiunile cerebrale, precum şi prin apariţia unor noi centri de asociaţie şi de organizare, într-un cuvînt, elementul socio-cultural favorizează o reorganizare globală a sistemului la un nivel de mai mare complexitate. Aceasta nu semnifică însă că i se substituie codului genetic cultura, ci, dimpotrivă, că el produce un creier cu posibilităţi organizatorice din ce în ce mai adaptate culturii, adică unei înalte complexităţi sociale. Cu alte cuvinte „omul nu este reductibil la cultură, dar cultura este indispensabilă pentru a produce omul".

O altă extindere a problemei „diferenţei biologice" dintre om şi celelalte animale a fost făcută de P. B. Medawar [10]. Plecînd de la constatarea că omul este singurul animal care utilizează instrumente (unelte de muncă), acest autor face o distincţiune originală intre organele naturale sau „instrumentele endosomatice", şi organele artificiale sau „instrumentele exosoma-tice". Cele două tipuri de instrumente servesc de fapt aceleiaşi funcţii biologice, instrumentele exosomatice făcînd şi ele parte din corp în mod *func-ţion-al,* chiar dacă anatomic sînt separate şi distincte. Există totuşi o diferenţa esenţială între ele: evoluţia endosomatică, care aparţine tuturor animalelor, se efectuează prin ereditate cu ajutorul canalelor genetice, pe cînd evoluţia-exosomatică (specifică omului) se realizează prin mijlocirea tradiţiei, [cu] transmiterea informaţiei generaţiilor succesive prin canale sociale şi cultU' rale, în felul acesta, Medawar atribuie tradiţiei un rol specific ca „factoi biologic" şi element caracterizant pentru diferenţa dintre oameni şi animai Am insista chiar că mediul social şi cultural este un factor hotărîtor în ui*[1] nizarea omului.

Op. cit , p. 211. j j

[9] E. Morin, *// paradigma pcrduio. Cos'e la, natura umana f* (1973). Cf. expunerea Sergio Agostinis în *Temi e problani della biologia* (Ed. Montefeltro, Urbino, 1981).

[10] P. B. Medawar, *The Uniqutness of the Individual,* T,ondra, 1957. Urmărim în [c] tinuare expunerea Ini Sergio Agostinis din lucrarea citată.

După cum se vede, pentru crearea unui „model", în domeniul naturi si funcţiei gîndirii, trebuie ţinut seama de mulţi factori care intră în joc. Din această cauză, o mulţime de cercetători conchid cu afirmaţii care par bizare în contextul unei gîndiri ştiinţifice. Profesorul englez Steven Rose a spus de exemplu, despre creier că este cea mai mare sfidare adusă biologiei şi ştiinţei.[11] Un savant de talia lui E. Schrodinger, subliniind că nu vrea să piardă precizia logică la care a ajuns gîndirea ştiinţifică, „fapt fără precedent în alte părţi şi epoci", afirmă totuşi că „tocmai ştiinţa noastră, fiindcă se bazează pe obiectivare, a pierdut prin aceasta posibilitatea unei înţelegeri adecvate a Subiectului Cunoaşterii, a spiritului" [12] şi pledează pentru recuperarea subiectului în procesul cunoaşterii obiective. Dr. Bălăceanu-Stolnici, care este înclinat spre o interpretare pur biologică a activităţii psihice — pe tot registrul ei —, încheie cartea citată mai înainte [13], referindu-se la raportul dintre suportul material şi psihic cu fraza următoare: „Cu acest prilej se vede încă o dată că mitul şi realitatea ştiinţifică nu sînt chiar atît de îndepărtate, mai ales cind este vorba de o problemă atît de complexă ca aceea a suportului material al vieţii psihice".

Am citat aceste numai citeva opinii ale unor cercetători autorizaţi din domeniul care ne interesează pentru a arăta că problema naturii intelectului uman este mult mai complexă decît ar apărea la prima vedere.

Noi ne vom rezuma la cîteva constatări. Inteligenţa pe care o posedă fiinţa umană, şi care pare să se concentreze într-un punct — existenţa individului —, îmbrăţişează nu numai dimensiunea acestui individ, ci întreaga existenţă, vizibilă şi invizibilă, de la materie, ca substrat al existenţei noastre, pînă la formele ei cele mai diverse — constelaţii, galaxii şi nebuloase — şi de la formele de viaţă cele mai rudimentare pînă la cele mai complexe, între existenţă şi individul uman s-a stabilit deci un raport care se realizează datorită inteligenţei umane: de-o parte, subiectul cunoscător, de cealaltă parte, infinitul, non-eul. Raportul dintre aceşti doi poli este de învăluire reciprocă: prin condiţia mea materială eu aparţin non-eului (realităţii obiective), el mă cuprinde în legile şi destinul lui, pe care sînt obligat inexorabil să le iirmez; prin condiţia mea intelectuală, mă situez în faţa întregului non-eu, şi, cu toată infinitatea lui, îl cuprind ca pe un obiect în conştiinţa mea şi-1 supun unei disecţii raţionale, pentru a-1 face inteligibil. Ceea ce este extraordinar în această învăluire a întregii existenţe de către subiectul cunoscător (eu, societate) este faptul că ea *reuşeşte,* şi rezultatele ştiinţei sînt martore ale acestei victorii. f* ac ă am considera numai tomurile de matematici, care cuprind un număr indefinit de teoreme, adică de *adevăruri demonstrate,* ne putem întreba pe yună dreptate ce legătură au ele cu biologia. Modul de apariţie a gîndirii este [3ll]să, în cazul acesta, cel mai puţin interesant. Fenomenul intelectual a luat [0] astfel de dimensiune, încît, chiar şi dacă la origine nu ar fi fost decît un ^Pifenomen, s-a dezvoltat în aşa măsură că a devenit mai important decît baza [de] la care a plecat si este valabil dincolo de fenomenul a cărui excrescenţă este.

[11] Dumitru Constantin, *Inteligenţa materiei,* p. 259 (Ed. Militară, I'jSl).

[12] Erwin Schrodinger, *Ce este viaţa şi Spirit şi materie,* p. 161 ;]-.,'. Politică, 1980).

[13] *Op. cit.,* p. 213.

Acest lucru poate fi ilustrat, de exemplu, prin apariţia ideii de număr Dacă considerăm originile istorice ale acestei idei, ea s-a născut din nevoile modeste ale omului primitiv de a număra. Dar, de la un moment dat, numărul şi-a cîştigat o autonomie proprie, şi a devenit număr fracţionar, iraţional complex, cu proprietăţi care nu mai au nici o legătura cu numeraţia.

Acest lucru s-a întîmplat cu întreg aparatul intelectual al omului. Ca şi numărul, intelectul în întregime şi-a depăşit „istoria". Chiar dacă un număr indefinit de factori biologici, social-istorici şi culturali au contribuit ca intelectul să ajungă la starea de astăzi, el este un fenomen unic, care aparţine în exclusivitate fiinţei umane. Alături de alte fenomene ale naturii — de la particule elementare la galaxii, şi de la amibă la mamifere —, inteligenţa a apărut ca un fenomen extraordinar, care cuprinde în puterile ei totul şi pe sine. Şi tocmai acest fenomen este încă cel mai puţin cunoscut; putem defini mai bine, de exemplu, structura lui Saturn şi natura componentelor lui, decît ce este inteligenţa, deşi prin. puterea ei ea devine un fenomen în cosmos.

Definiţia omului ca „ultimul din seria primatelor" suferă de o deficienţă cunoscută în logică, aceea de a nu îndeplini condiţia necesară de a conveni întregului definit şi numai lui — *omni et soli definita.* Cu alte cuvinte, definiţia nu este falsă, dar nu este suficientă. Şi pentru a ne întoarce la cei antici, Aristotel a dat cîteva definiţii celebre, care au fost discutate de-a lungul timpului, dar noi ne vom referi aici numai la afirmaţia lui că „omul este, dintre toate animalele, singurul dotat cu *cuvînt* — Xoyoţ" [14]. Dar, în greceşte, *logos* înseamnă şi cuvînt şi raţiune (inteligenţă), astfel că afirmaţia lui Aristotel revine la a spune că ceea ce caracterizează fiinţa umană este cuvîntul şi raţiunea. Este izbitor însă faptul că individul uman — definit prin *logos* — nu putea să iasă din propria lui condiţie, pentru a se examina pe sine ca *animal raţional* şi ca *animal vorbitor,* fără a comite o eroare de logică formală elementară — un cerc vicios. Nu pot să ies din limbaj, prin limbaj, precum nu pot ieşi din gîndire prin gîndire.[15] Mai precis: nu limbajul poate să se valideze ca limbaj, şi nici gîndirea nu se poate valida ca gîndire. Şi totuşi prin limbaj stabilim regulile corectitudinii limbajului şi prin gîndire stabilim organonul gindirii. Acest lucru este adevărat; numai că toate rezultatele obţinute în fe^ul acesta se referă la ceea ce a rămas din procesul interior al limbajului şi t[ia]" dirii după ce el a trecut si s-a transformat într-un obiect străin. Gîndirea, ca act al subiectului cunoscător, nu se poate examina simultan ea însăşi, în m°[u] analitic, fiindcă nu poate fi simultan şi obiect al cunoaşterii si subiectul care efectuează această cunoaştere. Tot ce poate examina gîndirea sau limba] u^ este ceea ce *r amine* din actul viu al gîndirii şi vorbirii, restul acestui act past în forma lui expresivă. De aceea, cînd Aristotel vorbeşte de „gîndirea ca ^ gîndeşte gîndirea", el nu-1 mai priveşte din punct de vedere logic ca un ac autoreflexiune, un act analitic, ci unul de implicit are.

[14] Aristotel, *Politica, 1, 9,* ' - „ ^

[15] Ludwig Wittgenstein, în *Tractafus lagico-philosophicus,* precum şi în alte p-
a emis unele idei analoage.

Sinteni deci obligaţi să considerăm şi cuvîntul şi raţiunea ca valori, ca funcţii originare. Cele două facultăţi, atît de legate între ele, sînt autonome şi valid'[6] în ele însele.[16] Cu acestea este dotat omul.

Scolasticii ar putea ridica totuşi o obiecţie aici : dacă conştiinţa cugetătoare nu are într-adevăr posibilitatea să iasă din *sermo ei ratio* pentru a le examina amplitudinea şi valoarea, atunci ce garanţie mai au ele? Sînt obligat să le accept aşa cum sînt, fără nici o posibilitate de a le examina critic. Problema, care ar putea fi enunţată în forme mai sofisticate, îşi găseşte soluţia în situaţia de fapt : mai întîi nici un limbaj natural, de la cel mai primitiv pînă]a acela al omului civilizat, nu este contradictoriu şi este adecvat perfect la realitate, în aşa fel că relaţiile individului cu natura sau m societate sînt perfect exprimate în limbajul considerat; gîndirea este valabilă fiindcă ea descoperă adevărurile ştiinţifice, adevărurile matematice indiscutabil valabile, sau acelea ale naturii si societăţii. Un principiu vechi spunea *causa aequat effectum.* Nu este posibil ca intelectul uman să aibă o valoare mai mică decît propria lui creaţie. Oricum am examina dar problema, concluzia va fi aceeaşi : cuvîntul şi raţiunea sînt fenomene originare, valabile prin natura lor avînd deci un caracter absolut pentru om iar omul participă la acest absolut. Acestui absolut grecii îi ziceau „divin", în acest sens şi un raţionalist al secolului al XX-lea ar putea accepta, fără nici o restricţie, afirmaţia lui Epictet [17]:

KOTO TOV Xoyov oOSsv xeipow *i&v* 9ec5v ou5s

„după /dgos-ul tău tu nu eşti mai slab şi nici mai mic

decît zeii".

[16] în *Kritik aer reine.n Vernunft,* Immanuel Kant face un examen al raţiunii prin raţiune — acesta este chiar obiectul întregii opere — şi afirmă chiar că gîndirea trebuie şi poate să se examineze singură pentru a se justifica şi a determina pînă în ce punct este aptă ca instrument de cunoaştere pură. El nu justifică însă această „autocritică", care merita un examen prealabil.

[17] Epictet, *Convorbiri, l, 9.*

Lydiae,
uxori mirandae, operis sociae
eximi$_{ae}$ ";*T P "' *%*^{rato}

Cuvînt înainte

De nobis ipsis silentus

,«*.->v' :o|''.ţ,'Jv W>ii- •. r>C'!,1 'ti<ii

(Francis Bacon, *De augmentîs scicntiarum, Praefatio)**

Citim cărţi. De fapt, ne întîlnim cu cărţi, cu personaje din ele, cu ideile expuse în cuprinsul lor şi, în felul acesta, cu autorii lor. Unele scrieri nu înseamnă decît foarte puţin sau chiar nimic pentru noi; altele înseamnă foarte mult; dar vinele sînt cu adevărat admirabile, atunci cînd au găsit un răsunet adînc în conştiinţa şi în inima noastră. Am spune, mai exact, că anumite cărţi corespund mai bine structurii noastre sufleteşti şi că, de fapt, ne reprezintă mai mult sau mai puţin pe noi înşine, că ele explicitează personalitatea noastră. A vorbi despre o carte, despre problemele pe care le conţine, este astfel un fapt care-1 implică pe cititor cu subiectivitatea lui, aşa cum cu subiectivitatea lui este implicat şi autorul în opera sa. Acest lucru s-a observat pînă şi în domeniul celei mai obiective activităţi intelectuale, aceea a matematicilor.

De nobis ipsis silemus — „Despre noi înşine tăcem"! Desigur, sîntem adepţii acestei maxime a lui Francis Bacon. Dar, ne întrebăm, pînă în ce limite poate fi ea respectată, cînd chiar atunci cînd scrii despre alţii nu faci decît sa-ţi exprimi gîndurile *tale,* şi prin aceasta să vorbeşti despre *tine* — chiar dacă numai în mod implicit ? însuşi faptul de a spune că unele cărţi sînt admirabile arată că te-ai oprit la ele printr-o determinare personală. De altfel, „admirabil" şi „admirare" vin de la verbul latinesc *mirări,* care înseamnă "a Pr ivi fix", „a contempla", „a se mira", „a admira". Din această „privire lxâ şi „contemplare", francezii au derivat, foarte just, cuvîntul *miroir* — °gwndă, fiindcă cine admiră se oglindeşte în obiectul admirat.

După o întîlnire cu atît de multe şi de variate idei, o reexaminare a. "multului intelectual prin care ai trecut apare mai importantă chiar decît Ptul de a oferi o soluţie a problemelor cercetate. Succesiunea acestor frămîn- ari *or meazâ, astfel, un itinerariu spiritual, un drum prin haosul atîtor con- .p11 Ş1 probleme propuse de cărţi şi de autorii lor. Dar ceea ce este mai sem- 0 1Catlv este că acest itinerariu este al *icni.* A descrie acest drum este de fapt cntesiune. „Cartea mtîlnirilor admirabile" este, astfel, şi o carte a întîlnirilor cc °IU . Cu sme msu ŞÎ- Ea înseamnă, de fapt, un sondaj interior, în adîncul rar a , u^ sufletesc. Dar oricît de departe poate să meargă o asemenea explo- m adîncurile existenţei umane, un rest pare să rămînă totdeauna, păs-

* Despr,

[i]pre noi înşine tăcem (lat.; tr. a).

trîndu-şi taina cu cea mai mare grijă. Acest secret al abi&idtii interior 1-au intuit nu arareori poeţii: ,,? ."r

*Vons etes ious Ies deux tenebreux ei discrets: , • H&mme, nul na sonde le fond de ies abîmes; O, met, nul ne connait ţes richesses intimes, Tant vov.s etes jalonx.de garder vos secrets ! **

Se pare, astfel, că Bacon are totuşi dreptate: *de nobis ipsis silemus !*

•• is:.?

* Charles Baudelaire, *L'Homme el la mer.* Iată traducerea acestor versuri de C. Z. Buzdugan :

în amîndoi sînt hăuri şi-ntunecimi
profunde: Tu, omule, au cine
adîncul să-ţi măsoare?
s. ci ii[1]:)! ;.i Tu, mare, cine ştie ascunsa ta splendoare?
în amîndoi o taină eternă se ascunde.

Don Quijote de Ia Mancha sau inversiunea condiţiei umane

Urmăresc o st (Don QMJoti,
Partea I, cap. XLIII

Cu don Ouijote m-am întîlnit de mai multe ori in decursul vieţii mele: copilărie, cînd mi-a înflăcărat imaginaţia şi mi-a deschis dorul de aventur; în tinereţe, cînd mi-a învăpăiat gîndurile şi mi-a creat o stare de spirit roma tică; în anii tîrzii, cind mi-a luminat însingurarea, făcîndu-mă să înţel măreţia ce se poate ascunde chiar — şi uneori numai — sub masca ridicoluli O! Umbră care mi-ai bîntuit viaţa, strigoi de ostaş sau de călugt prieten drag al ceasurilor celor mai grele sau celor mai curate ale vieţii mei îţi mulţumesc pentru tovărăşia pe care mi-ai ţinut-o de-a lungul anilor. > mi-ai încredinţat secretul tău, dar am ştiut să ţi-1 smulg, acolo pe patul < moarte al aventurilor nesăbuite, cînd ca şi tine — ca şi Pinocchio — ne-a întors din lumea „absurdului", atît de bogată, în aceea a realităţii, atît < săracă. Dar numai această lume a închipuirii a putut împlini setea noast de Bine, de Frumos şi de Adevăr. Acestea le-am visat împreună, cînd gonea în văzduh pe Rocinante, imaginîndu-1 ca pe un Pegas înaripat, după idealu irealizabile. Mai sus, tot mai sus, strigam amîndoi, spre stele, dincolo de steL

Dar Dumnezeu a ales lucrurile nebune ale lumii să facă de ruşine pe cele înţelepte.

(I *„ Corinticii",*
l,

In folclorul tuturor popoarelor există legende si povestiri despre une Personagii bizare, care sînt în acelaşi timp nebuni şi înţelepţi. La roma găsim pe ghiduşul şi isteţul Păcală; la germani, pe îndrăzneţul şi imaginativ /vr - ^ulensPiegel; la arabi si persani, pe molcomul înţelept Nazredin Hogi UNastratin). Cum este posibil ca imaginaţia populară, la mai toate popoarel sa convertească, printr-o inversiune greu de acceptat, înţelepciunea în nefr hie? Care este tîlcul adînc al acestei măşti, pe care folclorul o impune um Personagii, înfăţişînd pe nebuni şi caraghioşi ca dotaţi cu duhul înţelepciur ^ al adevărului? La o cercetare mai atentă, s-a văzut că originea acestor tr; aiţii imemoriale, devenite astăzi incomprehensibile, este aceeaşi şi că ele derh din altele. Faptul a fost relevat de J. G. Frazer în vasta lui lucrai

Creanga de Aur.[1] Sînt pomenite, astfel, diverse manifestări, procesiuni şi defilări burleşti, cum erau sărbătorile *Sacaea* la Babilon, *Cronia* la Atena, *Saturnalia* la Roma, Mascaradele în Evul Mediu, sărbătoarea nebunilor, cortegiile de carnaval si altele de acest fel. înţelesul lor nu ne-a parvenit, iar epoca modernă le-a preluat sau numai le-a consemnat ca pe nişte forme de petrecere şi amuzament. Dar cum vom vedea imediat, omul de altădată a fost împins în activitatea lui şi de alte mobiluri.

Berosus [2] povesteşte că el însuşi a văzut la Babilon un condamnat la moarte, care, îmbrăcat în veşminte regale, s-a bucurat cinci zile înainte de execuţie de toate prerogativele regelui, inclusiv accesul la haremul acestuia, şi care, după aceasta, a fost biciuit şi executat. Este evident că o asemenea întîmplare nu poate avea numai semnificaţia unei distracţii a regelui şi a anturajului său, atunci cînd se ajungea să fie călcată chiar şi legea dură a exclusivităţii haremului... în trecut, aceste manifestări aveau uneori un caracter tragic. Cu timpul, ele s-au îmblînzit, şi prin aceasta chiar, şi-au pierdut sensul lor iniţial. Frazer povesteşte că pînă şi în secolul trecut, în Egipt, după recoltă, timp de trei zile guvernul era suspendat şi fiecare oraş îşi alegea propriul lui şef. Acesta purta pe cap o chivără de hîrtie, o barbă lungă de eîlţi şi un băţ în mînă, şi era escortat de scribi si de călăi. Cortegiul se ducea la palatul guvernatorului, care se lăsa înlocuit. După trei zile, pseudoregele era condamnat la moarte, mantaua pe care o purta era arsă si el se retrăgea în patru labe. Un episod interesant, în desfăşurarea sărbătorilor *Cronia* la Atena sau a *Satiirnaliilor* la Roma, era emanciparea temporară a sclavilor. Sclavii îşi puneau pe cap boneta numită *pileus,* emblemă a libertăţii, erau scutiţi, în zilele cît durau aceste sărbători, de orice muncă, se îmbrăcau cu hainele stăpînilor, erau puşi la masă şi serviţi de stăpînii lor. Sub imperiul unei surescitări generale, ei — şi cu ei şi ceilalţi — îşi permiteau unele extravaganţe absolut de neînchipuit. Era o perioadă debordantă de veselie şi sărbătoare, în care orice activităţi încetau. Astfel, şcolile, tribunalele nu funcţionau şi nu se puteau face execuţii capitale. Era un timp în care a declara război ar fi fost un sacrilegiu. Mare parte din obiceiurile saturnalice s-au transmis si în timpurile moderne sub forma sărbătorilor carnavaleşti, în timpul Evului Mediu şi chiar în Renaştere, găsim o altă formă de înţelepciune deghizată în grotesc. Aflăm astfel la curţile regilor si nobililor un „nebun", care este bufon şi înţelept. Urma acestui personaj se găseşte departe în Antichitate, în Asia, la perşi, la Susa, la Ecbatana, si de asemenea în Egipt. Din Orient, aceşti bufoni de curte au trecut în Europa — în Grecia şi la Roma — şi mai tîrzru apar la curţile monarhilor, nobililor şi chiar ale episcopilor din Evul Mediu-"Funcţia de bufon, era oficială si avem documente că, pe timpul lui Philippe *' (zis „cel Lung"), aceştia erau trecuţi chiar pe statul de plată al casei regale, îmbrăcămintea lor era special făcută pentru a simboliza caracterul de „nebun". Cunoaştem numele multor asemenea bufoni regali, dar cel mai vesti a fost Tribotîlet, de la curtea lui Francois I, imortalizat de Victor Hugo Şi

[1] Şir James George Frazer, *The Golden Bough (Creanga de aur),* Loadon, 1°-
V. şi ediţia română în 5 vol., „B.P.T.", Minerva, 1979- 1980.

[2] Berosus a fost un istoric chaldean, născut Ia Babilon, şi a trăit în sec. al Ill-lea ^' '.
Lui i se datoreşte o *Istorie a Chzlăeei,* din care ne-au rămas cîteva fragmente, publica
între alţii, de Didot în *Fragmenta, historicorum graecorum,* Paris, 1848.

[3] Bufoni se găsesc chiar la curtea lui Hugues le Grand, tatăl lui Hugues Capet, ton-

Giuseppe Verdi. £1 a fost citat mai înaintea lor de Bonaventure de Periere, iar Rabelais 1-a caracterizat pregnant, numindu-1 cu un cuvînt grecesc, artificial creat, *morosophe — fon-sage* (nebun-înţelept). Cum se poate ca un nebun ₛă fie înţelept? Sau cum se poate ca un înţelept să fie nebun? Ce tîlc au toate aceste tradiţii care, după cum se vede din primul contact cu ele, nu sînt numai distracţii? Cum au ajuns la noi mai mult sub forma lor amuzantă, neputincioşi că mai extragem din sîmburele lor ascuns sensul pentru care au fost create? Cum se putea ca sclavii să-i facă de ruşine pe stăpîni şi să-i pună să-i servească la masă? Cum era posibil ca la curtea unui rege atotputernic, un clovn, o arătare umană, să spună, sub o formă glumeaţă, adevăruri grave despre purtarea autocratului sau despre valorile acceptate în acel timp? *Cum de s-a admis o asemenea inversiune?*

Don Ouijote, eroul lui Cervantes, prins în tumultul unor aventuri groteşti, face parte din familia personajelor pomenite mai sus, iar faptele lui sînt de aceeaşi natură carnavalescă. Şi el apare ca un nebun *(moros* în greceşte) şi în acelaşi timp ca un înţelept *(sophos* în greceşte,). Şi el este un *morosophos.* Dar cum se poate ca un nebun ca don Ouijote să fie si înţelept şi care este mesajul pe care autorul îl transmite cînd îi dă această dublă travestire?

Si mai este un lucru ciudat, zise preotul, în afară de naivităţile în legătură cu, nebunia lui, vorbeşte cu. mult bun-simţ şi arată că are o judecată limpede şi că-i un om cu spiritul echilibrat.

(Don ***Quijote,*** **Partea I, cap. XXX**

Era oare don Ouijote cu adevărat nebun? De ce 1-a prezentat Cervantes ca pe un nebun ? Autorul îl deghizează într-un mod ridicol, îi pune pe cap un lighean de bărbier drept cască, îl încarcă cu o armură veche, nepotrivită cu vîrsta acestui *hidalgo,* si-1 mai dotează cu o mîrţoagă de cal ce putea să concureze cu aceea pe care va călări şi tînărul d'Artagnan în drum spre Paris. Pînă şi scutierul lui este înfăţişat sub o formă grotescă, atît din punct de vedere fizic, cît şi intelectual. Şi totuşi, în căutarea aventurilor, don Quijote ᵉste recunoscut, deseori, ca un *nebun-înţelept,* aşa cum scutierul său Sancho Pânza este reprezentantul bunului-simţ al omului simplu, însuşi celebrul *hidalgo* ştie lucrurile acestea şi nu rareori le subliniază prin declaraţiile lui. Le ştie şi Sancho. Don Ouijote îi spune la un moment dat scutierului său: '-•După cît e îmi dau seama, nici tu nu eşti mai teafăr decît mine". La care Sancho răspunde: „Chiar aşa de nebun nu sînt" [4]. în faimoasa scrisoare tri-fiiisă de nu mai puţin faimosul scutier soţiei sale Teresa Pânza, citiră: „Don vuijote, stăpînul meu, după cîte am auzit spunîndu-se pe aici prin ţinut, ᵉste un *nebun-înţelept (cuerdo-loco)* şi un trăsnit plin de haz, dar nici eu nu ʳamîn mai prejos cînd este vorba de asta" [5]. Avem aici, dar, chiar mărturia

[4] *Don Quijote,* Partea I, cap. XXV. Utilizăm, In general, traducerea în limba română, datorită Ini Irm FriinzRtti si Kriffar- Panii Kflitnra. nentru Literatură 1OAQ

celui mai apropiat colaborator al cavalerului rătăcitor; după opinia lui Sancho Pânza, don Ouijote este un *morosophos* — un nebun-înţelept. Dar nici canonicul nu neagă această dublă calitate a cavalerului de la Mancha, căci după ce face aluzie la primejdia ereziilor „de a tulbura minţile înţelepţilor şi nobililor hidalgi, cum se vede bine că au făcut cu dumneata", el încheie: ,',Haide don Quijote, îndură-te de dumneata însuţi şi vino-ţi în minţi, folosindu-te de *marea înţelepciune* cu care a voit cerul să te înzestreze" [6]. Nu numai *hi-dalgo-ui* lui Cervantes este plin de înţelepciune, pe care o exprimă în vorbe pline de înţeles şi de spirit, ci chiar şi bietul Sancho, prin inducţie directă, este influenţat de modul de a fi al stăpînului său, şi aceasta îl şi face să vorbească în proverbe şi aforisme, încît şi el singur rămîne mirat: „Nu ştiu ce soartă afurisită mă paşte, că nu pot să scot o vorbă cu miez fără să înnădesc şi o zicală" [7]. în sfîrşit, ae vom mai referi încă la ceea ce ne spune chiar eroul din La Mancha pe patul morţii: „Aş vrea să mor în aşa fel ca să se ştie că viaţa mea nu a fost atît de anapoda încît să las după mine faima unui smintit" [8]. Cavalerul rătăcitor ajunge la momentul în care adevărul trebuie să apară în adevărata lui lumină. Nu faima unui smintit trebuie să rămînă după el, ci tîlcul unei vieţi care numai în aparenţă era o învălmăşeală de nerozii, dar în realitate nu era „atît de anapoda" pe cit părea.

Don Quijote este simbolul adevărat şi profund, simbol toată forţa etimologică şi tradiţională a cuvîntului, ccmcreţiune şi rezumat viu al realităţilor, atît ideale cît şi rente,

in

(Misii:'*] *tlf* Unamuno, *Er.-,ayos II, Ei cabalhro de la Iristc figura)*

Multe sînt interpretările care s-au dat acestui cavaler rătăcitor, ca simbo al unei idei sau al unor împrejurări, într-un articol asupra lui Cervantes, in secolul trecut, E. Cat a rezumat interpretările aduse celebrei opere a lui Cervantes, dintre care, pentru a pune în lumină posibilitatea nelimitată de interpretare a unor simboluri, vom spicui cîteva. După unii, *Don Quijote* ar fi o satiră ingenioasă a planurilor măreţe şi orgolioase ale lui Carol Quintul, pentru alţii, ar fi critica autorităţii fără margini a ducelui de Lerma, ministrul regelui Filip al III-lea; i s-a mai'reproşat lui Cervantes că a ridiculizat naţiu-nea spaniolă şi în special nobilimea; Bouterweck a încercat să dovedească ca *Don Quijote* simbolizează lupta dintre ideal şi real, teza susţinută şi de Sis-mondi; Vicente Salva a considerat că Cervantes atacă în lucrarea sa numai romanele proaste de cavalerism; alţii au văzut în această operă lupta dintre spiritul poetic şi spiritul prozei etc. în general, criticii spanioli de la sfîrşitul secolului trecut s-au opus acestor multiple interpretări şi au adoptat nurna părerea după care Cervantes nu ar fi avut alt scop decît să ridiculizeze senei

[6] *Don Quijote,* Partea I, cap. XLIX.
[7] *Don Quijote,* Partea **a Il-a,** cap. **LXXI.**

rile de aventuri cavalereşti, foarte la modă în acel timp. Numai că legarea figurii acestui personaj de un incident al timpului său nu poate face valabil personajul ca reprezentant al unei idei dincolo de acest incident. Don Quijote ne vorbeşte şi astăzi, nouă, oamenilor erei atomice, cînd în mijlocul motoarelor si rachetelor, al calculatoarelor şi tuturor mecanismelor electronice, cărţile cavalereşti sînt uitate cu totul şi nu reprezintă nici măcar o problemă de istorie literară. Nu, desigur, altul este sensul ascuns al romanului lui Cervantes. Toţi care s-au ocupat de operă, şi în primul rînd spaniolii din secolul nostru, au admirat pe don Quijote ca pe un simbol universal al omului. După părerea lui Unamuno [9], Cervantes a dat lui don Quijote ceva din sufletul poporului lui şi din sufletul întregii umanităţi, iar geniul lui este geniul umanităţii întregi, căci *„el genio es un pueblo individualizate"* („geniul este un popor individualizat"), în privinţa aceasta nimeni nu poate să nu fie de acord, fiindcă timpul a consacrat opera celebrului autor spaniol ca o operă a întregii omeniri. Pentru spanioli, în special pentru Unamuno sau Ortega y Gasset, don Quijote este un erou de epopee, şi opera lui Cervantes este pusă lingă aceea a lui Homer. Ortega y Gasset vede în Cavalerul Tristei Figuri parodia tristă a unui Christ mai divin şi mai senin: chiar „un Christ gotic sfîşiat de angoase moderne" [10]. Admiraţia celor doi filosofi şi scriitori spanioli faţă de don Quijote este nelimitată, deşi ei nu ne spun clar ce înseamnă universalitatea acestui erou, uneori înţelegîndu-1 chiar diferit.

Unamuno vede în Cervantes un caz tipic al unui scriitor „enorm inferior" operei sale, *Quijote-lui* său, iar pe don Quijote „imens superior" lui Cervantes.[11] Deci, după el, semnificaţia lui don Quijote nu poate fi găsită prin studiul lui Cervantes, a vieţii şi concepţiilor lui, ci independent de autorul lui. După Ortega y Gasset, din contră, trebuie să ne desprindem de don Quijote, „şi îndreptîndu-ne spre restul operei autorului, să cîştigăm, prin contemplarea unei suprafeţe vaste, o noţiune mai amplă şi mai clară a stilului lui Cervantes, căci *bidalgo-ul* de la Mancha nu este decît o cristalizare a autorului. „Acesta este pentru mine, scrie el, adevăratul quijotism: quijotismul lui Cervantes, nu cel al lui don Quijote".[12] Aceşti autori, atît de subtili şi perspicaci, nu depăşesc totuşi în aprecierile lor limitele consideraţiilor literare şi taina lui don Quijote rămîne mai departe ascunsă, deşi figura aceasta tristă şi melancolică ni se impune ca un mare simbol, aşa cum s-a impus figura răstignitului de pe Golgota, îmbrăcat înainte de execuţie în haină regească şi cu o coroană de spini pe cap. O altă mască grotescă a adevărului, fiindcă Marele Inocent, chiar în veşminte de batjocură, a putut reprezenta Dreptatea, Binele si Adevărul, iar ceilalţi, de la Pilat şi marii preoţi şi pînă la executanţi, deşi înves-'"iţi normal, erau cei care reprezentau Injustiţia, Răul şi Minciuna.

Cum să descifrăm însă simbolul lui don Quijote? Cum să ajungem la i cărţii lui Cervantes? Care este drumul secret care ne conduce la focarul Cestui vulcan?

Sîntem de acord cu Ortega y Gasset că trebuie să descoperim cervan-"smul lui don Quijote, şi nu invers. Şi acest lucru ne vom strădui să-1 facem Prin înseşi textele şi faptele lui Cervarttes.

[9] Miguel de Utiamuno, *Ensayos,* V, Madrid, 1917, p. 220. >, [w] Jose Ortega y Gasset, *Meditaţii despre Don Quijote,* trad. rom. de Andrei lonescu, [td]- Univers, 1973, p. '59.

[11] Miguel de **Unamuno,** *op.* ***cit.,*** **p. 218.**

[12] Ortega y Gasset, *op. cit.,* p. 60.

L

, *Cervantes, ca autor al lai don Quijote, este ministrul si reprezentantul umanităţii.*

iMiyuel de Unamuno, *Ensayos,* V, p. 020

»,

Unamuno crede, după cum am văzut, că don Quijote, ca personaj este mult superior autorului lui. Pentru el, dacă tatăl celebrei umbre a fost Cervantes, mama a fost de fapt poporul în care a trăit, şi prin care a trăit autorul, şi don Quijote ţine mai mult de mama sa decît de tatăl său. Totuşi el nu poate să nu recunoască pînă la urmă că Cervantes este „ministrul 'si reprezentantul umanităţii" [13]. Să ne interesăm, de aceea, de persoana celebrului scriitor spaniol Miguel de Cervantes y Saavedra. Nu pentru a-i rezuma biografia, ci pentru a sublinia unele particularităţi ale formării lui intelectuale. Mai întîi, multă vreme — deşi el devenise celebru în Europa încă din timpul vieţii — nu s-a ştiut locul de naştere al acestui scriitor şi nici anul exact. Şapte oraşe şi-au disputat onoarea: Madrid, Toledo, Sevilla, Esquivias, Lucena, Alcazar de San Juan, Alcala. Bizară coincidenţă cu destinul eroului său, al cărui loc de obîrsie autorul n-a vroit să-1 spună desluşit, „pentru a lăsa cetăţile şi satele din La Mancha să se sfădească între ele cum se sfădiseră cele şapte cetăţi pentru Homer" [ia]. în sfîrşit, cercetările din secolul trecut au dus la concluzia că Cervantes s-ar fi născut la Alcala de Henarez în 1547 si a murit la Madrid în 1610.[15] Şi-a făcut studiile în oraşul natal, care avea şcoli renumite si o Universitate, în acest timp a fost remarcat de profesorul său Juan Lopez de Hoyos, care i-a şi publicat într-un volum colectiv cîteva poezii. Ştim sigur că a urmat apoi cel puţin doi ani cursurile Universităţii din Salamanca. Cunoştea binişor limba şi literatura greacă şi foarte bine pe autorii latini şi autorii spanioli. A început să scrie 'de foarte tînăr, după cum am văzut, şi se pare că încă din epoca studiilor a compus poemul pastoral *La Filena* (pierdut), ca şi primele cînturi din *Galatea* (rornan pastoral, terminat în 1583 şi publicat în i584 la Madrid).

O serie de aventuri, de realizări scriitoriceşti, de nenorociri şi chiar ani de prizonierat se succed în viaţa lui. Este rănit în lupta de la Lepanto (1571), rămînînd infirm; este luat în captivitate de piraţii berberi (1575) şi dus la Alger, de unde este liberat abia în 1580, după cinci ani de captivitate (în urma plăţii unei sume de răscumpărare). Scriitor, soldat, membru al mai multoi congregaţii religioase, captiv, viaţa lui este plină de neprevăzut şi continuu zbucium. Captivitatea a avut o influenţă dintre cele mai puternice asupia întregii lui vieţi şi activităţi. Producţia lui literară este enormă: romane, poezii, teatru, dar dintre toate acestea strălucesc *Don Quijote* şi ultima lui lucrai e *Los Tr-abajos de_Persiles y Sigismunda* (care apare postum în 1617).

[13] Miguel de Unamuno, *op. cit.,* p. 218 — 220.

t . j [14] *Don Quijote,* Partea a Il-a, cap. LXXIV. bio.

[15] Numeroşi sînt autorii care aţi făcut cercetări în legătură cu stabilirea datelor ^_ bibliografice privitoare la Cervantes. Vom cita doar cîţiva: Vicente de los Rios, T j'^ ^ *Cervantes* (în fruntea ediţiilor Academiei spaniole), Madrid, 1780; J. de Navarrete, *Vwa ^ Miguel de Cervantes* (în fruntea ediţiilor Academiei spaniole), Madrid, 1819; C. Aribau, *Vl tit^ Cervantes* şi C.-A. de la Barrera, *Nuevas Investigacicnes acerca de la vida y obras de Cerva ^*

'•" Sa vedem acum ce fir conducător străbate lucrările celebrului autor spaniol şi in ce spirit le-a scris. Să începem cu ultima, cu *Los Trabajos de Per-silK y Sigismunda.* Aceasta este o lucrare *simbolică,* în care autorul ar parcurge cu personajele lui drumul de la starea iniţială a omului pînă la „lumina civilizaţiei creştine". De altfel, şi numele personajelor sînt simbolice, ca *Peri-andi'o* sau *Auristella.* Ideea de a lua personaje drept simboluri este deci o idee scumpă lui Cervantes.

Mai există o altă idee directoare în lucrările lui, care a fost pusă în lumină de critică încă din secolul trecut : s-a descoperit că o serie din nuvele se bazează pe fapte reale, într-adevăr, *El căpitan cautivo* este o nuvelă în care el povesteşte evenimente ce s-au petrecut la Alger şi la care a luat parte intr-un fel sau altul ; nuvela *El licenciado Vidriera* întruchipează pe cunoscutul umanist al timpului Gaspard Barth ; însuşi Cervantes ne spune că *El zeloso extremeno, La Ha fingida, La fuerza de la sangre, La Espanola inglesa* reprezintă întîmplări autentice, pe care el le-a cunoscut de aproape. Şi aşa se pot urmări mai departe, în literatura lui Cervantes, fapte reale şi personaje simbolizate; în nuvela *El amante liberal* el îşi pune în scenă unele din propriile lui aventuri ; *El curioso impertinente* se inspiră din Ariosto ; *El coloquio de los perros* este o satiră a timpului său etc., etc.

Nu vom insista mai mult asupra acestor trăsături ale scrierilor autorului lui *Don Quijote ;* realitate şi simbol sînt împreună tot timpul în desfăşurarea acţiunii operelor lui. Cercetătorii au fost surprinşi constatînd cit de familiar şi bine cunoscut îi era lui Cervantes ţinutul *La Mancha,* fiindcă anumite amănunte sînt absolut exacte, aşa cum apar în *Don Quijote,* şi s-a presupus că el a şi trăit un timp în regiunea aceasta, căci altfel nu ar fi putut să o descrie atît' de bine. Raymond Recouly a şi încercat să refacă itinerariul lui don Quijote, aşa cum este arătat în opera lui Cervantes, şi ale cărui etape sînt astăzi marcate de table indicatoare.[16] O întrebare foarte interesantă îşi pune acest autor : „Pentru ce a ales Cervantes *La Mancha,* această cîmpie vastă şi monotonă, ca loc de desfăşurare a isprăvilor şi aventurilor cavalerului rătăcitor?" Răspunsul lui este că natura peisajului, „unde pămîntul ajunge să se întîl-nească cu cerul, fiinţele umane şi peisajul confundîiidu-se foarte uşor cu imaginile deformate, pe care ele le provoacă în spiritul lui Don Quijote", permite ieşiri bruşte din realitate spre vis şi zborul imaginaţiei spre spaţii fără limite, m mod natural.[17] „Pe cînd eroul se înverşunează în urmărirea himerelor sale, scrie Recouly, se agită într-o *lume imaginară,* în mijlocul visurilor sale, lumea reală este descrisă în culorile cele mai nete şi mai crude".[18] într-adevăr, topografia peisajului din La Mancha, hanurile, ' catîrii, ţăranii, păstorii, călătorii Ş[1] briganzii, soldaţii, jandarmii şi galerienii sînt desprinşi direct din realitate. v. înainte de a trage o concluzie generală din aceste fapte, să mai adăugăm ca însuşi Cervantes, în lucrările sale — cum sînt *Don Quijote, Coloquio de los*

[16] Raymond Recouty, *Ombre et Soleil d'Espagne,* Hachette, Paris, 1934. în capitolul IH-lea al acestei cărţi, intitulat sugestiv *Sur Ies traces de don Quichotte,* autorul descrie rcrnul pe care 1-a străbătut el efectiv, aşa cum este indicat de spanioli că ar fi drumul curs de don Quijote, începînd de la hanul unde a avut loc „iniţierea" de pomină a cava-rului. Nu vom stărui asupra autenticităţii acestui „itinerar", care poate fi tot atît de real ne-real ca si mormîntul lui Dante de la Ravenna sau al lui Romeo si Tulieta de la erona.

[17] R. Recoulv, *op. cit.,* p.

[18] *Op. cit., p". 26.*

perros, Adjunta al Parnaso, sau în prologul la culegerea de comedii apăruta în 1615: *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados* —, f$_{ace}$ unele consideraţii care, deşi sînt împrăştiate în textele lui şi nu pot constitui o teorie, ne pot ajuta totuşi să ne dăm seama despre intenţiile cu care si-a scris lucrările. Iată pe scurt ce afirmă el în *Don Quijote*[19]*:* „Comediile'd$_{e}$ astăzi (avea în vedere mai ales producţia iărâ număr a lui Lope de Yega) atît acelea de pură imaginaţie, cît şi acelea istorice, toate, sau cea mai mare parte sînt o înşiruire de fapte fără raţiune, fiind scrise pentru aplauzele publicului şi nu cu simţ artistic." „Comedia trebuie să fie, după cum zice Tullius [Cicero], o oglindă a vieţii umane, un exemplu moral, o imagine a adevărului." Condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească o comedie, pentru „a fi un teatru bun", sînt, după Cervantes, acelea care fac ca spectatorul să plece „înveselit de glume, instruit de întîmplările adevărate, uimit de evenimente, *devenit mai înţelept,* prevenit contra înşelăciunilor, avertizat prin exemple, îndepărtat de vicii si entuziasmat de virtute" [20]. în *Prologo* la partea întîi a lui Dow *Quijote,* el îşi expune astfel scopul lucrării: Citind povestea Cavalerului de la Mancha, „cel melancolic să moară de rîs, cel veşnic pus pe glume să-şi sporească şi mai mult hazul, naivul să nu se plictisească, priceputul să se minuneze de iscusinţa născocirii, cel grav să n-o dispreţuiască şi nici cel cuminte să nu se ferească de a o lăuda". Şi autorul reuşeşte pe deplin în ceea ce şi-a propus: *Don Quijote* aduce o notă de melancolie, dar nu e numai pentru satisfacţia melancolicilor; glumeţul se amuză şi mai vîrtos, dar cartea nu este numai o carte pentru a te amuza; istoria aceasta este scrisă si pentru naivi, dar nu numai pentru aceştia; priceputul trebuie să se minuneze, dar *Don Quijote* nu este o carte care te minunează numai, şi aşa mai departe. Pe deasupra însă a tuturor acestor scopuri enunţate de el, realizate la perfecţiune în toată amplitudinea lor artistică, există un scop suprem pe care îl urmăreşte *Don Quijote,* afirmat în primele rînduri ale *Prologului* cu care se deschide cartea, iar acesta ar trebui să fie ghid în interpretarea lucrării. Iată textual cum începe Cervantes: *„Cetitorule,* [...] *tare-aş vrea ca această carte, ca una ce-i odrasla minţii mele, să fie cea mai desfătătoare şi cea mai înţeleaptă din cîte s-ar putea închipui"* (s.n.). Opera lui este într-adevăr tina dintre cele mai desfătătoare din cîte s-au scris, poate chiar cea mai desfătătoare, pentru că satisface complet toate gusturile, aşa cum a dorit-o autorul. Dar cel de-al doilea aspect al ţintei urmărite de autor, acela ca opera lui sa fie „cea mai înţeleaptă din cîte s-ar putea închipui", a fost oare şi el realizat? El nu z}^{ce} „să fie cea mai morală"; el nu zice „să fie cea mai instructivă"; el nu z^{ice} „să fie cea care îndepărtează cel mai mult de vicii"; el zice clar: „să fie cea mai înţeleaptă din cîte s-ar putea imagina". Mai întîi, este neîndoios că Cervantes a realizat o operă cu adîncimi dincolo de anecdotă; chiar dacă „ir4^{e} lepciunea" ei nu a putut fi pe deplin descifrată, mai toţi cei care au scris despre ea nu au putut să nu recunoască complexitatea ei, faptul că tristeţea şi comic epopeii poartă în ele un sens „ascuns". Am văzut că Ortega y Gasset, pentr^ a sublinia idealismul lui *Don Quijote,* compară pe eroul de la Mancha cu erou^ de pe Golgota: „Un Christ gotic". Comparaţia este foarte frumoasă, dar n poate explica decît gratuitatea actelor lui don Cjuijote, idealismul său p^{u}j care apare ridicol tocmai prin lipsa unei rezultante care să se răsfrîngă asup '"

[19] *Don Quijote,* Partea I, cap. XLVIII. [20] *Ibidem,* cap. XT. VIII.

torului unor asemenea acte dezinteresate. Desigur, acest aspect al inter-
aU i£rji este valabil, fiindcă, aşa cum a vrut Cervantes, opera lui este *cato-*
? x* — în sensul de universalitate completă — integrînd în ea toate sensurile
ibile, dar tocmai pentru descifrarea acestei universalităţi trebuie să mer-
P° mai departe în scrutarea operei lui.

putem afirma acum, după ce am văzut cum se oglindesc ideile autorului "n opera sa, că don Quijote este în întregime cervantesc; el a ieşit complet realizat, ca şi Athena din capul lui Zeus, din mintea şi imaginaţia lui Cervantes. Nu este o făptură scăpată din fantezia exuberantă a autorului, care, luîndu-şi zborul, s-a perfecţionat independent de propriul său părinte. Cervantes şi-a conceput personajul aşa cum a ajuns în conştiinţa literaturii mondiale, în întregime şi în mod explicit, dîndu-i o misiune precisă: aceea de a satisface toate exigenţele, după cum am văzut, şi de a-şi asigura o existenţă universală.

Metoda de lucru a lui Cervantes [21] este de a plasa acţiunea în mijlocul realităţii directe pentru ca lucrarea lui „să fie o oglindă a vieţii umane, o imagine a adevărului"; personajul sau personajele sale trebuie să aibă un caracter simbolic, lucru care reiese chiar din lucrările sale literare. Vom vedea, mai departe, ce simbolizează don Quijote, ca simbol central al unei cărţi pe care autorul o vrea să fie „cea mai desfătătoare şi cea mai înţeleaptă".

Dar nu numai cadrul acţiunii trebuie să fie real, aşa cum o cere concepţia sa, ci şi cadrul de idei trebuie să fie real. Şi el îşi alege acest cadru inspirat tocmai dintr-o întîmplare contemporană lui, pe care o vom aminti aici,

în 1552 autorităţile spaniole iau măsuri împotriva romanelor cavalereşti şi interzic imprimarea lor în America; în 1553, *cortes-urile* decid un lucru şi mai grav, ca romanele de acest fel să fie arse în piaţa publică. Mă gîndesc ce ar fi putut crede un spirit liber ca Voltaire despre o astfel de samavolnicie, despre o astfel de siluire a libertăţii săvîrşită faţă de o slabă, desigur, dar inocentă şi naivă literatură de aventuri cavalereşti? Desigur că el ar fi provocat o mobilizare generală a tuturor spiritelor timpului împotriva unei atît de colosale prostii, cum a mai făcut şi în alte cazuri.

5 O asemenea întîmplare însă frapează probabil geniul copilului Miguel •^Cervantes, care o reţine în sufletul lui şi ea devine cadrul natural al poves-hrii care mai tîrziu îl va face celebru. La vremea cînd va putea gîndi asupra sensului profund al inechităţii autorităţilor, el va avea maturitatea intelec-uală şi o cultură bogată care îi va permite să vadă în acest fapt ştirbirea unor Drepturi care atingeau însăşi esenţa condiţiei umane. Desigur, nu a fost nici un moment intenţia lui să apere o asemenea literatură lipsită de o reală va-^oare, şi Cervantes insistă de mai multe ori asupra acestui lucru. Trebuie să 'poiarcăm însă că el condamnă romanul cavaleresc ca gen de literatură, şi nu ^.Ualurile iniţiatice ale ordinelor cavalereşti pe care simbolic le va folosi filar în unele din lucrările sale.

^ Fidel modului lui personal de a concepe literatura pe mai multe planuri, rvantes reia problema şi, fără a o lipsi de reflexele ei în aceste diverse pers-

c„ [21] Citatele şi referinţele noastre s-au redus la minimul necesar, atît cît am socotit . este suficient pentru a face dovada celor susţinute. Dar aceste probe pot fi multiplicate; efinit consultînd opera lui Cervantes, precum şi exegeza existentă pînă acum.

pective, o pune la modul cel mai înalt, care face, în tdtima analiză, din cartea lui o capodoperă, aşa cum a voit el, şi anume „cea mai înţeleaptă din cj^ s-ar putea închipui".

Pentru mine doar s-a născiit don Quijote şi eu pentru el (Don Quijote, Partea a Il-a, cap. LXXIV;

într-un studiu intitulat semnificativ *Cavalerul Tristei Figuri* — încercare iconologică —, Miguel de Unamuno încearcă să sugereze cum ar trebui înfăţişat don Quijote de pictori şi desenatori.[22] Eseistul spaniol subliniază, în primul rînd, varietatea înfăţişărilor pe care le-a luat eroul de la Mancha în diverse ţări: în Franţa iconografia lui este una, în Germania alta, în Anglia alta şi chiar pictorii spanioli diferă în modul cum receptează în imaginaţia lor pe cavalerul rătăcitor. Comparaţia s-a putut face uşor datorită unei culegeri de 101 stampe, alese din 60 de ediţii diferite şi publicată de D. Francisco Lopez Fabra.[23] Unamuno nu este mulţumit însă de modul cum este reprezentat *hidalgo-ul* de la Mancha: Bertell, De Moraine, Telory etc., etc. îl înfăţişează sau ca pe un *brave gaulois,* sau ca pe un *Mefistofeles;* traducerea daneză (Copenhaga, 1888—1889), ilustrată de W. Marstrand, îl reprezintă ca pe un cavaler cu mănuşi; aceea olandeză, cu desenele de C. Coypel (Haga, 1748), ca pe un personaj din Watteau. Nici iconografia spaniolă nu-1 satisface pe Unamuno. Pentru ilustrarea portretului acestui cavaler, el are o idee originală, şi anume, de a cita toate pasajele din opera lui Cervantes, unde acesta descrie trăsăturile fizice ale eroului, şi găseşte 17 asemenea indicaţii. Sarcina de a-1 picta pe cavalerul rătăcitor aparţine, dar, viitorului, iar pictorul care o va realiza va trebui să o facă în mod quijotesc *(quijoiescamente),* conform descrierilor lui Cervantes şi în *bună filosofie,* ca simbol viu a ceea ce este superior în sufletul castilian.[24] într-adevăr, deşi desenele care ilustrează unele din ediţiile lui *Don Quijote* sînt destul de reuşite din punct de vedere artistic, cum sînt desenele lui Gustave Dore, totuşi, din comparaţia tuturor imaginilor ce le avem pînă acum şi care-1 reprezintă ridicol sau măreţ, în glumă sau în serios^, cavaler sau paiaţă, trebuie să constatăm că nu avem decît imagini absolut flue despre el, fără nici o consistenţă. Don Quijote este o umbră pe care fiecare artist a prins-o în schema lui grafică atît cît a înţeles el din opera ±u: Cervantes. Care poate fi cauza pentru care atît de numeroşi artişti, care au încercat să-1 contureze pe Cavalerul Tristei Figuri într-o individualitate determinată, nu au reuşit ? Fiindcă, aşa cum afirmă cei care au gîndit asupra acestei opere, don Quijote este un simbol al universalităţii umane; aş spune că este ceea ce scolasticii exprimau prin cuvîntul *universolia* — esenţele genurilor*j-~>* indivizii luînd naştere din acestea numai prin „individuaţie". Don Quij° e

[iz] Miguel de Unamuco, *Ensayos,* II, Madrid, 1916, p. 101—130,

[23] D. Francisco Lopez Fabra, *Iconografia de Don Quijote.* Reproduccion heliogra '
y foto-tipográfica de 101 lâminas elegidas entre las 60 ediciones, diversamente Uustrao •
que se han publicado durante *257* aflos. Barcelona, 1870. Apud: Unamuno, *op. cit.,* p-

[24] Miguel de Unamuno, *op. cit.,* p. 130.

fiind astfel un simbol, o idee, neputinţa artiştilor de a-i da viaţă într-o formă individualizată nu este un eşec al talentului lor, ci o imposibilitate de fapt, cum la o imposibilitate de fapt se vor fi referit vorbele adresate lui Moise: *Nu vei scăilpta si nu vei vedea faţa Dumnezeului tău.*

Dar să considerăm acum şi portretul celui care a dat naştere acestei umbre, portretul lui don Miguel de Cervantes y Saavedra. în *Prologo* la *Nove-las ejetuplares* [25], Cervantes îşi face singur un portret. Iată-1 aşa cum ni se înfăţişează el: „Acest om cu figura prelungă, cu părul castaniu, cu fruntea netedă si'descoperită, cu ochii ageri, cu nasul încovoiat, dar de proporţii armonioase, cu barba argintată, cu favoriţi impozanţi, cu gura mică şi dinţi rari, potrivit de statură, cu tenul luminos, mai mult alb decît brun, puţin adus de spate şi cu mersul puţin greoi este autorul lui *Don Quijote, La Galatea"...* Omul descris aici este magnific reprezentat în portretele pe care le contemplăm pe ultimele ediţii cervanteşti; impresia este de putere, de măreţie, de distanţă între omul obişnuit şi omul ales.

Pe de o parte, deci, o făptură ridicolă şi neputincioasă, nedefinită bine, neputînd fi nici măcar imaginată într-un mod determinat, şi căreia i se întîm-plă o serie de evenimente extraordinare, incompatibile toate cu sfrijita lui existenţă: don Quijote. Pe de altă parte, un om cu o figură impresionantă, cu o frunte care ar putea fi comparată cu a lui Eminescu, cu o expresie atît de puternică în privire, pe lingă care şi privirea şi majestatea regilor Spaniei pălesc, şi căruia i se întîmplă — pe lîngă o serie de evenimente care au loc în viaţa oamenilor banali şi anonimi, ca puşcărie pentru fapte de drept comun, sărăcie, captivitate etc. — , extraordinare fapte de răsunet legendar: don Miguel de Cervantes y Saavedra.

Sînt multe întîmplări care dovedesc ce personalitate uriaşă se ascundea în spatele acestui autor. Dar nu voi da decît un exemplu, suficient pentru a defini un om. Am pomenit de faptul că a rămas infirm de un braţ în faimoasa bătălie de la Lepanto (1571), dar împrejurările completează imaginea. Zăcea în acele zile scuturat de friguri şi ceilalţi au voit să-1 împiedice să participe la luptă. El însă a refuzat şi s-a bătut cu cea mai mare bărbăţie într-un post foarte periculos şi astfel a primit trei focuri de archebuză, două în piept şi unul în mînă, de unde i s-a tras apoi denumirea de *el manco de Lepanto* (ciungul de la Lepanto). Celor care mai tîrziu îi găseau cusurul că este infirm, el le răspundea: „Cicatricele pe care soldatul le poartă pe obraz şi pe piept sînt stelele ce călăuzesc pe alţii spre cerul onoarei". Un soldat cu o astfel de mentali-^ate putea să întruchipeze pe Achille la Troia sau pe Leonida la Thermopyle, pe Roland la Roncevaux sau pe Mihai la Călugăreni! Adevăratul erou al operei ftu este don Quijote, umbră firavă şi nedefinită, pe care Cervantes o plimbă Şi o conduce prin diverse întîmplări ca pe o paiaţă trasă de sfori, cu dar artistic, cu subtilă înţelepciune, cu pătrundere adîncă, ci este însuşi autorul, geniu care, graţie unor experienţe tragice, a ajuns la nişte cunoştinţe ce depăşeau înţelegerea contemporanilor. Eroul cărţii, cînd sondăm adînc tîlcul textului, este don Miguel de Cervantes y Saavedra, care, aşa cum o spune singur, „s-a născut pentru don Quijote şi don Quijote s-a născut pentru el".

[25] O colecţie de 12 nuvele publicate de Cervantes în 1613.

Un caracter como el de don Quijote, tan pur

(Miguel de Unamuno, *Ensayos,* ÎI, p. j.-,r,

Satisface eroul lui Cervantes condiţiile şi regulile cavalerismului, s$_a$. autorul, într-o libertate completă, 1-a creat anarhic, făcînd din el o simplă caricatură? Dacă scopul urmărit ar fi fost numai „desfătarea" prin caricaturizarea Cavalerului Tristei Figuri, atunci trama romanului putea să nu tină seama de nimic şi să se abată după fantezia autorului de la principiile cavalerismului, în *Prologo* la Partea întîi a lucrării sale, Cervantes îl pune pe partenerul său de discuţie, cu care se consultă asupra oportunităţii si modului de a-şi concepe opera, să-i spună: „Cărţii acesteia a dumitale, fiindcă în întregime. nu este decît o înjurătură îndreptată împotriva cărţilor de cavalerism, nu i se cer exactităţile adevărului istoric". Cartea, spune partenerul autorului, este o carte de „năzdrăvănii fabuloase". Totuşi, arhitectura lucrării, în fundaţiile ei mai puţin vizibile, care pot scăpa cetitorului cucerit de hazul întîmplă-rilor, urmăreşte cu exactitate regulile cavalereşti. Aşa cum în mod voit autorul a plasat acţiunea romanului într~un cadru real, în La Mancha, tot în mod voit el a păstrat cadrul real al structurii teoretice a cavalerismului. Nu mă voi întinde asupra acestei chestiuni prea mult, voi menţiona pentru ilustrare numai cîteva idei esenţiale. Originile acestei instituţii sînt foarte obscure.[26] O găsim bine organizată la sfîrşitul secolului al "V-lea, pe timpul regelui Arthur, în jurul căruia legendele din Marea Britanie grupează pe renumiţii cavaleri ai •„Mesei Rotunde". Numele acestor cavaleri se găsesc gravate pe o masă de marmoră, de formă rotundă, păstrată la Winchester din 1480. Cei mai cunoscuţi dintre ei sînt: vrăjitorul Merlin, consilierul regelui Arthur, Amadis, Gau-vain, Galaor, Tristan, Lancelot, Palamede şi Percival.

în ciclul romanelor „Mesei Rotunde", din care aflăm sub formă de legende date asupra acestor cavaleri — cum sînt romanele *Tristan de Leonais, Lancelot du Lac, Perceforest, Merlin, Flore ei Blanchefleur* —, se găseşte şi *L'Estoire dou Graal,* poem de la sfîrşitul secolului al XII-lea, datorat lui Robert de Boron [27], precum şi *Conte de Graal* (fragment), opera poetului Chrestien de Troyes, în care legenda *Graal-ului* este legată de aventurile cavalerilor „Mesei Rotunde". Ce era *Graal-v&l* Foarte devreme această legendă a fost preluata din tradiţii anterioare, de către creştinism, care a prezentat-o sub o forma particulară tot ca legendă. *Graal-nl* ar fi fost un vas din care lisus ar fi mmcai la cina cea de tainâ şi în care losif din Arimateea ar fi strîns picăturile de smg^{e} ale Marii Victime si 1-ar fi dus în Britania, unde ar fi rămas ascuns timp ^{de}

mai multe secole. Numai un cavaler — *sans peur et sans reproche —*
să plece în căutarea lui — *la queste du Graal.* Un astfel de cavaler a fpst^ r#
cival care, datorită virtuţilor lui, a găsit *Graal-id..* Acesta a dispărut însă c

eter (-personaj) ca acela al lui don Quijote, atît de pur (sp.; tr. a). "" Apariţia cavalerismului, evoluţia lui şi legăturile lui cu unele societăţi secrete < • mai tîrziu sînt studiate în multe lucrări, dintre care citǎm numai: Lacurne Saint-Memoirs *sur l'ancienne chevalerie,* 3 vol., Paris, 1759—1781; Leon Gautier, *La Chi* Paris, 1884; E. Lenning, , *Roman Encyclopaedie der Fraumaurerei,* 3 vol., Leipzig, *du Saint* 1863^—1 [27] Prima parte a fost publicată de Fr. Michel sub titlul

* Un caracter

u si căutarea *Graal-ului* a devenit principalul ţel al cavalerilor rătăcitori. Poeti'i germani din secolul al XIII-lea, Wolfram von Eschenbach şi Albert n' Scharfenberg dau o altă versiune *Graal-ului.* Acesta ar fi fost o piatră rtijraculoasă, tăiată de la începutul lumii de îngeri dintr-un smarald căzut i pe fruntea lui Lucifer (purtătorul de lumină) în momentul damnării lui. T e^enda afirmă că *Graal-ul* a fost încredinţat lui Adam, care 1-a pierdut cînd a fost izgonit din Eden.

Este frapant faptul că această legendă a legării *Graal-ului* de „starea primordială" a omului se regăseşte şi în alte civilizaţii, cum este aceea indiană sau egipteană, în iconografia hindusă, acesta este numit *urna* şi este o perlă frontală care se află pe fruntea lui Shiva, numită şi „al treilea ochi", semnifi-cînd „simţul eternităţii".[28] în Egipt, legenda spune că Seth a reuşit să reintre • în Paradis şi să descopere *Graal-ul.*

După interpretările celor care au cercetat această legendă, atît în versiunile ei orientale, cit şi *celtice, Graal-ul* ar simboliza condiţia iniţială a omului, care se bucura de o stare edenică, înţelegînd prin aceasta o stare de perfecţiune umană, fiind liber şi nemuritor.. ,[29]

Cu vremea, cavalerismul devine o instituţie socială şi militară pe care se va baza sistemul feudal al Evului Mediu, în timpul lui Carol cel Mare, siste- • mul acesta era perfect edificat. Treptat, el se cristalizează într-un sistem politic, iar tradiţia cavalerilor Mesei Rotunde se păstrează numai într-un cerc restrîns, esoteric, în epoca modernă, ideile esoterice ale acestei instituţii sînt repuse în circulaţie de Fr. Bacon (1561 — 1626) în *Noua Atlantida, m* care filo-' soful descrie insula Bensalem şi „societatea secretă a casei lui Solomon";[1] Pierre Dupuy publică o carte asupra istoriei *Cavalerilor Templieri* (apărută la Paris în 1654) şi în care se atrage atenţia asupra caracterului tradiţional: iniţiatic al doctrinei templierilor; Comenius (1592—1670), cunoscutul pedagog morav, reia problema idealurilor cavalereşti în cărţile sale *Pansophia* şi *Paner-*: *gesia,* pledînd pentru construirea „unui templu al înţelepciunii, după princi-. piile, regulile şi legile Marelui Arhitect, Dumnezeu însuşi" etc., etc.

Să ne referim mai cu deosebire la cavalerul rătăcitor, fiindcă acesta este, tipul pe care vrea să-1 reprezinte *el ingenioso hidalgo de la Mancha.* Cavalerul. căruia i se acorda această calitate trebuia să fie de o castitate totală, de mora-, • v uri ireproşabile, detaşat de orice dorinţă personală, apărător al văduvelor: ?l al orfanilor, şi al tuturor nedreptăţiţilor, căutînd şi acceptînd aventura, aşa c um o exprimă poetul francez Eustac'h'e Deschamps (1340—1410)[30]:

> *Poursuivre faits de chevalerie,*
> *Guerre loiale, estre grand*
> *voyagier, Tournois suivre et j*
> *outer pour s'amie.*

El trebuia să sufere o iniţiere, să-şi aleagă o iubită platonică, sub fla-ura căreia să lupte, şi să facă trei călătorii simbolice reprezentînd lupta cu fentele fundamentale, aerul, apa, focul si pămîntul, Iniţiatul îşi schimba

[28] **Rene Guenon, *Aperţus sur l'esoterisme chretien,* Paris, 1954, p. 100.**

\y . A se vedea pentru numeroase detalii şi semnificaţii lucrarea lui Arthur Edward t®. *The Holy Grail, its Legends and Symbolism,* Rider, London, 1933.

[30] **A urmări fapte de cavalerism, Luptă loială, a fi mare călător, A lua parte la turnire si a lupta pentru iubita lui. (Tr. a.)**

numele [31], îşi alegea calul, scutierul, îndeplinea şi alte formalităţi de care n$_u$ este cazul să ne ocupăm.

Să privim acum ce rămîne în sub-planul operei lui Cervantes din toate acestea: cadrul esenţial în care se mişcă un simbol, don Quijote, este exact acela cerut de ritualul cavaleresc. Autorul nu ţine seamă de nici o convenienţă, totul se destramă şi se falsifică în imaginaţia dezordonată a eroului său, dar un singur lucru rămîne strict exact: scenariul iniţiatic. într-adevăr să începem prin a urmări pe don Quijote de la începutul activităţii sale cavalereşti. Mai întîi el îşi pregăteşte armura şi calul pentru aventurile pe care are să le întreprindă şi-i dă acestuia numele de Rocinante.[32] Cavalerul Tristei Figuri trăia molcom şi ruginit într-un sat din La Mancha, de al cărui nume autorul nici „nu ţine să-şi mai aducă aminte", sub numele de Quijada sau Quasada sau mai curînd Quejana.[3a] După ce a studiat opt zile semnificaţia numelor altor cavaleri rătăcitori, şi-a luat numele de don Quijote de la Mancha. [34] îşi mai alege vestitul *hidalgo* şi un ideal feminin, o creaţie a închipuirii lui, *Dulcineea ain Toboso,* si-şi mai ia şi un scutier, om simplu şi năzdrăvan, Sancho Pânza. Urmează apoi trei călătorii simbolice şi neverosimile. Vom spune că experienţele trăite de recipiendari în iniţierile autentice erau tot atît de neverosimile pentru bunul-simţ, pe cît de nebuneşti apar acelea ale cavalerului cervantesc. în prima călătorie don Quijote este iniţiat la han şi armat cavaler (capitolul al Ill-lea al Părţii întîi); în a doua călătorie (capitolul al VII-lea al Părţii întîi), cavalerul face experienţa aerului, în bătălia cu morile de vînt; în sfîrşit, în a treia călătorie (capitolul al Ill-lea al Părţii a doua), el face experienţa tuturor elementelor.

Mai rămîne un singur lucru esenţial, pentru ca schema în care se desfăşoară acţiunile lui don Quijote să fie exact aceea iniţiatică: scopul pe care îl urmăreşte cavalerul. Acesta ni-1 dezvăluie însuşi don Quijote, adresîndu-se lui Sancho Pânza [35]: „Prietene Sancho, află că m-am născut din voinţa cerurilor în vîrsta asta de fier în care trăim, ca să pot reînvia în vremea ei vîrsta de aur, sau vîrsta aurită cum i se zice de obicei. Eu sînt căruia i-au fost destinate primejdiile, faptele mari, isprăvile de vitejie, eu sînt, mai spun o dată, cel care trebuie să reînvie pe cavalerii « Mesei Rotunde»." Şi deosebit de interesant este să-1 urmărim pe eroul lui Cervantes evocînd cu nostalgie acele vremi: „Fericită vîrsta şi fericite veacuri cele pe care cei antici le-au numit *de aur (edad de, oro)* şi nu pentru că în timpurile acelea aurul, care în era noastră de fier este atît de preţuit, s-ar fi putut agonisi fără nici ° trudă, ci pentru că cei ce trăiau pe atunci nu cunoşteau cuvintele *al ta/u , al meu"* [36]. Nu există nici un dubiu asupra idealului urmărit de don Quip j este acela al cavalerului rătăcitor, de a căuta *Graal-ul,* adică de a caută s ajungă la starea omului reprezentată de epoca de aur.

[31] Obiceiul se mai păstrează şi astăzi în ordinele călugăreşti ale creştinismului °^.
dental sau oriental, recipiendarii scriimbîndu-şi numele la intrarea lor în ordin. ^
Papa, o dată cu întronizarea lui la Roma, îşi ia un alt nume.

[32] Numele Rocinante înseamnă mîrţoagă cu sufix augmentativ.

[33] Toate aceste nume au o semnificaţie căutat ridicolă.

[34] *Don Quijote,* Partea I, cap. I. Numele *Quijote* înseamnă jambiera de fier a ar

[35] *Ibidem,* Partea I, cap. XX.

[3G] *Ibidem,* Partea I, cap. XI.

Quippe ubi fas versum atque nefas ; tot bella per orbem, Tarn multae scelerum fades...

(Virgilin, *Georgicele,* I, verS. 505—506)*

înainte de a încerca să descifrăm secretul lui don Quijote şi „misiunea" lui hilariantă într-o lume plină de seriozitate, să lămurim, printr-o considerare foarte generală, care era sensul unor manifestări burleşti colective, cum ar fi sărbătorile carnavaleşti. După cum am menţionat, acestea îşi au originea în sărbătorile *Cronia* de la Atena sau în *Saturnalia* de la Roma. [37] Din fericire, în ceea ce priveşte pe acestea din urmă, avem interpretarea excepţională a autorului latin Macrobius (Ambrosius Macrobius Theodosius), care ne-a lăsat o lucrare întreagă, purtînd chiar titlul *Saturnalia,* în această operă, scriitorul arată care este originea şi numele acestor festivităţi şi, mai ales, care este sensul lor. Numele arată în mod evident că ele erau închinate memoriei zeului Saturn (după cum şi sărbătorile ateniene denumite *Cronia* se trăgeau de la Cronos, numele grecesc al lui Saturn).

După tradiţiile greceşti şi romane, omenirea a trecut înaintea noastră prin patru cicluri sau epoci ^metalice". Ele sînt descrise de Hesiod într-o formă literară superbă.[38] Iată care sînt, pe scurt, după el, aceste cicluri: *epoca de aur,* pe cînd în cer domnea Saturn, cînd oamenii trăiau ca zeii, cu inima liberă de nelinişti, în abundenţă, la adăpost de oboseli şi de mizerii, bătrîneţea lamentabilă nu-i ameninţa şi mureau ca încremeniţi în somn ; epoca *de argint,* cînd oamenii alcătuiau o rasă mult inferioară, care nu semăna cu prima, nici în formă, nici în spirit, dominaţi fiind de lipsa de măsură; *epoca de bronz,* în care a trăit a treia rasă de oameni, „care nu iubeau decît lucrurile lui Ares, sursă de plîns şi operă de violenţă"; *epoca semizeilor,* cînd a trăit pe pămînt a patra rasă de oameni, „mai dreaptă şi mai bună" decît precedenta, rasă divină de eroi; „ea este rasa care ne-a precedat pe pămînt". Autorul socoteşte că el trăieşte în ultima epocă, *epoca de fier,* în care oboseala Şi grijile se abat asupra oamenilor, ziua şi noaptea, iar binele este amestecat cu răul. El prevede un timp cînd dreptul va fi al forţei iar onoarea, binele Şi justiţia vor dispărea.[39]

Cele patru vîrste sînt descrise cu mai multe detalii şi tot atît de frumos ue Ovidiu în *Metamorfoze* [40]: *Aetas aurea, Argentea proles, Proles aer ea, Ultima est de fero duro.* Şi după el, epoca de aur a existat tot în timpul domniei lui sa.turn, cînd nu existau judecători, teama de pedeapsă nu era cunoscută,

* într-adevăr, pe pămînt ideile de justiţie şi injustiţie sînt răsturnate; pretutindeni

războaie

Şi-atît de multe crime sub diverse feţe... (lat.; tr. a.).

' A. Moret, în lucrarea lui *Mysteres egyptiens,* ed. A. Colin, Paris, 1913, arată că festivităţi colective, de natura celor denumite *Saturnalia* sau *Cronia,* erau celebrate ^ ^renezie Şi îfl Egiptul antic al faraonilor, într-un vast capitol al acestei cărţi, Ge at *R°is de Carnaval,* el arată sensul criptic religios al acestor sărbători. V. şi James Or&e Frazer, *op. cit., ed. cit.*

[38] Hesiod, *Lucrări şi zile,* 110 — 200. er _ [39] S-ar părea astfel că ar fi existat cinci seminţii şi problema a fost discutată de unii ^{i- Nu aceasta este însă si problema noastră, de aceea nu o luăm.în considerare aici. ti [M] Ovidiu, *Metamorfoze,* Cartea I, III, 89- 162. („Vîrsta de aur, rasa de argint, rasa bronz, ultima este din fier dur.")

nu existau cască şi sabie, nu existau ziduri care să înconjoare cetăţile, jar natura oferea omului drept şi în pace cu el însuşi şi cu ceilalţi, tot ce-i tre buia. Primăvara era eternă, iar pămîntul îşi oferea produsele fără a fi lucrat *i Iată acum ce ne transmite Macrobius în legătură cu domnia lui Saturn pe pămînt. în ţara care este azi Italia, domnea regele indigen lanus, care avea să devină în timp zeul lanus Bifrons. lanus a dat ospitalitate lui Saturn sosit în ţara lui purtat pe valuri de o flotă întreagă şi aducînd cu el civilizaţia. De la Saturn au învăţat localnicii agricultura, modul de a-şi ameliora hrana primitivă, sălbatică şi grosolană, şi au aflat importanţa fructelor pămîn-tului. Drept mulţumire, lanus 1-a asociat la domnie şi împreună au fondat oraşe vecine. Numele acestui zeu, în aceste regiuni, a rămas în multe obiceiuri şi denumiri, unele din ele fiind citate de Macrobius în cartea amintită. După dispariţia subită a lui Saturn, lanus a căutat să-i menţină amintirea în diverse moduri: a bătut monezi cu o navă pe una din feţe, i-a închinat un altar si a stabilit sărbători în onoarea lui. Anii aceştia au fost consideraţi ca fiind o epocă de fericire din cauza abundenţei tuturor lucrurilor, „şi mai ales fiindcă pe atunci nu se cunoştea încă distincţia dintre oameni liberi şi sclavi, ceea ce se poate deduce, scrie Macrobius, din libertatea absolută de care se bucură acum sclavii în timpul Saturnaliilor" [42]. Aşadar, în amintirea stării cu totul deosebite, de fericire, de egalitate, în amintirea stării omului liber, romanii celebrau Saturnaliile, în timpul cărora, după cum am mai spus, stăpînii şi sclavii mîncau şi se veseleau împreună, primii servindu-i pe cei din urmă. [43] Din textul lui Macrobius rezultă însă că unii considerau aceste sărbători şi interpretarea lor în sensul dat mai sus ca o superstiţie religioasă, sau ca o erezie. Astfel, relatează el, la o obiecţie de acest fel, Praetcxtatus, în acord cu întreg auditoriul, răspunde celui care i-o adusese, părăsind domeniul tradiţiei si intrînd în domeniul pur raţional: „Crezi tu că există un grup de fiinţe umane, cărora, din dispreţ, zeii nemuritori nu le acordă binefacerile sau providenţa lor? Sau nu socoteşti pe sclavi în rîndul oamenilor? Sclavi' Nu, oameni, tovarăşi de sclavie. Poţi vedea pe sclavul tău liber şi tu să devii sclav. Ei au aceeaşi origine, trăiesc ca şi ceilalţi oameni şi mor ca si ei. Urrul este sclavul luxurei, altul al avariţiei, un al treilea al ambiţiei lui; toţi sint sclavii speranţei, toţi ai temerii." [44] Vedem, dar, că toată această inversiune a situaţiilor, întreaga răsturnare a „rolurilor" stăpînilor şi sclavilor avea un obiectiv cu dublu aspect: să ţină trează amintirea că la origine nu a existat nici o diferenţă între oameni, care au trăit împreună într-o egalitate şi ~*iw*^er^~ ţaţe completă într-o epocă de aur; să arate că stăpînii trebuiau să-si aduM aminte de lucrul acesta, acceptînd — şi o acceptau — răsturnarea de situa,i care provoca o dezordine de neînchipuit.

[41] Tradiţia indiană vorbeşte cu şi mai multă precizie despre aceste cicluri —
Şi în China antică exista tradiţia unei epoci de aur.

[42] *Saturnalia,* Cartea I, VII, 26. Iată textul acesta atit de important: *Regn>^J.jio*
tempara felicissima feruntur, cum propter renrni copiam, turn q-uod nondum quisqnam -
vel libertate discriminabatur, quae -res intellegi potest quad Saturnalibus iota, servis *c^tiner-/a-*mittitur*. Pentru dezvoltări, v. James George Frazer, *Creanga de. aur,* IV, „B.P.T. , '-1980.

[43] *Ibidem,* Cartea I, VII, 37. -sta pe

[44] *Ibidem,* Cartea I, XI, 2 şi 8. în ceea ce priveşte raportul anormal care .e'te:ctual
atunci între oameni, unii fiind sclavi şi alţii stăpîni, Macrobius reproduce, uneori -^ ju,
nasaiul respectiv din Seneca, *Epistolae ad Lucilium* (XLVII). Petronius pune în .».. jor în

…… -----*-n-*4-~a riifm-entei dintre oameni şi a despărţi[1"1]

Şi acum credem că cele de mai sus ne vor putea ajuta să înţelegem mesajul lui don Quijote. Am văzut că adevărul era reprezentat de sclavii deghizaţi în oameni liberi şi care jucau rolul stăpînilor, iar stăpînii, care nu se mascau, erau reprezentanţii falsului, în această dezordine, rezultată din răsturnarea situaţiilor *reale,* sensul *adevărat* era înfăţişat de oameni ce jucau rolul unor manechine efemere, machiaţi în stăpîni, şi care după trei zile urmau să treacă la rolul lor real dar *fals,* după cum *fals* era şi rolul stăpînilor în rolul lor efectiv de stăpîni. Şi oricît ar părea de paradoxal si de imposibil istoriceşte, văzută din punctul de vedere al epocii de aur, al egalităţii şi libertăţii absolute a -oamenilor, mascarada adevărată era situaţia reală a separării oamenilor în oprimaţi şi oprimatori. Iar sărbătorile carnavaleşti nu făceau, prin grotescul lor, decît să sublinieze gros anomalia unei astfel de situaţii, într-o lume în care sensul adevărat al valorii umane în sine a fost pierdut, el nu mai putea fi semnificat decît simbolic, prin situaţii groteşti şi personaje carnavaleşti. Şi atunci putem înţelege foarte bine şi înţelesul profund al spuselor chinuitului Saul adresîndu-se corintienilor: „Dar Dumnezeu a ales lucrurile nebune ale lumii ca să facă de ruşine pe cele înţelepte".

Mundus est fabula

(Descartes)

Pentru Descartes lumea este o „fabulă". Dacă luăm în considerare sensul cuvîntului latin *fabula* (piesă de teatru, povestire mitologică, apolog), atunci expresia filosofului francez poate avea sensul: „lumea este o piesă de teatru", „lumea este o povestire mitologică" sau încă: „lumea este un apolog"[45]. Dacă este aşa, va trebui să căutăm în desfăşurarea evenimentelor din lume un tîlc, aşa cum căutăm sensul unui mit. Să vedem ce tîlc mitic descifrează Cervantes în lumea din timpul său. Ca şi în sărbătorile *Saturnalia,* el întrebuinţează o parodie carnavalescă, în desfăşurarea acţiunii cărţii lui, în care tabula lumii reprezintă o dezordine de la ordinea iniţială, ilustrată tocmai P[r']n grotescul operei *Don Quijote.* Cervantes îl pune chiar pe unul din perso-[lla]je să spună: „aici e de-a-ndoaselea" — *„Âcâ, es el reves".* Scena cu elibe-[r]area galerienilor este poate cea mai ilustrativă. La vederea unui grup de oanieni legaţi în lanţuri şi duşi de paznici la muncă silnică pe galere, don y^jote exclamă: „Cum, oameni forţaţi la muncă?" — *„<ţComo, gente for--a.d*ₐ*?"* jr$_{s}$ţ$_{e}$ $_{Qare}$ pogjţjil ca omul să nu fie liber? Pentru eroul lui Cervantes, Preocupat de restaurarea vîrstei de aur în care toată lumea se bucura de ibertate, egalitate şi indestructibilitate, acest fapt părea o aberaţie, o abatere [n]°rrnală de la condiţia naturală a umanităţii, o inversiune a condiţiei exis-^si omului ca om. Şi atunci el face un lucru anormal pentru ordinea ac-^ ,^ă, dar care, prin aberaţia lui, tocmai o ilustrează: liberează pe galerieni! ^ndcă grotescul nu face decît să ilustreze o inversiune reală. *Aceasta este '"'''" lui Cervantes: să redea prin grotesc o răsturnare a ordinii primordiale.*

sîl nună în

Opera *Don Quijote* este o caricatură carnavalescă a dezordinii efective din lume. Tot ce se întîmplă în lumea obiectivă a eroului este un joc de răsturnări de situaţii şi de principii. De aceea tot ce se petrece în jurul lui are caracterul de absurd, şi îi apare ca o lume onirică, pe care el trebuie să o risipească şi să reinstaleze o ordine normală, ceea ce era însăşi „misiunea lui".

într-adevăr, dacă cineva ar putea realiza în conştiinţa sa aceste mari Idealuri, că omul este total liber, că nu există nici un fel de diferenţă între .oameni (de rasă, de credinţă sau de situaţie) şi ar trăi cu o putere efectivă aceste idealuri, conformîndu-se lor în fiecare din acţiunile lui, atunci, s-ar identifica cu don Quijote iar toată goana umană după avantaje, după satisfacerea orgoliului, i-ar apărea ca un fel de joc de umbre chinezesc, ca un fel de trăire în vis. Aceasta este tocmai ceea ce face eroul lui Cervantes care trăieşte pe baza criteriilor „de aur", si care poate crede pe bună dreptate că ceilalţi „nu ştiu ce fac" [46]. Lucrurile se petrec pentru el ca în celebrul mit al cavernei despre care vorbeşte Platon în *Republica.*[47] Lumea pe care noi o numim obiectivă se aseamănă cu lumea acelor umbre pe care le văd pe perete prizonierii din peşteră. Prizonierii sînt ei înşişi nişte umbre şi însăşi lumea nu e formată decît din umbre, ceea ce Pindar [48] va exprima pregnant prin „visul unei umbre" — cTKiaq ovap *(skias onar).* Sensul mitului platonic este evident: *mundus est fabula,* aşa cum spunea Descartes. Don Quijote pătrunde în această *fabulă,* în această lume a umbrelor, care se cred reale şi au legile lor de justiţie, de bine şi chiar de frumos, ca o altă umbră, purtătoare a ideal-urilor platonice, acelea care aparţineau epocii cînd omul nu trăia ca o umbră.

Ideea că există un drum care duce la restaurarea fiinţei umane, prin experienţe ierarhizate într-un lanţ ascensional, este o preocupare permanente a lui Cervantes. Fondul lucrării *Los trabajos de Persiles y Sigismunda,* pa care el o consideră ca pe cea mai. importantă realizare a lui, nu face ciecît să confirme interpretarea pe care am dat-o lui *Don Quijote.* Drumul acesta al omului, compus din nenumărate staţii ale „Calvarului", este numit de J. B. Avalle-Aree, de acord cu A. O. Lovejoy, „marele lanţ al Fiinţei" [49]. în această ultimă operă, cu care Cervantes îşi încununează cariera şi îşi încheie viaţa, se văd mai bine — aşa cum au subliniat şi unii comentatori — intenţiile autorului, în adevăr, însuşi titlul acestei cărţi ne arată că este vorba ae „munci iniţiatice", cum au fost, de exemplu, „muncile" lui Hercule. Erou acestei scrieri trec printr-o serie de „lucrări" *(trabajos)* care-i duc, în sfîrŞ[1]^

[46] G. Călinescu, în studiul său *Cervantes,* ajunge la ideea că don Quijote „are a^ ale noţiunii de real pe care îl înlocuieşte cu un ideal". Şi el continuă: „Don Quijote *ctf* în tradiţia cavalerească, aşa cum un om de ştiinţă modern crede în legile naturii. [..-1^ O"[1-1]^ nu vede lumea aşa cum este, ci aşa cum ar trebui să fie din unghiul lui de vedere. *("^* linescu, *Cervantes,* pus ca prefaţă la traducerea în româneşte a lui *Don Quijote* de Ion Frun^^ şi Edgar Papu, Editura pentru'Literatură, 1969). Din punctul de vedere al ^ personaj-^ fantomatic care este *hidalgo-ul* din La Mancha, observaţia este exactă, şi a mai fost ta^ \ sub diverse forme, şi de alţi exegeţi. Problema era însă să vedem „unghiul de veder^ ^ lui Cervantes, care nu a fost luat în considerare din cauză că umbra eroului a acoperi- ; aceea a autorului.

[4'] Platon, *Republica,* VII, 515 a.

[48] Pindar, *Pyticele, 8,* 96. Expresia completă este: *skias onar anthropos* = „on[iu] visul unei umbre".

[49] J. B. Avalle-Aree, în *Introducere* la ediţia spaniolă a acestei lucrări *Los traoa}^^ Persiles v Sigismunda,* Madrid, 1969. Cf. Sorin Mărculescu, *Prefaţă* la trad. rom. [a a] ""

~' ' ...•*- 'n'j ᵀᵀ-=—=- iosn

la regăsirea de sine, la regăsirea condiţiei umane. Şi in mod surprinzător, *Cervantes* însuşi vorbeşte într-un pasaj de „condiţia umană" — *„la condition •umana"* — supusă unor primejdii şi nenorociri foarte mari. [50] Dar această expresie ne duce imediat la interpretarea dată de noi că, în realitate, fiinţa umană se găseşte într-o inversiune a condiţiei ei şi Cervantes ar fi putut, în mod cu totul natural, să o pună ca subtitlu al lucrării sale *Don Quijote,: >tLa inversion de la condition umana".* De fapt, el a pus-o, deşi nu a întrebuinţat expresia în mod complet. Dar a pomenit de „condiţia umană" şi a spus, cum am citat deja, că *„acă es el reves"* — „aici este invers", adică exact ceea ce înseamnă „inversiunea condiţiei umane".

S-au scris multe cărţi despre aceste lucruri, dar nici una nu a izbutit să ne sugereze iluzia idealurilor umane ca opera lui Cervantes. Autorul a dorit ca *Don Quijote* să fie „cea mai desfătătoare şi cea mai înţeleaptă carte din cîte s-ar putea închipui". Şi aşa şi este. Se vor putea face teorii asupra problemelor, se vor putea alcătui scrieri filosofice despre mituri şi simboluri, dar o carte care să facă prezentă problema esenţială a vieţii omului, aceea a. inversiunii condiţiei lui, cu mijloacele simple pînă la naivitate ale lui Cervantes, nu se va mai putea scrie; el a epuizat subiectul şi mijloacele de a-1 trata din punct de vedere literar. Idealul operei cervanteşti este un vis bine păzit de zeii raţiunii şi ai bunului-simţ, care îl ţineau departe şi izolat, aşa cum Paradisul, după izgonirea omului, era păzit şi interzis filistinului de heruvimi puşi să învîrtească o sabie învăpăiată, păzind drumul ce ducea la „pomul vieţii". [51]

în fond, idealurile lui don Quijote sînt acelea care preocupă omenirea de totdeauna şi ele sînt căutate cu toată patima în mod continuu. Starea edenică a omului este aruncată în viitor de concepţiile moderne; don Quijote, ca şi tradiţiile cavalerilor „Mesei Rotunde", o punea în trecut, într-o epocă de aur. Deosebirea nu ni se pare esenţială, fiindcă amîndouă aceste poziţiii sînt „ideale". Adevărul este că omul a trăit întotdeauna sub condiţia lui reală, printr-o inversiune a realităţii. El a intrat astfel într-un fel de coşmar, luptîndu-se cu irealităţi de genul morilor de vînt. Pentru a ieşi din impas, un lucru ar trebui să afle omul: că el este un miracol. Ceea ce a fost spus de Sophocle acum cu mult peste două mii de ani: „Minuni sînt multe, dar nici [0] minune nu este mai mare decît omul" [52]. Marea minune se va înfăptui cînd [a]ceastă idee va deveni o realitate a conştiinţei umane.

Ne pleure pas Sancho, ton maître n'est pas mort.,. (Opera lirică *Don Quichotte,* de Jules Massenet, 1910)*

- . Nu, nu eşti mort don Quijote, tu chiar mort eşti mai viu decît toţi cei [VI]aţa, fiindcă tu reprezinţi lupta pentru idealul etern al omului: „para-

S0r. °° *Los trabajos de Persiles y Sigismunda,* Cartea a Il-a, cap. VI. Cf. traci. rom. a lui 3C [la] ™*rculescu, p. 135. Este cazul să remarcăm că expresia *la condicion umana* apare, îa [ea]Şi perioadă, în *Essais-nrile* lui Michel de Montaigne *(la humaine condition).*

[51] *Geneza, 3,* 24.

[53] Sophocle, *Antigona,* 332.

* Nu plînge Sancho, stăpînul tău n-a murit (fr.; tr. a.).

disul". Despărţirea ta de lume, făcută după toate regulile lumeşti, cu testament, preot, bacalaureat, bărbier, prin revenire în satul tău şi la numele tău banal Alonso Quijano, nu a schimbat situaţia cu nimic. Cel mai bine o ştie Sancho Pânza, modestul ţăran Sancho, simbolul simplităţii, al ignoranţei, al bunului-simţ, al dragostei de om şi al devotamentului: „Adevăratul don Quijote de la Mancha, zice el [53], viteazul, înţeleptul, îndrăgostitul, cel care înlătură nedreptăţile, ocrotitorul nevîrstnicilor si al orfanilor, apărătorul văduvelor, frumosul după care mor copilele, cel ce-o avea drept singură aleasă a inimii pe Dulcineea din Toboso, cea fără de seamăn în lume, este cavalerul ce se află aici de faţă si care mi-e stăpîn. Oricare alt don Ouijote şi oricare alt Sancho Pânza nu-s altceva decît înşelătorie."

Aşa este, Sancho Pânza: acesta este don Quijote, nemuritorul don Quijote.

Nu plînge, Sancho, stăpînul tău nu este mort. El este viu, este viu' în mine, prietenul lui, şi în toţi oamenii simpli ca tine, care împreună ne-am pus speranţa în om.

Nu plînge, Sancho, prietenul nostru nu-i departe de noi; el este în inima noastră, unde se păstrează cele mai scumpe icoane, simbolizate de *Graal-vi* pe care 1-a găsit Percival; în acest nestemat minunat se află tot ce-i mai bun în noi, fiindcă acolo, în colţul cel mai ascuns, şi mai mic, cît un fir de muştar, al inimii noastre, se află paradisul, adică însăşi condiţia reală a existenţei umane. Dincolo de ea nu sînt decît aventuri donquijoteşti, groteşti şi bufone, lupte ca în basme, uriaşi şi puternici fantomatici, lupta cu iluziile. Drumul lui Don Quijote este calea spre Marele Vis, drumul spre condiţia reală a existenţei umane, condiţie a cărei măreţie nu poate fi ştirbită nici măcar de ridicol.

[88] *Don Quijote,* II, LXXII.

Faust sau rebeliunea inteligenţei

Und mich ergreift e-in längst
entwohntes Sehnen Nach jenem
stillen, ernsten Geistemich.

(Goethe, *Faust, I, Dedicaţie)* »

Dacă cu ceilalţi eroi ai căutărilor mele m-am întîlnit in ceasurile de meditaţii sau de visare, cu Faust am fost împreună în momentele profund dramatice ale vieţii. Fiindcă Faust nu se arată — ca şi Mefistofeles — decît atunci cînd te îndîrjeşti împotriva destinului, atunci cînd îţi închipui că nimic nu e valabil şi că trebuie să apelezi la imposibil pentru a găsi soluţia existenţei tale şi a problemelor ei. Atunci, Faust îţi este prieten bun şi tovarăş de drum, pe suişul greu al calvarului, împărtăşind cu tine tot zbuciumul din afară şi dinăuntru.

în nopţile în care aşteptam dezlegarea neîncetatelor probleme, şi care întîrzia să vină, cu angoasă sau cu speranţă în inimă, cu cutremurare în minte, Faust îmi era mai aproape decît oricînd. Bătrînul învăţat era în faţa mea, o apariţie ciudată dintr-o epocă pierdută, înveşmântat bizar, aşa cum 1-au înfăţişat un Delacroix sau un Henry Leys, îl vedeam aievea, şi uneori mă întrebam dacă nu era o dedublare a propriei mele existenţe, proiectată de imaginaţia mea. El era prezent în aceste clipe grele, cu lecţia lui plină de multiple sensuri, şi, dintr-o dată, viaţa şi experienţele tumultuoase ale magului german aveau o influenţă benefică asupra mea. Năzuiam atunci spre un ţinut necunoscut, unde ar fi fost o linişte supremă, şi totul s-ar fi petrecut cu o solemnitate gravă, aşa cum îmi închipuiam că trebuie să se petreacă lucrurile pe celălalt tărîm. Da, Faust mi-a apărut în toate perioadele de nelinişte ale vieţii. El însuşi? Poate! Sau poate era Goethe, înţeleptul-poet, [c]are-şi cheltuise viaţa faustic? Sau poate eram eu? Nu aş putea preciza fiimic în privinţa aceasta; un lucru îl ştiu sigur însă: cartea lui Goethe, *faitst-ul* lui, acest poem tulburător a fost spre liniştea mea sufletească, şi [nu]l spre răscolirea ei.

Wer sichert den Olymp, vereinet
Goiter f Des Menschen Kraft, im
Dichter offenbart. (Faust, I, *Prolog in teatru)* **

Chiar de la începutul operei sale, Goethe explică, în linii generale, moti-[e] Şi direcţia ei de dezvoltare. De aceste indicaţii trebuie să ţinem seama,

Şi mă cuprinde un dor adine de mult uitat,
De acel liniştit şi grav ţinut al spiritelor. (Tr. a.)
Cine asigură Olimpul, uneşte zeii?

în primul rînd, dacă voim să avem o înţelegere corectă a tot ce se întîmpk de-a lungul miilor de versuri ale lucrării.

Faust începe cu un *Vor spiel auf dem Theater* („Prolog în teatru"), j$_{tt}$ care autorul îşi prepară, ca să spunem aşa, uneltele; din conversaţia care are loc în acest *Vor spiel,* între trei personaje, directorul teatrului, poetul şi un „comic" *(Instige Person),* vom afla care este firul conducător al lucrării Este interesant că autorul a crezut util să apeleze, conform unor tradiţii vechi, la prezenţa unui comic, care va fi mai liber la cuvînt decît celelalte două personaje. [1] Discuţia este începută de către director; el întreabă p$_e$ ceilalţi doi, aflaţi alături de el la nevoie si la adîncă mîhnire, ce speranţe îşi leagă ei de poemul dramatic care se va reprezenta. Dorinţa lui este să dea publicului ceva nou, care să fie plin de tîlc, dar în acelaşi timp să si placă. Să vie lumea, spune el, şi să se înghesuie „ca în timp de foamete la pîine", performanţă pe care nu o poate realiza decît poetul:

Der Dichter nur; mein Freund, o tu es
heute! (Poetul numai; prietenul meu,
o, fă-o astăzi!)

Om practic, el cere o piesă care să fie pe gustul publicului. Poetul însă nu urmăreşte scopul de a plăcea mulţimii; el doreşte să realizeze un lucru durabil, fiindcă „ce străluceşte s-a născut numai pentru o clipă", dar ceea ce este veritabil rămîne nepierdut pentru posteritate. „Pentru posteritate?" Comicul intervine şi face haz de ideea poetului; dacă şi lui i-ar trece prin cap să se ocupe de posteritate, spune el, cine ar mai înveseli pe cei de faţă;' Pentru cel ce trebuie să-i dea viaţă însă numai o asemenea lucrare este demna de un poet adevărat. Vom sublinia că aici, în răspunsul poetului, apare pentru prima dată în *Faust* tema din *Cartea lui Iov,* cînd Dumnezeu îl dojeneşte pe protejatul său, spunîndu-i: „Cine este acela ce-mi întunecă planurile• • • • Unde erai tu cînd am întemeiat pămîntul? Cine i-a hotărît măsurile, ştu^ Sau cine i-a pus piatra din capul unghiului, atunci cînd stelele dimineţi izbucneau în cîntări de bucurie? De cînd eşti, ai poruncit tu dimine.i . Ai arătat zorilor locul lor?..." [2]

Goethe răspunde cu aceeaşi măreţie ca şi demiurgul, arătînd puten poeziei:

Wodurch bewegt er alle
Herzen? Wodurch besiegt er
jedes Element?

Wer lässt den Sturm zu
Leidenschaften wuteni' Das Abendrot
im ernsten Sinne gluhn?

(Prin ce mişcă el toate inimile?
&••'• Prin ce învinge el orice
element?

Cine dezlănţuie furtuna în
patimi) > învăpăind amurgul cu
un tîlc profund?)

Poetul îşi simte puterea în *poiesis,* aşa cum Orfeu putea să o simtă cînd preschimba firea întreagă prin acordurile scoase din lira lui. Comicul este imediat de acord: „întrebuinţaţi atunci frumoasele puteri ce vi s-au dat". Si eî zugrăveşte lumea pestriţă pe care poetul trebuie să o pună în mişcare; un veritabil *theatrum mundi* dantesc, la care va veni „floarea cea mai frumoasă a tineretului să asculte revelaţia" pe care i-o oferă autorul.

Dar, spune Goethe, din puterea demiurgică de creaţie a unei lumi, poetul nu are nimic, şi totuşi are ceva: *„Den Drang nach Wahrheit"* — „nevoia de adevăr". Şi, la îndemnul directorului, acesta urmează să aducă pe scena de]emn „întregul cerc al creaţiei", cerc ce duce „din cer prin lume în infern" — *„Vom Himmel durch die Welt zur Holle".*

Iată dar ceea ce ne va arăta Goethe în *Faust.* Un teatru al lumii, pe care se va desfăşura o istorie a omului, văzută într-o ordine şi într-o dezordine, ca într-un vis, pe care poetul o poate reconstrui după voia lui. Fiindcă şi el este un demiurg.

Domul a zis Satanei : „Iată, îţi dau pe mînă tot ce are, numai asupra lui să nu întinzi mina"

(Iov, l, 12;

Am văzut cum motivul din *Iov* s-a manifestat la începutul lui *Faust.*
& se va preciza treptat, pe parcurs, ca o preluare a problemei pe care o pune
[c]artea ebraică, transfigurată de geniul unui mare poet. Iată tema. Dreptul
?j credinciosul Iov trăia în frica Domnului, care-1 încărcase de bunuri lumeşti
jji de virtuţi. [3] Fiii lui Dumnezeu, zice cartea, s-au înfăţişat într-o zi înaintea
°«inului(şi a venit şi Satana în mijlocul lor. „— De unde vii?", 1-a întrebat
oninul. „— De la cutreierarea pămîntului, de la plimbarea pe care am
Jj^ut-o pe el" „— Ai văzut pe robul meu Iov? Nu este nimenicaelpepămînt.
[te] un om fără prihană şi curat la suflet care se teme de Dumnezeu şi se
aţe de la rău." Satana a răspuns Domnului: ,,— Oare degeaba *se* teme Iov
[c] Dumnezeu? Nu 1-ai ocrotit Tu pe el, casa şi tot ce este al lui? Ai bine-
sj [Vln]^at lucrul mîinilor lui, şi turmele lui acoperă ţara. Ia întinde-Ţi mîna
[c] [ln]ge-Te de tot ce are, că te va blestema în faţă." Faţă de această provo-

^ [e]> Dumnezeu îi dă permisiunea lui Satan să-1 ispitească,
'cu condiţia sa
[s]e atingă de viaţa lui. Şi Satan îşi începe
opera.

Iov.

Iată aceeaşi scenă în *Faust* al lui Goethe, în *Prolog im Himmel,* „Prolog-în cer", care urmează „Prologului în teatru". Fiii lui Dumnezeu, înfăţişaţi de arhanghelii Rafael, Gabriel şi.Mihael, cîntă. imnuri de slavă Domnului şi creaţiei, între ei apare şi Mefistofeles, un nume forjat special pentru Satan.* Acesta nu aduce laude creatorului, ci cîrteşte împotriva creaţiei si mai ales împotriva omului, pe care-1 vede cuprins continuu de chin şi cazne. Omul este acelaşi ca şi în prima zi, este bestial, neputincios ca o gînganie:

Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleickem Schlag.

'*>T> (Micul zeu al lumii rămîne mereu de aceeaşi teapă.)

El şi-ar trăi zilele mai bine, spune Satan, dacă demiurgul nu 1-ar fi înzestrat cu aparenţă de lumină:

[' Hătt'st du ihm nicht den Schein des Himrnelslichts gegeben ; ;u:>îiji £y *nennt's Vernunft und braucht's aliem,*

Nur tierischer alş jedes Tier zu sein.

(Dacă nu i-ai fi dat amăgirea luminii cereşti,
Pe care el o numeşte raţiune şi o întrebuinţează numai
Pentru a fi mai animalic decît orice animal.)

Pe pămînt nu este nimic bun, şi de aceea 7)mi se face milă de oameni". Atunci Domnul spune: „— Cunoşti pe Faust, pe sluga mea?" „— Pe doctor?", întreabă Mefisto. „Acesta vă slujeşte într-un chip curios, băutura şi mîn-carea lui nu sînt pămînteşti, năzuinţele lui merg spre ceruri departe si el însuşi este pe jumătate conştient de nebunia lui. El cere cerului cele mai frumoase stele, dar şi pămîntului plăcerile cele mai înalte." „— Dacă acum îmi slujeşte ca un om turburat", răspunde Domnul, „în curînd îl voi conduce spre lumină • „— Pe ce pariaţi?", îl întreabă Mefisto. „Daţi-mi învoirea să-1 duc pe calea mea cu încetul, şi nu va rezista". „— Cît trăieşte pe pămînt", încuviinţează Domnul, „omul are nevoie de un impuls, de aceea nu-ţi pun nici o oprelişte să rătăceşti pe orice om. Vei vedea, însă, că omul drept, chiar atunci cm e copleşit de patimi, îşi găseşte drumul cel bun" :

Nun gut, es şei dir uberlassen !
Zieh diesen Geist von seinem Ur quell ab.

(Ei bine, fie-ţi îngăduit!
Abate [cursul vieţii] acestui spirit de la izvorul lui primar.)

[4] *Mefistofeles* (în germană scris *Mephistopheles)* este o denumire a lui Satan, ^care ^(Si pentru prima dată într-o carte populară despre *Dr.*

cu sensul de „neiubitorul de lumină" (în greceşte *phos* = lumină, *me* = negaţie, f»J
Faustus (1587) sub forma *MeţhostoP-^ ^*
niţele. Goethe 1-a preluat, dîndu-i o formă mai uşor

Cadrul întregii întîrnplări, transpusă în termeni mai comozi pentru mentalitatea timpului, este deci acela din *Cartea lui Iov.* Două probleme, vom. discuta într-un mod cît se poate de succint, pentru a putea înţelege şi urmări paralela anunţată în desfăşurarea acţiunii poemului dramatic: Ce anume a putut să-1 determine pe Goethe să se inspire dintr-o temă biblică si în ce sens ia poetul ca ghid şi ca idee fundamentală a întregii opere *tema* cărţii ebraice pe care am pomenit-o ?

Vom remarca mai întîi că titanul de la Weimar cunoştea foarte bine textele Vechiului şi Noului Testament, în *Wilhelm Meisters Lehrjahre*[5], Goethe răspunde unei prietene care voia să-i fie ghid spiritual: „îl cunosc pe Dumnezeul meu şi nu vreau să-1 am ghid decît pe el". Citise şi recitise *Biblia,* după cum singur spune, şi i se ridicaseră o mulţime de probleme. Astfel, din psalmii lui David, reieşea clar că regele ebreu, în mijlocul păcatelor pline de delicii, voia şi implora cerul să fie curăţat de ele şi să-i dăruiască „o inimă curată". Cum putea însă să ajungă la rezultatul acesta? Răspunsul dat de „cărţile simbolice" îl cunoştea foarte bine, era vorba de „răscumpărarea prin sîngele lui Isus". Aceasta nu era însă decît o abstracţiune. Goethe nu înţelesese niciodată nimic din aceste afirmaţii. „Ce însemna asta? Cum are loc lucrul acesta?" întrebările îl frămîntau zi şi noapte. Şi iată explicaţia la care a ajuns: „începătorul originar" *(der Uranfängliche)* s-a coborît ca locuitor al adîncurilor în care trăim noi, şi urcînd din nou, treaptă cu treaptă, de la naştere pînă la moarte, reajunge la înălţimile luminoase, „în această clipă, mărturiseşte Goethe, am ştiut ce este credinţa" — *„In dem Aug'enblicke wusste ich was Glauben war".* Această experienţă îl face să se analizeze îndeaproape, „în cazul unor astfel de simţiri, cuvintele lipsesc. Puteam să le deosebesc cu toată claritatea de toate fanteziile; ele erau total fără fantezie, fără imagine, şi-mi dădeau totuşi certitudinea unui obiect la care se refereau." Atunci, scrie Goethe, *„hatte ich Flugel bekommen"* („am căpătat aripi"). Şi el declară că, dacă nu ar fi fost în joc situaţia lui materială şi intelectuală (totuşi!), „s-ar fi mulţumit să rămînă totdeauna în această stare". Constatăm o identitate de natură, între experienţa spirituală a autorului lui *Faust* cu unele din experienţele misticilor creştini Meister Eckart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler sau Ruysbroeck Admirabilul etc., aşa cum le-au descris ei. Din chiar spusele lui vedem că poetul se considera ajuns ia maximul experienţei spirituale, şi că el credea în cercul de fapte care-1 duc pe om de la naştere la mîntuire. Aceste date autobiografice ne ajută să înţelegem *punctul de plecare* al operei *Faust,* care este perspectiva unui credincios, exprimată, Desigur, cu multe libertăţi (la care ne vom referi la momentul potrivit).

Să revedem acum motivul din *Cartea lui Iov* care 1-a inspirat pe Goethe, -t-ste permisiunea pe care o acordă lehova lui Satan pentru „a-1 încerca" Pe Iov, aceeaşi pe care o acordă şi Domnul *(Der Herr)* lui Mefistoîeles pentru "[a]-l ispiti" pe Faust. Peiitru a înţelege de ce Goethe apelează la rău, pentru [a]-l elibera pe Faust, trebuie mai întîi să poposim asupra sensului creştin al rolului răului, adică să ne referim la concepţia care 1-a inspirat pe poet. Răul [est]e, după doctrina creştină, un principiu care există efectiv în lume, un factor ^ecesar şi determinant al devenirii ei. Problema a făcut obiectul unor lungi Dezbateri şi ea a fost „rezolvată" în sensul că factorul negativ este real, dar

[5] Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre, Cartea a VI-a.* Tot ce vom spune despre [ex]perientele religioase ale lui Goethe se găseşte în această lucrare şi mai ales în partea indicată.

nu are o autonomie în acţiunea lui şi nici nu este independent de voinţa divină. Augustin a pus problema în toată amploarea ei filosofică şi teologică, în *De civitate Dei (Despre cetatea lui Dumnezeu),* el avea să scrie [6]: „Nici răul nu tulbură ordinea şi frumuseţea universului", adică şi răul este un factor care se încadrează în ordinea necesară. Şi tot el spune în altă parte: *„Pulchritudo universae creaturae per haec trio, inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatarum"* („Frumuseţea întregii creaţii este fără defect prin aceste trei cauze: damnarea păcătoşilor, faptele celor jusţi, perfecţiunea celor fericiţi"[7]). Galileanul, el însuşi, â f ost citat în acest sens: „Nu se poate să nu vină prilejuri de păcătuire, dar vai de omul acela prin care vine prilejul de păcătuire" [8]. Răul întrupat de spiritul negator, Mefistofeles, nu îl va distruge dar pe Faust decît dacă el însuşi se va face un instrument al răului. Acesta ar fi punctul de plecare al „tragediei" lui Faust, aşa cum ne lasă să-1 înţelegem autorul.

Von aliem wissensqualm entladen

.-• Flieh ! Auf! Hinaus ins weite Land!

{Goethe, *Faust,* Partea I, *Monologul lui Faust**

Magistru, doctor, cu un prestigiu indiscutabil, Faust studiase tot ce se putea şti la vremea lui: filosofia, dreptul, medicina şi, zice el, „din nefericire chiar şi teologia". Toate aceste ştiinţe le-a cercetat în mod temeinic, complet şi cu o mare străduinţă. Cu toate acestea, îşi dă seama la urmă că tot ce a rezultat din străduniile lui este concluzia „că nu putem şti nimic":

' *Da, steh'ich nun, ich armer Tor !*
! *Uni bin so klug als wie zuvor;*

(Şi iată-mă acum, sărman nebun!
Tot atît de înţelept ca mai înainte.) [9]

îndoielile lui, scrupulul îl fac să-i devină această situaţie imposibilă, el nu mai poate să spună altora „ce nu ştie" — *„zu sagen brauche was ich nicht weiss".* Dar ce voia în definitiv Faust? Iată cum o spune el însuşi, defi-nindu-şi dorinţele arzătoare:

Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhălt,
;riJjr *Schau' alle Wirkenskraft und*
Samen
l': (•" *Und tu nicht mehr in Worten kramen.*
Ifff f; >"

f [6] Augustin, *De civitate Dei,* XI, 22 şi XII, 3.
1 [7] Augustin, *De vera religione,* 23, n. 44.
î [8] *Matei, 18, 7.*
[9] *Faust,* I, *Monologul.*
* Eliberat de orice chin de a şti,

ffi l Ridină-te! Afară în **larffa** tară!

(Să cunosc prin ce se ţine lumea
în ce are mai adînc în ea,
Să văd puterile active, seminţele
[cauzele] Şi să nu mai mă încurc în
vorbe.)

Acesta era idealul lui de cunoaştere ultimă, care însă nu putuse fi adus la îndeplinire. Inteligenţa se revoltă împotriva ei însăşi. Tot ce i-au oferit ştiinţele create de spiritul uman se reduce, crede el, la nimic, învăţatul Faust se simte într-o închisoare, într-o carceră care-i apare ca o „gaură într-un zid". Trebuie să se elibereze, să fugă spre alt tărîm, aşa cum atît de frumos o şi spune. Iată cum sună excelenta traducere a lui Lucian Blaga [10]:

Ach ! konnt' ich do eh auf Bergeshohn
In deinem lieben Lichte gehn,
Um Bergeshohle mit Geistern schweben,
Auf Wiesen in deinem Dâmmer weben, Von aliem Wissensqualm entladen, In deinem Tău gesund mich baden !

(O, dacă m-aş putea plimba
Pe măguri în lumina ta,
Cu duhurile prin livezi
Pe lingă peşterile verzi!
Eliberat de chinurile minţii, De fumul, de funinginea ştiinţei, O, de-aş putea pe plai înalt în rouă firii să mă scald!)

Disperarea omului, a cărui atotştiinţă nu-i mai spune nimic, îl determină pe savantul Faust să recurgă la un lucru absurd: începe să studieze cărţi inadmisibile pentru omul de ştiinţă, condamnate şi de Universităţi, şi de bunul-simţ. în faţa lui, scrie poetul, se găseşte deschisă cartea lui Nostradamus [11], plină de secrete şi de „sacre semne". Atmosfera creată de Goethe este asemănătoare aceleia pe care o redă Edgar Poe în *Corbul:*

Once upon a midnight dreary, while I pondered, weak and weary, Over many a quaint and curious volume of forgotten lore.

(Odată, într-un miez de noapte, pe cînd meditam slăbit şi obosit, Plecat asupra unor bizare şi curioase volume ale unei ştiinţe pierdute.)

Şi Poe cere imposibilul, să i se redea fericirea, să i se redea Lenore. Dar corbul îi răspunde *nevermore* — „niciodată", în *Faust,* bătrînul învăţat şi el vrea să fie fericit; este cuprins, numai visînd, de „o voluptate care îi vine prin simţuri", „o fericire tînără suind în el". Uitîndu-se la semnele din cartea lui

[10] *Faust,* trad, în limba română de Lucian Blaga, p. 50. Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1955. Traducerile fără indicaţii sînt făcute de autor.

[11] Nostradamus — Michel de Nostre-Dame — (1503—1566), astrolog

şi medic francez,

Nostradamus, Faust se întreabă: „A fost un zeu cel care a scris aceste semne?" O forţă nebănuită se strecoară în sufletul lui şi el se simte puternic şi de neînfrînt:

Bin ich ein Goţi ? Mir wird so

licht !

: •>•• *Die Geisierwelt ist nicht*

verschlossen :

(sînt eu un zeu? Lumină mi se face mie!

rin -Tîja. *; ": '* . . ' ....
••"'ii -i tt .-.•••. • A duhurilor lume nu-i ascunsă.) [12]

•.v•

O dorinţă de putere nemărginită, de a atinge înseşi izvoarele vieţii „de care atîrnă cerurile şi pămîntul", îl cuprinde. Este gata să înfrunte orice furtună şi naufragii fără a se clătina. Vrea viaţa întreagă, de la origine pînă la sfîrşit, într-o posesiune delirantă. Şi în acest acces de putere, care să înlocuiască fierbintele dor de cunoaştere eşuat în neant, Faust invocă duhurile[13]:

AH meine Sinnen sich erwiihlen l
Ich fiihle ganz mein Her z dir hingegeben !
Du mus st ! du musst I und kostet'es mein
Leben !

(Toate simţurile mele sînt răscolite !
Simt că întreaga mea inimă ţi se dă ţie !
Trebuie! trebuie [să te arăţi], de m- ar costa
chiar viaţa.)

Este o deosebire între ce i se întîmplase lui Iov si ceea ce i se întîmplă lui Faust: primul este cercetat de diavol numai în funcţia lui de făcător de rele, dar nechemat, al doilea invocă el însuşi duhul. Sau, poate, am putea spune că însăşi îndoiala şi scepticismul lui Faust, şi, mai ales, dorinţa nelimitată de a stăpîni lumea, dorinţa de putere erau prin ele înseşi tentaţia luciferică. Acesta este tocmai tipul faustic pe care Goethe îl creează. Mai ştim un caz, cînd cineva a ajuns la concluzia că nu ştie nimic [14]: este acela al înţeleptului athenian Socrate. Constatarea limitării proprii nu-1 duce însă pe acesta la un act de rebeliune împotriva inteligenţei sale neputincioase, ca pe Faust, ci la concluzia calmă şi înţeleaptă în acord cu Oracolul, că „cel mai înţelept este acela care îşi dă seama că el nu preţuieşte nimic în ceea ce priveşte iscusinţa de a cunoaşte adevărul".[15] Sînt două atitudini complet opuse în punctul de pornire a cunoaşterii. Pe de-o parte, un act de situare corectă a locului pe care-1 ocupă existenţa omului în nemărginirea timpului şi spaţiului y Ş[1] prin aceasta fixarea începutului de unde e posibilă cunoaşterea însăşi --^ aceea a înţeleptului grec, tocmai fiindcă era înţelept; pe de alta, un om ailţ-sub povara propriei lui ştiinţe, care nu-si înţelege exact situaţia şi aspira ia puterile absolute ale demiurgului: rebelul Faust, cuprins de setea de a stăpîni toate forţele naturii. Nietzsche [16] a înţeles că Socrate reprezintă o „ss.ar

[12] *Faust,* I, trad. de Lucian Blaga, p. 52.
[13] Faust, *Monologul.*
[14] Platon, *Apologia lui Socrate,* 216.
[15] Platon, *Ibidem,* 21 *e* şi 23 *a* şi 6.
[16] Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie,* 1872 şi *Die Philosophie im tragischen ZeitaLK*

umană" specială, care trebuia caracterizată în mod precis. Această stare, care reprezintă fundamentul ştiinţei, al erudiţiei, „al cuminţeniei luminate", este o stare „socratică", în opoziţie cu ea se află starea umană dionisiacă, starea veşnic neliniştită. Oswald Spengler a fost cel care a reluat 'aceste idei, extinzând distincţia de „faustic" şi „apolinic", elemente caracterizante ale „sufletului" uman, la însăşi esenţa culturilor. Pe de-o parte, sufletul apolinic, măsurat, senin, armonios, anistoric, pe de alta, sufletul faustic, nelinişţit, chinuit, istoric, continuu în luptă.[17] Problema lui Faust, văzută astfel, devenea problema existenţei nu numai a omului ca om, ci a însăşi umanităţii, prezentă ca esenţă în fiecare om, şi a destinului ei, care se manifestă în toate strădaniile ei istorice de a-şi explicita destinul în cultura pe care o realizează. De aceea, aşa cum poetul s-a înţeles cu directorul teatrului, tragedia *Faust* va fi drama lumii — sau, dacă vreţi, istoria lumii în sensul ei esenţial, iar Faust o va reprezenta simbolic.

Es mochte kein Hund so länger leben ! Drum hab'ich mich der Magie ergeben, Ob mir durch Geistes Krajt und Mund Nicht manch Geheimnis wilrde kund.

(Faust, J, *Monologul) **

Faust ajunsese la limita rezistenţei intelectuale; căutase să dezlege taina existenţei omului şi universului şi nu aflase nimic. Devenise doar un profesor care „ducea de nas" pe elevii săi, cum spune el. Un profesor mai mare decît ceilalţi, dar nu mai mult. în zbuciumul lui intelectual, renunţă la a căuta adevărul pe căile obişnuite ale ştiinţei, şi apelează la Duh *(Geist),* ca prin puterea şi cuvîntul lui să-i comunice vreo taină care să-1 ducă la soluţie. Aceasta este, aşa cum reiese din celebrul monolog cu care se deschide propriu-zis *Faust,* I, ceea ce îl determină să se dedice magiei *(},drum hab'ich mich der Magie ergeben").* Nu mai putem spera deci să întîlnim, în opera de care ne ocupăm, speculaţii filosofice sau teologice; nu prin prisma ştiinţei vremii lui vom putea înţelege faptele acestui bizar personaj, ci prin ceea ce reprezentau magia, mijloacele şi ţelurile ei. Negreşit, în cursul lucrării lui Goethe, se întîlnesc unele aluzii la idei inspirate din filosofic sau teologie, dar acţiunea faustică se desfăşoară bazată pe magie şi conceptele ei. Ce era dar magia la ^are apelase, în desperare de cauză, bătrînul savant Faust? în trecutul îndepărtat, în Persia, în Chaldeea, în Egipt şi chiar în India, ar fi existat o „înţelepciune sacră", al cărei nume a ajuns pînă în Europa ca „magie". Termenul derivă din rădăcinile *mog, megh, magii,* care în limbile *pehlvi* şi în *zend* înseamnă ••preot", „înţelept", „excelent", de unde se trage şi cuvîntul chaldean *Magd-"^m* = „înaltă înţelepciune", „cunoaştere sacră". Prin preluarea de către greci, termenul a fost alterat si a devenit *Mageia* si *Magos,* magie şi mag.[18] Informa-

[17] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, 2* vol., Mtinchen, 1918—1922.

* Nu ar putea nici un cîine să mai trăiască aşa,
De aceea m-am dedat magiei,
Să văd dacă prin puterea şi cuvîntul Duhului
Vreun secret nu mi-ar putea fi cunoscut.

[18] Pentru dezvoltări istorice, a se vedea *cum grano salis :* EUphas Levi, *Histoire de 'a Magie,* Paris, 1860; Ernest Bosc, *Dictionnaire de la Science occulte,* 2 vol., Paris, 1926.

ţiile pe care le deţinem despre magia originară şi natura ei provin, mai ales, din sursă egipteană, uneori însă denaturate de doctrine ulterioare. Toate aceste informaţii sînt puse sub numele lui Hermes Trismegistul („de trei ori cel mai mare"). Grecii au dat acest nume, sub Ptolemei, zeului egiptean Thoth, care ca şi Hermes, era „psyhopomp", conducătorul sufletelor. Lui Hermes Trismegistul i se atribuiau după unii 20 000 de cărţi, după alţii 36 500, care, după cum ne transmite Clemens din Alexandria, erau purtate cu mare fast în timpul ceremoniilor în onoarea zeului. Una dintre aceste scrieri, într-o formă fragmentară, a parvenit pînă la noi şi purta titlul *Tabla de smarald,* în această „Tablă" se găseau principiile magiei, dintre care citäm: „Ceea ce este sus este şi jos" [18b], ceea ce vrea să însemne că omul nu este decît o reprezentare microcosmică a principiului suprem. Deoarece omul este de aceeaşi natură cu principiul lumii, el poate ajunge la acest principiu. Cum? Pentru aceasta, cel care se pretează la o asemenea încercare formidabilă trebuie să parcurgă patru stadii, în ordinea următoare: a şti, a putea, a voi, a tăcea.[19] Ce înţeles ar avea toate acestea? Mai întîi, calea magiei presupunea că ştiinţa nu ar fi suficientă prin ea însăşi. A şti trebuie să ducă la a putea; dar a putea înseamnă să poţi voi (nu să doreşti), a forma din voinţa ta slabă şi neînsemnată o energie neînfrîntă, o forţă capabilă să transforme totul. Cînd magul „a atins" această putere, el nu mai vorbeşte, fiindcă nu mai are de ce să vorbească, nu mai are cui să vorbească, nu mai are ce să vorbească. El a atins tăcerea absolută, acolo unde totul se înfăptuieşte. La acest nivel problemele ar înceta efectiv de a se mai pune, nu mai există nici o enigmă, fiindcă toate tainele s-au topit în neantul care le-a creat, nu mai există nici o neputinţă, fiindcă individul a devenit însăşi puterea. A încerca să explicăm posibilitatea unei asemenea realizări efective astăzi ar fi imposibil. Goethe trăia însă într-o epocă în care a visa ca Faust la aceste lucruri nu părea absurd. Şi personajul lui Goethe s-a pregătit pentru aceasta, prin disperarea lui: un salt în absurd, împotriva raţiunii, încercînd să iasă din „carceră" prin putere. A avut el şi voinţa s-o folosească, a ajuns la tăcere sau s-a oprit la limite mai modeste?

Item X guld[en] geben und geschenckt Doctor Faustus phfilosopho] zuuereerung [z-ur Verehrung] hat m[eineWj gnfedigen] Herrfen] [Bischof Georg III von Bambergî

ein natiwität [Nativität] oder Judicium am Sontag nach Scolastice [12 Febr. R[everendissi]m[us].

(Registrele Episcopiei din Bamberg,

Personajul Faust, pe care Goethe îl ia ca tip al savantului frămmtat de neştiinţa ştiinţei lui, de neputinţa puterii lui, nu este o ficţiune a poetului-

[186] De fapt, o răsturnare a principiului similarităţii care a stat la baza însăşi a maşi[e] (v. J. G. Frazer, *op. cit.,* I).

[19] Urmărim în special lucrările: Eliphas Levi, *Dogmes et rituel de la Haute, M<ţo*
2 vol., Paris, 1861; Du Potet, *La Magie devoilee,* Saint-Germain, 1875; Papus, *La Scie*
des mages. Paris, 1892.

* La fel, zece guldeni daţi şi dăruiţi doctorului Faustus, filosof, ca onorar [fiindcaj

gl a existat în realitate, şi prima informaţie scrisă despre el se găseşte într-un registru al episcopiei din Bamberg, în care se menţionează că „s-au plătit zece guldeni doctorului Faustus, filosoful, pentru un horoscop făcut episcopului". Este vorba de un oarecare Dr. Faustus cu prenumele Johannes sau Georg, născut pe la H80, după toate probabilităţile în localitatea Knittlingen (Pforzheim), şi care ar fi murit pe la 1540 la Staufen im Breisgau. Acest doctor era în 1508 învăţător la Kreuznach, dar nu a rămas acolo prea mult din cauza orgoliului şi a setei de cîştig, ci a preferat să parcurgă ţara în lung şi lat ca astrolog *si* vrăjitor şi să trăiască din horoscoape. S-au găsit urmele lui în oraşele Erfurt, Leipzig, Wittenberg, Ingolstadt, Miinchen, Praga, Veneţia etc. Informaţiile pe care le avem despre activitatea acestui Dr. Faustus ne permit să afirmăm că el este autorul unei cărţi de magie, cu titlul *Faustus Hollenzwang* — „constrîngerea iadului de către Faust", o scriere în care se găseau formule şi semne magice prin care se urmărea să se supună forţele demoniace de către cel care le întrebuinţa. După moartea lui Faust, au circulat diverse povestiri, care au făcut din el o figură populară. Pe baza acestei legende a doctorului vrăjitor a apărut o lucrare de un autor necunoscut, intitulată *Historia von D. Johann Faustus,* tipărită de editorul Johann Spies în 1587 la Frankfurt-am-Main. în *Precuvîntarea (Vor'rede)* a acestei lucrări, adresată „cititorului creştin", este descris destinul îngrozitor al omului care se dedă unei astfel de activităţi. Personajul Faust este prezentat ca fost student al Universităţii din Wittenberg, unde a studiat teologia şi medicina. Cu ajutorul mijloacelor magice el conjură pe diavol, cu care încheie un pact pe 24 de ani, vînzîndu-i sufletul. Primeşte^în schimb un servitor pentru acest interval, anume pe Mefistofeles, sub protecţia căruia duce o viaţă de aventuri Şi plăceri, la sfîrşit fiind luat de diavol în stăpînirea lui. Cartea tipărită de Spies a fost tradusă în diferite limbi şi a dat loc la apariţia altor prelucrări Şi a noi ediţii. Principalele variante ale acestei lucrări au fost: aceea a lui Georg Rudolf Widman (1599); a lui Johann Nikolaus Pfizer (1674), în care apare şi episodul îndrăgostirii lui Faust de o fată săracă; şi cartea *Ein Christlich weynender (Un credincios creştin)* apărută în 1725, şi care cuprinde şi părţi din lucrarea lui Pfizer. Legenda' s-a răspîndit prin diverse ediţii şi în străinătate 5[1]1-a făcut celebru pe doctorul^ Faustus.[20] Prima lucrare poetică se datoreşte scriitorului englez Christopher Marlowe, contemporan cu Shakespeare, lucrare

onoratului meu stăpîn [Episcopul Georg III de Bamberg] un horoscop sau *Juăicivm,* Plătit duminică după Scolastică [12 febr. 1520]. A poruncit reverendisimul [episcopul]. [20] Toate datele privind legenda doctorului Faustus si răspîndirea ei folclorică şi scrisă [u] fost strînse si studiate de: Peter, *Die Literatur dgr Faustsage,* Leipzig, 1857; Alexander [lue], *Die Faustsplitter in der Literatur des sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert nach den [at]esten Buchern,* Berlin, 1900; Kuno [cel]e Fischer, *Goethes Faust,* 4 vol., Berlin, 1902, care cuprinde **mai comDlete date-**

intitulată *Tragical History of Life and Death of Doctor Faustus — istorie a vieţii şi morţii doctorului Faust* (1589). Această dramă a lui Faust ajuns în Germania prin comedianţii englezi şi a fost preluată cu variante de teatrul de'marionete *(Puppenspiel),* de unde Goethe a luat contact cu ea.[2]i Versiunea lui Marlowe are comun cu lucrările anterioare nu numai trama povestirii, dar şi sensul ei moral, şi anume expiaţia rătăcirilor lui Faust. Faust este pierdut, diavolul pune stăpînire pe sufletul lui. Lessing a fost primul care a încercat să dea o nouă orientare de sens acestei legende. Din încercările lui nu au rămas decît cîteva fragmente dintr-o primă versiune şi planul neîndeplinit al alteia, din care ne putem da seama de deosebirea de concepţie faţă de tema clasică. La Lessing, sfîrşitul tragediei lui Faust nu mai este acelaşi; Faust se mîntuieşte, diavolul nu-1 poate lua ca pradă a lui, fiindcă el a năzuit spre ceea ce este mai bun pentru omenire, aspiraţia marilor idealuri şi efortul neîncetat. Lessing nu schimbă finalul lui *Faust* numai dintr-un capriciu, ci dintr-o concepţie personală despre literatură, care se formase sub influenţa epocii lui — a iluminismului german. Spiritul raţionalist al epocii, predominat de filosof ia lui Leibniz — Wolff, precum şi reforma adusă religiei de către Luther, Melanchton ş.a., spirit al lumii moderne întreprinzător şi lucid, nu puteau să mai accepte o „damnare" irevocabilă a unui om pentru „păcatul" de a folosi magia ca o aspiraţie cutezătoare a spiritului uman.

Goethe preia vechea temă a doctorului Faustus, pe care o urmăreşte cu destulă fidelitate. Se pare că el a luat primul contact cu legenda încă din copilărie. O mulţime de detalii cunoscute apar şi în opera poetului modern, ca învăţatul Wagner, călătoriile lui Faust la Roma, la Constantinopol, la curtea lui Carol Quintul, la curtea Contelui Anhalt, precum şi o serie de vrăjitorii; este adusă în scenă şi frumoasa Elena din Troia. Sfîrşitul este însă acela imaginat de Lessing, al „mîntuirii" lui Faust, şi nu al scrierilor anterioare. Prelucrarea poetică pe care o face Goethe este extraordinară. De altfel, după cum se ştie, a lucrat la opera aceasta toată viaţa. Ea ne apare ca o catedrală gotică, construită după toate regulile arhitecturii construcţiilor medievale, în care fiecare piesă este prevăzută şi pusă la locul pe care-1 ocupă pentru a împlini o armonie.

E firesc să ne întrebăm pentru ce a ales Goethe pentru opera lui capitala un subiect atît de bizar pentru o epocă în care dominaţia raţionalismului era covîrşitoare ? însuşi Kant, voind să cerceteze dacă metafizica este posibila, nu a putut ieşi din fascinaţia exercitată de ştiinţă. Chiar precizia cu care-şi pune problema dovedeşte aceasta: „Este posibilă metafizica ca ştiinţă. De altfel, Goethe avea o serie de lucrări care îl impuseseră ca savant de valpaie indiscutabilă în anumite domenii: în teoria evoluţiei speciilor, prin critica adusă teoriei fixităţii a lui Linne; a descoperit osul intermaxilar şi, prin aceasta înrudirea dintre om şi animal; a avut contribuţii în teoria culorilor şi altele. Şi în filosof ie a scris'o serie de studii interesante, printre care: *încercarea- ca mijlocitor între obiect şi subiect; Reflecţie şi resemnare; Puterea de judecat* intuitivă.* Dar Goethe se înscrisese, în tinereţea lui, în puternica mişcare We" rară din secolul al XVIII-lea, numită *Sturm und Drang Periode* — „Perioada furtunii şi a avîntului". Mişcarea opusă raţionalismului riguros al iluminismului german a propus o estetică mai largă, inspirată de folclor, o mai rnar

ropiere de natură şi o mai mare încredere în subiectivitatea poetului. Goethe *sie,* astfel, deschis unei perspective poetice de tip antic a problemelor filo-ofjce (fără să fie exclusiv în această privinţă). El vede în Faust drama omului dintotdeauna, aşa cum o imaginaseră cei vechi: o tragedie a lui Oedip, a lui Agamemnon sau a Hecubei.. . Cu această optică, îmbinînd concepţia antică şi cea modernă, el va scruta destinul „blestemat" al omului în căutarea unui drum al său. După propria lui mărturisire, în prima tinereţe începuse să se familiarizeze cu tainele filosofici[22], domeniu care i se părea de altfel inutil, fiind cuprins în religie şi poezie, în poezie, afirmă el, se manifestă o anumită credinţă în imposibil *(an das Unmogliche)* şi în religie o credinţă în nepătruns *(aii das Unergriindliche),* iar filosofii încearcă să dovedească şi să explice şi imposibilul, şi nepătrunsul. Acest lucru rezultă pentru Goethe cu toată claritatea, mai ales din studiul istoriei filosofiei, unde se vede cum o explicaţie *(„immer einer einen andern Grund")* caută a o înlocui pe alta. Tocmai faptul că fiecare teorie i se părea la fel de îndreptăţită făcea ca istoria filosofiei să-1 intereseze mai mult decît expunerea dogmatică a filosofiei. Cel mai mult îi plăceau însă filosofii antici şi şcolile lor, pentru că la ei poezia, religia si filosof ia se contopeau într-o unitate *(„in eins zusammenfielen").* Aceste idei îl făceau să se reîntoarcă cu plăcere la *Cartea lui Iov,* la *Cîntarea Cîntărilor* şi la *Proverbele lui Solomon,* ca şi la cîntecele orfice şi cele ale lui Hesiod, care-i justificau propriile teorii. Dar toate acestea nu explică suficient alegerea subiectului ca problemă esenţială a activităţii lui scriitoriceşti, a realizării lui ca poet, ca problemă în jurul căreia se concentrează toate gîndurile lui de-a lungul unei vieţi. Adevărul este că omul de ştiinţă şi filosoful Goethe realizează impasul în care se află el însuşi în faţa problemelor reale, dar imposibile, pe care le întîmpină inteligenţa atunci cînd ajunge să părăsească problemele particulare, pentru a-şi pune o problemă esenţială ca aceea a destinului, a rostului existenţei umane. Este un moment de luciditate şi orice om care poate ajunge la această incandescenţă a inteligenţei este un Faust. Ştie tot ce se poate şti şi nu ştie nimic! De cîte ori nu se va fi întîlnit geniul lui Goethe cu această clipă tragică, care poate duce la nebunie sau la înţelepciune! De altfel, acest lucru este recunoscut de Goethe însuşi, în lucrarea sa *Aus meinem Leben (Din viaţa mea),* cunoscută mai ales sub titlul de *Dichtung und Wahrheit (Poezie şi adevăr),* dat ca subtitlu de autor. După cum afirmă el[23], două teme u preocupau profund şi tindeau să se întrupeze treptat în figuri poetice, anume Go'fe *von Berlichingen* şi *Faust.* „Fabula plină de semnificaţii a teatrului de Păpuşi privitoare la *Faust* răsuna şi avea o rezonanţă puternică în sufletul *eu", scrie el. „întocmai ca şi Faust, cutreierasem toate ştiinţele şi mă con-^ insesem destul de timpuriu de deşertăciunea acestora. Şi eu fusesem încercat, Prin tot felul de experienţe ale vieţii, şi ieşisem din ele de fiecare dată mai ^satisfăcut şi mai chinuit decît înainte. Purtam cu mine toate gîndurile a5estea, ca şi multe altele, şi mă desfătam în orele mele de singurătate, fără VJ' *sc ™* ceva ^in e^e-" 24 Ac'este mărturii sînt absolut revelatoare: Goethe se ^entifică el însuşi cu Faust! Problemele personajului frămîntat de toate neli-nişţile, care se însoţeşte cu Mefistofeles pentru a căuta o soluţie a vieţii, sînt

[22] Goethe, *Aus meinem Leben (Dichtung und Wahrheit),* Partea a Il-a, Cartea a Vl-a.

[23] Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* Partea a Il-a, Cartea a VI-a.

[24] Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* Partea a H-a, Cartea a X-a (text german);

[11] textul ,-nmiSr, [m] =„„.= ;„j;„„4.:~ j---------- r,..j.j. j,;*i

problemele lui Goethe. Nu o teorie abstractă căuta poetul, nu un joc de idei potrivite, ci o reală rezolvare. De aceea se şi apropie cu o mare înţelegere chiar surprinzătoare pentru epoca lui, de concepţia celor antici, pentru care soluţia existenţei umane nu consta dintr-o explicaţie abstractă, ci dintr-o operaţie efectivă de transformare a omului.[25] Goethe îşi manifestase această poziţie faţă de enigma umană si în alte scrieri; iată, de pildă, ce spune el într-o mică poezie, intitulată sugestiv *Grenzen der Menschheit (Limitele umanităţii) :*

Was unterscheidet
G otter von
MenschenP Dass
mele Wellen Von
jenen wandeln Ein
ewiger Strom.

(Ce deosebeşte
Zeii de oameni?
Faptul că multe valuri
Trec pe dinaintea acelora [zeilor]
Ca un fluviu etern.)

V Pe noi ne ridică valul, ne împresoară valul, spune el mai departe, şi ne 'scufundăm: „un mic cerc limitează viaţa noastră, ca o verigă dintr-un lanţ .,hesfîrsit!" ; zeii sînt doar spectatori.

Problema lui Faust este purtată în sufletul şi în mintea lui sub acest dublu aspect: cum se poate rezolva ea, în ce constă secretul enigmaticei lumini ,care este însăşi conştiinţa lui Goethe încorporată în *Faust;* realizarea unei opere literare care s-o cuprindă. Observînd cunoştinţele numeroase care sînt implicate în tot ce scrie Goethe, Eckermann notează [26]: „. .. Nu există nici un rînd în *Faust* care să nu poarte în el urmele învederate ale unor cercetări aprofundate ale universului si ale vieţii şi nimeni nu si-ar putea închipui că toate acestea v-au picat aşa din senin, fără să fi fost nevoie de experienţă bogată". Şi iată răspunsul lui Goethe: „.. .dacă eu n-aş fi purtat încă dintru început lumea în mine, oricît de ageri ar fi fost ochii mei, as fi rămas totuşi .orb, si toată cercetarea ca şi experienţa nu ar fi fost decît o strădanie moartă si zadarnică. Lumina există si culorile ne împrejmuiesc; dar dacă nu am avea lumină si nici culori în ochiul nostru propriu, atunci nu le-am putea percepe nici în afara noastră." Acest lucru ne este explicat încă şi mai bine într-o

[25] Sîntem de acord cu Constantin Noica, şi anume că în *Faust* nu se poate găsi filosoţie, aşa cum spune el în lucrarea *Despărţirea de Goethe* (Editura "Univers, 1976, p. 168). „f"°~ soficeşte, scrie Noica, este cu siguranţă vorba de un eşec, dacă filosofie caută cineva [1!] *Faust'."* Dar Goethe, ca şi Faust, părăsise şi filosofia, şi ştiinţele, după cum am arătat «J sus, fiindcă în opinia lui' acestea nu aduc nici o soluţie. Eşecul este, pentru Goethe,

pe
otierei şi al problemelor pe care le ridică.

— lo.i-n,,^,,,^^ *Gesprăche mit Goethe in den letzten Jahrcn seines Lebf's'*

• *TT„;„„rsam Buc__ 1965. Convorbit

altă discuţie cu Eckermaim [27]: „La *Werther* şi la *Faust,* spune Goethe, dimpotrivă, am fost nevoit să scot totul dinăuntrul meu, căci izvoarele îndătinate nu prea aveau mare valoare. O singură dată m-am vîrît printre draci şi vrăjitoare, după care, fericit că-mi cheltuisem partea mea de moştenire nordică, m-am aşezat să mă ospătez la masa grecilor. Dacă însă aş fi ştiut pe atunci atît de bine ca astăzi cite lucruri admirabile există de sute şi mii de ani pe pămînt, n-aş mai fi scris un rînd măcar, ci m-aş fi apucat de cu totul altceva." Din aceste pasaje rezultă că problema ridicată în *Faust* a fost problema reală a existenţei unui geniu, care s-a explicitat în forma literară pe care o cunoaştem, de-a lungul unui drum anevoios, care a durat aproximativ 60 de ani. Dar Goethe crede că, dacă ar fi avut de la început toate cunoştinţele pe care vîrsta 1-a făcut să le acumuleze şi să le pătrundă, el nu s-ar mai fi dedicat scrisului. Adevărul este, credem noi, că date fiind natura şi caracterul existenţei omului Goethe, singura realizare posibilă pentru el era să parcurgă acest drum.

Pentru Goethe, însă, sensul vieţii omeneşti este „productivitatea", în general. Chiar Goethe ne lămureşte despre aceasta într-o altă conversaţie cu Eckermann [28]: „... izbucnirea extraordinarului o vom găsi totdeauna legată de tinereţea şi productivitatea omenească, şi Napoleon, incontestabil, a fost unul dintre cei mai productivi oameni [. ..] Nu este neapărat nevoie să scrii poezii şi drame, spune el, ca să fii productiv; există şi o productivitate a f aptelor şi care, în mai multe împrejurări, stă mult deasupra celeilalte." Orice productivitate *de natură superioară* este pentru Goethe, ca şi orice gînd mare, ca şi orice plăsmuire, aducătoare de roade; nu depinde de nimeni şi este deasupra oricărei puteri omeneşti. „Lucrurile acestea, zice el, trebuie socotite ca fiind daruri neaşteptate ale providenţei, daruri venite de la Dumnezeu, pe care omul urmează să le primească bucuros, cinstindu-le. Acestea sînt de aceeaşi speţă cu demonicul, care procedează cu fiecare aşa cum îi place, şi căruia omul i se dăruie în mod inconştient, deşi e încredinţat că ceea ce săvîrşeste porneşte din propriul lui îndemn, în cazurile acestea, omul trebuie deseori considerat ca fiind o unealtă a unei puteri universale superioare, ca un vas vrednic să primească în el voinţa divină." [2?] Deci Goethe ajunge la concluzia că, în primul rînd, ce este important pentru viaţa unui om este activitatea lui, ca o *productivitate superioară;* această productivitate îi dă un sens, care trebuie privit ca o expresie a unei „puteri universale superioare", într-o vreme ni care exaltarea raţiunii, începută de Descartes şi ajunsă la apogeu prin Revoluţia franceză, care se închina „Zeiţei raţiunii", îl pusese pe om în centrul existenţei, este de mirare că Goethe si-a găsit resurse în interiorul lui pentru a atribui propria lui activitate unei „inspiraţii" care vine „din afară" sau „de sus". Această neaşteptată atitudine a unui poet atît de admirat al vremii lui 1-a condus probabil pe Goethe la soluţia dată tragediei lui Faust.

Mai rămîne să adăugăm încă un detaliu. Acela al cunoştinţelor lui de ^agie, alchimie, hermetism şi alte asemenea discipline cultivate în Evul

[27] *Idem,* joi, 16 februarie 1826.
Iată ce spune Goethe cu privire la începuturile lui *Faust (op. cit.,* marţi, 10 februarie [S29]): *„Faiist* a fost conceput împreună cu *Werther;* 1-am adus cu mine în 1775, la Weimar". Cercetările au arătat că „primul *Faust" (Urfaust)* datează din 1773.

[28] *Idem,* marţi, 11 martie 1828.

[29] *Ibidem.*

Mediu cu atîta pasiune, ba chiar şi în Renaştere. El însuşi ne spune că, fiind preocupat de problema personajului Faust, se ocupa intens de chimie mistico-cabalistică şi de tot ce se lega de aceste cercetări, studii pe care le ţinea secrete chiar faţă de Herder (cu care avea un contact frecvent la vremea aceea)[30] Goethe se interesase de astfel de cercetări încă mai de mult, graţie întîlnirii lui cu domnişoara von Klettenberg[31], care se ocupa de „ocultism". După cum singur spune, „nu i-a trebuit mult ca să-mi inoculeze şi mie această boală". Graţie ei, el cunoaşte *Opus mago-cabbalisticum* al lui Welling [32], care îi apare „destul de obscură si ininteligibilă". Din această operă el ia cunoştinţă de lucrări similare, pe care şi le procură şi începe să le studieze cu mare r'îvnă: lucrările lui Theophrastus Paracelsus, Basilius Valentinus, Hehnont şi Star-ckey.[33]A petrecut multe din serile de iarnă împreună cu domnişoara von Klettenberg şi mama lui, studiind şi desfătîndu-se cu aceste enigme, răai mult chiar decît ar fi putut-o face prin dezlegarea acestora, după cum spune el. Goethe era deci familiarizat cu toate aceste teorii obscure ale magiei si hermetismului, deşi, după cum vedem, nu reuşiseră să-1 convingă. Aceste împrejurări şi aceste cunoştinţe explică o mulţime de expresii alchimice şi magice care apar în opera lui Goethe, peste care se trece, în general fără a li se acorda prea mare atenţie. Iată dar materialul de care se va servi Goethe.

Werd'ich zum Augenblicke sagen :
Vermcile doch! du bist so schon!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen-
(Faust, I, *Pactul lui Faust cu Mtfistofeles)'*

Am văzut că în primul lui monolog, singur la masa de lucru, Faust lansase deja o chemare către duhuri, într-o nouă împrejurare, el le va invoca din nou. însoţit de prietenul său Wagner, Faust ajunge într-un loc unde poporul dansează şi cîntă. Cei doi învăţaţi au o discuţie, în cadrul căreia Faust dă curs aspiraţiilor lui clocotitoare şi pentru a treia oară invocă spiritele. în cursul conversaţiei, apare evident contrastul dintre cei doi savanţi, unul erudit, lipsit de pasiune, celălalt consumat de un foc nimicitor. Wagner, turburat de răscolitorul spirit al prietenului său, mărturiseşte că a ayut^ si el momente de ciudate avînturi, dar nu a mers niciodată pînă acolo încrt „sa invidieze zborul păsărilor". Pentru el nimic nu poate fi mai demn decît sa

[30] Goethe, *Aus meinem Leben (Dichtung und Wahrheit),* Partea a Il-a, Cartea a VIII-a.

[31] *Idem,* Partea a Il-a, Cartea a VIII-a.

[32] *Carte de magie cabalistică,* apărută la Frankfurt în 1735.

[33] Theophrastus Paracelsus (1493—1541), medic şi alchimist elveţian, întemeietor^ „alchimiei hermetice"; Basilius Valentinus (sec. al XIV-lea), alchimist, căutător_al^pi ^ filosof ale", unul dintre fondatorii chimiei şi farmaciei; J. B. van Helmont (15''~~ &c medic, chimist, a voit să întemeieze o nouă medicină bazată pe chimie; Starckey, şi alchimist din sec. al XVII-lea. * De voi spune clipei:
Rămîi dar! eşti atît de frumoasă!
T^n-H tn sa mă arunci în lanţuri. (Tr. a.)

răsfoieşti prin cărţi cu bucurie. Ce înălţătoare sînt nopţile de iarnă, spune el, cînd întorci filă după filă, „iar cînd un pergament îţi cade în mînă te simţi în cer întreaga săptămînă". Dar în Faust sînt două suflete care se zbat să nu mai locuiască împreună; unul îl ţine încleştat de lume cu voluptate, celălalt, puternic, îl împinge spre noi limanuri. Şi iată, din acest zbucium nezăgăzuit, tîsneşte invocarea spiritelor [34] :

O, duhuri dac- ar fi în aer
Din cele ce domină între ceruri şi pămînt,
La mine le-aş chema din auriul vînt,
Spre-o nouă viaţă să mă ducă.

Efectul are loc îndată. Duhul apare sub înfăţişarea unui cîine, care îl însoţeşte nepoftit în odaia lui de lucru, în prada neîncetatelor lui frămîntări, Faust însă continuă monologul interior: „Revelaţia nicăieri nu arde mai vie decît în *Noul Testament",* îşi spune el. Şi din cartea care se află deschisă în faţa lui, el citeşte: *„Im Anfang war das Wort"* — „La început a fost cuvîntul" [35]. Dar insatisfacţia veşnicelor întrebări îl cuprinde din nou. *„CuvîntulP* Mi-este imposibil să preţuiesc atît de mult cuvîntul. Trebuie să-1 tălmăcesc altfel, dacă sînt luminat de spirit. Ceea ce este scris trebuie să însemne: *Im Anfang war der Sinn* — « La început a fost gîndirea ». Da, ea a fost la început şi a creat totul ; deci, ar trebui să spunem : *Im Anfang war die Kraft* — « La început a fost puterea »." Ceva nu-i pare însă exact. „Mă va ajuta Duhul", îşi spune el. Sfatul îl sesizează imediat şi scrie împăcat: *„Im Anfang war die Tat* — « La început a fost fapta ».

lată-ne, dar, în momentul cînd se va decide destinul lui Faust. în această cutremurătoare clipă, el nu spune, ca Hamlet, „a fi sau a nu fi", ci ca. un filosof antic îşi pune problema începutului începuturilor, a motivării devenirii vieţii omului. Factorul determinant al tuturor schimbărilor pentru el liu.este nici *logosul* grecesc, nici „cuvîntul" Domnului din creştinism, ci „fapta" înţeleasă ca forţă motrice a întregii manifestări. De unde i-a venit ideea aceasta : Jui Faust ? Mai bine zis, de unde s-a inspirat Goethe pentru a traduce *logosul* £5111 „putere" şi apoi prin „faptă"? Am văzut că era un bun cunoscător al cărţilor *Bibliei,* în acestea se găsesc mai multe pasaje în care este vorba de *wgos* — tradus prin „cuvînt", interpretat ca „putere". Nu vom abuza de versetele din aceste cărţi, care ne-ar putea servi să arătăm lucrul acesta, ci ne v. om sprijini numai pe ceea ce ne apare esenţial. Textul evanghelic complet ssce: „La început era Cuvîntul, şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Cuvîntul era Dumnezeu". Deci cuvîntul, care este şi raţiune, este Dumnezeu. Dar în cartea

inc 3° ^extu* *Sec* a l *Evangheliei* după loan începe astfel: 'Ev dpxfl fi v 6 Xoyo? („La -Put era cuvîntul"). Termenul Xoyo? — *logos* are multiple semnificaţii, dintre care două

[34] *Faust,* Partea I, p. 75, trad, în rom. de Lucian Blaga.

[35] Foarte importante în legătură cu acest citat: el înseamnă „cuvînt" şi „raţiune", sau cum spuneau sticii *sermo et ratio. Logos* a fost tradus în toate limbile, în acest text, prin „cuvînt". Este evident că pe Faust semnificaţia dată nu-1 mulţumeşte şi apelează la celălalt sens, lin "rat-iune", pe care nu-1 traduce prin *Vernunft* = raţiune, sau *Verstand* = intelect, inte-benţă, în limba germană, ci prin cuvîntul mai puţin utilizat cu această semnificaţie de (sri (M; sinonim în germană cu *Begriff* (concept, idee),

Bedeutung (sens, semnificaţie),' *Geist* uf[11 nt]. minte), *Gesinnung* (aici, cugetare, meditaţie). Goethe a ales, probabil, *Sinn* şi pentru [ev°]ile versului.

Genezei a lui Moise[36], Dumnezeu este prezentat ca fiind Creatorul lumii-„La început Dumnezeu a *făcut* cerurile şi pămîntul". Tot el 1-a făcut pe orii şi toate vieţuitoarele, lumea animală şi vegetală etc. Deci *logosul* apare ca un creator — demiurgul — forţa creatoare. Creaţia se manifestă însă prin determinările ei, ca forţă creatoare a ceva definit, ca o faptă creatoare, în acest fel printr-o paralelă implicită pe care o face Goethe, Faust ajunge de la „cuvînt" *(sermo)* la „gîndire" *(ratio),* apoi la „putere" şi în sfîrşit la „faptă". Nu numai că această transformare a sensurilor decurge din primul înţeles al *logosului,* dar ea corespunde concepţiei mărturisite de Goethe despre viaţa si activitatea omului. După cum am arătat mai înainte, sensul vieţii, pentru Goethe, constă în *productivitatea faptelor. Die Tat* — fapta —, aceasta este caracterizantâ pentru viaţa omului, ea este semnificativă însă prin „activitatea ei superioară". Dar iată ce se întîmplă în momentul cînd Faust ajunge la această, concluzie. Bătrînul învăţat degajează sensul „faptei" de sensul iniţial al „cuvîn-tului", şi ia fapta ca o valoare autonomă, în aceasta constă tocmai marea rebeliune a inteligenţei împotriva ei însăşi. Seria de trepte, care conducea de la *logos* la faptă, se întrerupe, ultimul element al acestui lanţ rămîne izolat si autonom, fără să mai primească ceva de la rădăcina lui care este raţiunea — inteligenţa. Pe aceasta o părăsise Faust şi prin aceasta a „deschis" poarta tentaţiei demoniace. Tocmai în acest punct al frămîntarilor lui Faust, ispita se apropie.

Să examinăm scena cînd se încheie pactul cu diavolul. Am văzut că Mefistofeles se încadrează în or.dinea generală a lumii. Iată acum modul cum se prezintă el însuşi lui Faust: „Sînt o parte, spune el, din acea putere care vrea numai răul, dar creează mereu numai binele [...]. Sînt spiritul ce neagă continuu, si aceasta pe bună dreptate, fiindcă tot ce se naşte merită să fie distrus! De aceea ar fi mai bine ca nimic să nu se nască. Astfel, tot ce numiţi voi păcat, distrugere, pe scurt răul, este elementul meu propriu." „— O parte, se miră Faust, văd că stai întreg în faţa mea!" Diavolul îşi completează atunci ideea: „— Omul obişnuieşte să ia mica lui lume a nebunilor drept un întreg, eu însă sînt o parte a întunericului din care s-a născut lumina." Aceste afirmaţii pot apărea, la prima vedere, bizare, dar ele nu se abat totuşi prea. .mult de la litera cărţii, într-adevăr, doctrina creştină spune că Dumnezeu ar fi creat lumea din nimic. După ce a creat cerurile şi pămîntul, El a spus. *„Fiat lux"* —- „Să fie lumină", înaintea lumii era neantul şi acesta era întunericul si de aceea Mefisto spune: *„Ich bin ein Teii der Finsternis, die sicn das Licht gebar"* („Sînt o parte a întunericului, [întuneric] care si-a crea lumina"). Să se observe cum dă întîietate întunericului, şi rămîne o pa[r] a acestuia, nu participă la lumina creată şi nici la etapele fireşti ale ordin[1] care urmează.

Prima luare de contact s-a încheiat şi diavolul vrea să plece, dar observ semnul pentagramei solomonice făcută pe prag de Faust. El nu poate tre peste semn si cere să fie şters. Eroul lui Goethe îl întreabă cu interes: „^[u] ' are si Iadul legile lui?" „în cazul acesta, conchide el, am avea o ^ baza înţelegere să încheiem un pact." Aceasta este discuţia pregătitoare a î legăturii dintre Faust şi diavol.

La următoarea înfăţişare, Mefistofeles se prezintă în camera lui Faust ca un tînăr nobil, cu haină roşie cu tiv de aur, cu pană la pălărie, cu o spadă lungă, şi-i propune să se îmbrace la fel şi să cutreiere lumea.

Damit du, losgebunden, frei,
Erfahrest, was das Leben şei. n'

(Pentru ca tu,
descătuşat, liber Să afli
ce este viaţa!)

„Cu ce poate lumea să mă îmbie?", întreabă Faust. Nici cînd eşti treaz nu se împlineşte vreo dorinţă, nici cînd dormi nu te lasă visurile sălbatice să te odihneşti. Divinitatea ce tronează în cer nu poate mişca nimic, şi astfel existenţa este o povară, viaţa, un blestem. Fericit este, după el, acela căruia moartea îi împleteşte în jurul tîmplelor laurii însângeraţi sau îl găseşte în braţele unei fete după un dans vijelios. Dar dacă pe vremuri un sunet dulce, cunoscut, 1-a amăgit o clipă, acum, la bătrîneţe, el blestemă toate aceste iluzii. Revolta lui Faust se transformă într-un şir de imprecaţii de o violenţă fără seamăn[37]:

Acum voi blestema tot ce cu amăgiri
Şi cu ispite sufletul îmbrobodeşte
Şi tot ce-n astă peşteră de jale
II leagă cu puteri de vrajă orbitoare.
Să fie blestemată mai întîi părerea-naltă
Cu care spiritul de sine însuşi se îmbată!

Să fie blestemat cel ce-n vis ne
minte Şi amăgirea gloriei şi-
aducerii aminte!

Blestem pe mustul strugurilor cadă Şi-
asupra paroxismului iubirii! Blestem
nădejdilor! Blestem credinţei, închinării!
Şi blestem mai ales răbdării!

însuşi corul spiritelor este cutremurat de grozăvia acestor blesteme:

Vai! Vai!
Tu ai distrus
Frumoasa lume
Cu pumn puternic.
Ea cade fără nume.
Un semizeu a nimicit luminile.
Noi ducem în neant ruinile.

, în acest moment, atît de favorabil pentru spiritul răului, Mefisto îi ^Ce propunerea să-i fie slugă şi ghid pentru a cutreiera lumea împreună: "[lj]icetează să te joci cu amărăciunea ce-ţi mistuie ca vulturul rărunchii".

[37] *Faust,* I, trad, de Lucian Blaga, p. 93 — 94.

Să meargă în larg, îi spune el, lumea nu s-a sfîrşit, ea te îmbie cu fapte şi
plăceri. „Şi ce aştepţi în schimb?", îl întreabă Faust.

Iată răspunsul lui Mefisto[38]:

Mă leg să te slujesc *aici,* să nu cunosc
Popas, dorinţele-mplinindu-ţi.
De-ar fi însă şi *dincolo* să ne-întîlnim,
Să faci la fel suflarea ostenindu-ţi.

Dar Fauşt este lumesc, ca şi Goethe:

Ce-i dincolo — nu-mi pricinuieşte griji.
De sfarmi această lume în ruine,
Cealaltă poate să se nască
după mine.
Din *ăst* pământ îmi izvoreşte bucuria,
Şi-acesta-i soarele ce-mi luminează suferinţa.

în sfîrşit, cei doi cad de acord să încheie pactul. Faust scrie cu sînge legămîntul prin care Mefistofeles se obligă să-i dea, cîte zile va avea pe pământ, ce nici un om nu a văzut sub stele, iar Faust se obligă să fie al diavolului în momentul cînd va voi să oprească timpul, adică să spună clipei:

Verweile dock ! du bist so
schon. (Rămîi dar! eşti atît
de frumoasă.)

Atunci el va fi prizonierul diavolului şi acesta poate să-1 pună în lanţuri: „Atunci ornicul poate să se oprească, arătătorul să cadă, sfîrşit să fie timpul pentru mine":

Die Ukr mag stelm, der Zeiger
fallen, Es şei die Zeit fur mich
vorbei!

Mais Satan conduit le bal, conduit

U M— (Faust, I, operă lirică de Ch.

Gounod, 1[8]'[91]

După încheierea acestui legămînt, cei doi se pregătesc să cutreiere lurnea^ ceea ce se va face în două etape, în *Faust,* I, Mefistofeles îi va arăta lui Fau *die kleine Welt* — lumea cea mică; în a doua parte a operei, adică în *Faust* ^^ îl va pune în contact cu *die grosse Welt* — lumea cea mare. Lumea ce; ~v" va fi lumea timpului său. în aceasta se avîntă cei doi tovarăşi de drum,

"fiind vindecat de setea cunoaşterii". El vrea acum simţire — „ce-i esteome-nirii hărăzit să simtă" [39]:

Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst,
erweitern, Und, mie sie selbst, am
End'auch ich zerscheitern.

(Şi aşa să-mi lărgesc propriul meu Eu pînă la Eul ei, Şi, ca ea însăşi, la sfîrşit şi eu să naufragiez.)

Discuţia dintre Faust şi diavol, înainte de plecarea lor în lume, este foarte interesantă, fiindcă pune problema nu numai a rebeliunii inteligenţei lui Faust împotriva ei însăşi, cum am văzut, şi îndreptarea tuturor energiilor lui înspre experienţa lumii, dar şi pe aceea a lui Mefisto, care îi mărturiseşte că şi el nu face altceva, de mii de ani, decît „să mestece aceeaşi dură mîncare" — *'„An diescr harten Speise kaut",* adică să caute să pătrundă universul. Pe cînd Dumnezeu stă veşnic în lumină, el, diavolul, este în beznă, iar oamenii trăiesc în zi şi noapte. Cu alte cuvinte, prin lumina la care participă, omul are acces la viziunea divină; prin întunericul la care el de asemenea participă, are o legătură şi cu lumea lui Satan. Omul este, astfel, un fel de lanus, cu o faţă spre lumină şi alta spre întuneric, si aceasta explică de ce poate să fie şi sub influenţa Binelui, şi sub influenţa Răului.

în sfîrşit, cei doi călătoresc prin văzduh pe mantia lui Mefisto ca pe un covor fermecat. Se opresc la crama lui Auerbach din Leipzig, unde iau parte la o petrecere de pomină, după care dispar brusc spre uimirea celorlalţi.[40] Faust rămîne indiferent la întreg spectacolul acesta.

îi regăsim în „laboratorul" unei vrăjitoare *(Hexenkiiche),* în mijlocul căruia fierbe o căldare, iar în aburii care ies din ea se disting diverse făpturi. O maimuţă îngrijeşte de fiertură, iar maimuţoiul cu puii stau alături şi se încălzesc. Pereţii şi plafonul sînt împodobiţi cu ciudate unelte vrăjitoreşti. Faust se apropie de o oglindă şi vede „un chip prea frumos". Este oare cu putinţă să existe o femeie atît de frumoasă? „Cu această băutură în corp, îi spune Mefisto, în orice femeie ovei vedea pe Elena. "Deja în bătrînul învăţat uimirea provocată de frumuseţea apariţiei naşte un foc care-i arde în piept. \ răjitoarea, la cererea diavolului, prepară un filtru de întinerire pentru Faust, Şi acesta, îndată ce-1 bea, devine un tînar plin de focul tinereţii. Sub noua lui mfăţişare, el o întîlneşte pe frumoasa Margareta şi cei doi tineri se îndrăgostesc. Dar Mefisto, care folosise toate mijloacele pentru ca Faust să o seducă Pe tînăra fată, conduce intriga astfel ca Faust să-1 ucidă pe Valentin, fratele Margaretei, care voia să răzbune dezonoarea sorei sale.

Pentru a-i îndepărta gîndurile de la întîmplările tragice ce au avut loc, t este .smuls din mijlocul acestei drame şi este dus de însoţitorul lui .să asiste la „Noaptea AYalpurgică". Dar o apariţie din timpul acestui sabat al yrăjitoarelor îi reaminteşte de Margareta, care este condamnată şi închisă Hvtr-o închisoare, sub vina de pruncucidere. Este primul moment cînd un regret ise strecoară în suflet, cînd umanitatea pierdută reapare în fundul inimii lui. kl cere lui Mefisto să se întoarcă şi s-o salveze. Acesta nu-şi recunoaşte însă [Vln]a, căci nu el a acius-o la pierzanie pe tînăra fată. „E periculos, răspunde

[39] *Faust,* I *(Camera de Studiu a hti Faust).*
[40] *Pa.ust_* I. *Auerbachs Keller in Leipzig-*

: "Cartea

Mefisto, oraşul este agitat încă de fapta sîngeroasă ce ai comis." Faust pătrunde pînă în cele din urmă în închisoare, chiar în celula unde zace Margareta, dar aceasta şi-a pierdut mintea şi nu-1 mai recunoaşte, ci crede că a venit călăul să o ridice pentru execuţie. Scena dintre ei este sfisietoare. Ea vorbeşte incoerent, în timp ce Faust îi propune să o salveze, smulgînd-o din închisoare. în faţa unei astfel de tragedii, pe care el singur a prqvocat-o, Faust, distrus exclamă: „O, de nu m-aş fi născut vreodată!" — *„O wăr'ich ni e geboren!"* Lucrurile iau un sfîrsit total neprevăzut şi nedorit de Mefisto. Durerea Margaretei, care se lasă în judecata Domnului, smerindu-se pentru păcatul ei, îi aduce mîntuirea. Tocmai cînd diavolul exclama triumfător: „E osîndită", se aude un glas din cer care spune: „E mîntuită". Nici cu Faust nu a reuşit nimic, întrucît acesta nu a rămas indiferent la răul făcut, ci, acuzîndu-1 teribil pe diavol de ticăloşia lui, a dorit să repare răul făcut, dar nu i-a mai fost posibil. Aşa cum a dorit, la începutul călătoriei cu Mefistofeles, Faust începe să simtă ce este durerea lumii şi îşi dă seama că şi viaţa lui este un naufragiu. Ideea de „bine" îşi face loc în conştiinţa eroului lui Goethe. Această realizare s-a datorit mai puţin dragostei pentru Margareta, cît mai ales tragediei pe care a provocat-o. Este primul moment în care emul din Faust apare, încă nebulos, dar apare, prin simţul *responsabilităţii* faţă de actele «ăvîrşite.

Zum hochsten Dasein imnierfort

zii streben.

J *(l'ausl,* II, primul

ai:î! *

Partea a doua a operei lui Goethe este şi mai fantastică decît prima. Dacă în *Faust,* I, poetul îşi trece eroul printr-o serie de întîmplări neobişnuite, acestea se desfăşoară totuşi într-o ordine normală şi naturală, fiindcă ar fi putut să se petreacă aproape tot atît de bine şi fără a face să intervină forţe supranaturale. De data aceasta însă Mefistofeles îl va conduce pe Faust „in lumea cea mare" — *„in die grosse Welt",* adică în întreaga istorie a omenirii. Planurile se vor amesteca, succesiunea temporală sau spaţială nu mai are nici o consistenţă, istoria devine o serie de tablouri onirice, în *Faust,* I, eroul lui Goethe face experienţa lumii prezentului lui; în *Faust,* II, face experienţa istoriei, privită în ansamblul ei, ca un moment în el însuşi. Aşa a şi voit poetul, ca eul lui Faust să se lărgească pînă va deveni eul umanităţii întregi.

– . ,

A doua parte a operei lui Goethe se deschide cu un peisaj înflorit; aici Faust, obosit, neliniştit, îşi caută somnul, în jur, spirite în cerc, mici făpturi graţioase, plutesc în aer.'Ariei cîntă acompaniat de harfe eoliene, invocin^ ielele pentru a-1 reda pe Faust „sănătos luminii sfinte". Este interesant & observăm că, în cîntecul lui, Ariei spune [41]:

Să-i puneţi capul mai intîi pe iarbă,
Să mi-1 scăldaţi în rouă din a Lethei revărsare

* Să năzuieşci necontenit spre cea mai înaltă existenţă, (tr. a.) [41] *Faitst,* II, trad, de Lucian Blaga, p, 24-1.

Ca, întremat de cufundare şi
uitare, ,• în pragul zilei să
se simtă înviorat. . .

Faust trebuie să bea din apa riului *Lethe,* aşa cum trebuie să bea toţi cei care trebuie să uite trecutul, pentru a se deschide viitorului. Tema este veche şi este prezentă în întreaga mitologie greco-romană şi în literatura respectivă. Faust, înviorat, se deşteaptă şi de abia acum, uitînd tot ce i s-a întîmplat, doreşte să se avînte spre „suprema existenţă", în reflexele schimbătoare ale curcubeului, el vede oglindirea străduinţei omeneşti[42]:

Tu cugetă şi vei pricepe mai de-aproape
Cum a vieţii tainică fiinţă
O prindem în răsfrîngerile colorate.

Şi acum începe experienţa neverosimilă a timpului şi a spaţiului uman, ale căror coordonate de determinare şi fixare a fiecăruia din momente sau puncte se destramă.

Sîntem dintr-o dată la curtea unui împărat din Evul Mediu, care nu este numit, nici el şi nici sfetnicii lui. Faust se introduce la această curte ca un savant ilustru, iar Mefisto, fiindcă „nebunul" curţii avusese un accident, se oferă pentru slujba aceasta, care îi este încredinţată. La curte are loc un carnaval la care apar, sub forma unei mascarade, Graţiile, Parcele, precum şi personaje simbolice, Teama, Speranţa şi înţelepciunea. Polichinelle este şi el prezent, rîzînd de mulţimea care se împinge într-o parte sau în alta. Soseşte şi Plutus, într-un cortegiu magnific; din carul lui, un tînăr aruncă bijuterii şi pietre preţioase, care sînt culese de cei prezenţi, dar ele se transformă în insecte, fluturi sau licurici.. . Plutus opreşte carul, deschide un cufăr, unde se găseşte aur topit, şi stropeşte cu el mulţimea înspăimîntată. Apare apoi zeul Pan, care nu este altul decît împăratul deghizat. Gnomii îl conduc la „şipotul de foc", dar cînd se apropie hainele îi iau foc şi aprind şi pe ale curtenilor, în momentul cînd evenimentele par să ia o turnură periculoasă,. intervine Mefistofeles, care stinge focul şi le explică celor prezenţi că a fost numai un truc de „magic albă".

Totul merge cum nu se poate mai bine, visteria Statului este plină şi trupele sînt plătite cu hîrtii pe care toată lumea le consideră ca reprezentînd aur. Mefistofeles explică împăratului teoria monedei şi a hîrtiei-monedă. Desigur, într-o lume medievală, care ignora sistemul financiar al băncilor "in timpul lui Goethe, această teorie apare ameţitoare.

împăratul îi cere însă acum lui Faust să vadă „nici mai mult, nici mai Puţin" decît pe Elena dinTroiaşi pe Paris, răpitorul ei, *„ein Musterbild der Manner so der Fraiten*" („un tip ideal al bărbaţilor şi femeilor"), între Faust Ş[1] Mefisto are loc celebra convorbire din galeria întunecată *(finstere Galerie),* asupra acestei probleme. Diavolul are unele ezitări, cererea nu-i uşoară, zice [ei]. „aici am ajuns la trepte foarte abrupte *(steilere Stufen),* mergi prea departe [5]Pre un tărîm foarte străin". Xu-i chiar atît de uşor să invoci pe Elena pe [Clt] a fost să schimbi hîrtia în aur. Faust insistă, şi diavolul este obligat să [ac]cepte cererea lui. Pentru aceasta trebuie să-i comunice însă „o taină mai

[42] *Faust,* II, trad, de Lucian Blaga, p. 247.

inaltă" — *„hoher es Geheimnis",* ceea ce o face fără plăcere. Secretul acesta priveşte „Mumele" — *die Miltter,* zeiţe *(Gottinnen)* necunoscute muritorilor Pentru a schimba cursul timpului si al evenimentelor, şi a se insera în nişte întîmplări trecute, modificîndu-le structura, este nevoie de forţe superioare „Care este drumul către Mume?" întreabă Faust. Şi iată ce-i răspunde dia voiul[43]:: . . : • • •

•••• •••••:. l>.. Drumul? Nu-i nici unul!
••'»••••• " ''•''• ::Sau dacă vrei, un drum pe unde nu-i cutreier,
. Nici praguri nu-s. Un drum în nedorinţâ,
Spre ceea ce nu este de rîvnit.
;" Eşti gata să porneşti încă-n fiinţă?
i Zăvoare nu-s de tras, nici de deschis lacăte.
j« Singurătăţi vuind te bîntuie prin creier.
Ştii tu ce-înseamnă — pustiu—singurătate?

• Mefisto îi dă o cheie, cu care Faust are să „coboare" sau să se „inalţe" la „Mume", şi-i spune[44]:

•••••' Cufundă-te, sau dacă vrei: te înalţă!
'"*• Totuna e. Desprinde-te din ceea ce devine
••- x)t < Şi intră-n altă mare împărăţie!
••••'•>'->K,• Te bucură de ceea ce a încetat să fie!
'•'•' >II[M]; Se împletesc ca norii formele-n cutreier.
-'•Mi. ••< Cheia mişcînd, departe să le ţii de tine!

'C e erau aceste „Mume" capabile să schimbe structura împlinită şi definitivă a'trecutului? Mitul Mumelor i-a fost sugerat lui Goethe de o lucrare a lui Plutarch, Care vorbeşte despre o populaţie din Sicilia ce „crede în zeiţe Mume"'. [45] Acelaşi autor are o explicaţie mai profundă a acestor credinţe, înt'r-o altă lucrare [4<i], în care vorbeşte de ideile platonice (in sine), care ar fi situate în centrul lumii, în interiorul unui triunghi, iar acolo s-ar afla „formele" a tot ce s-a întîrnplat sau se va întîmpla. [47] Din cele de mai sus rezultă că „Mumele" ar reprezenta „esenţele" platonice, ideile-arhetip ale lumii aparenţelor ce se desfăşoară în timp şi spaţiu. Pentru a determina o schimbare â lumii fenomenale din timp şi spaţiu, trebuie să determini o acţiune a „Mumelor", care există dincolo de timp şi spaţiu. Acolo, zice Mefisto, *Ş*-te cufunda sau a te înălţa este totuna, spaţiul a dispărut deci; în aceajrnp'[1]" raţie totul a încetat să fie, devenirea în timp nu mai există. Acolo, pe tărîmu celălalt,'ajunge Faust pentru a determina o serie de mutaţii în trecutul istoric al umanităţii, a cărei experienţă \stovico-temporala o va cutreiera.

' • [43] Geethe, *Faust;* II, trad, de Lucian Blaga, p. 302.
•[4a] *'Op. 'cit'.,* p. 304-305. •• •
[45]- Plutarc'h, *Vieţile paralele* cap. X.
46' pjutarch, *Decadenţa oracolelor.* •
«
••«'••Poetul Ştefan Aug. Doinaş a scris un substanţial studiu despre „Slitul-Muffle^,, din *Faust,* însoţit de o traducere în versuri a scenei respective din „galeria întunec -^^ (Ştefan Aug. Doinaş, *Goethe, mitul Mumelor, Blaga,* voi. *Lectura poeziei,* Ed. Cartea [m]5r,[P]nsr.S,. 1980. [D].' 257—269).

Goethe ne readuce acum din nou în vechea odaie a lui Faust, unde învăţatul Wagner vrea să producă un *homuncuhis* în eprubetă, un om artificial. Mefisto îl ajută prin vrăji, şi *Jtomunculus* este scos la iveală; acesta va deschide lui Faust lumea Antichităţii. "[8] Faust ajunge la Elena, du'pâ ce a luat contact cu o mulţime de fiinţe mitologice greceşti, şi chiar filosofi presocratici, ca Thales şi Anaxagora. In deplină cunoştinţă a întregii poezii, literaturi şi filosofii antice, Goethe .presară, la fiecare pas, în .dezvoltarea acţiunii poemului său, o mulţime de amănunte şi de aluzii la fel de fel' de personaje, idei şi întîmplări din vechea Grecie. Acest „voiaj" se'• încheie în corul sirenelor, care anunţă focul dragostei ce va începe între ,Faust ,şi frumoasa Elena[49]:

> Şi trupuri se văd, în văpaie, în
> noapte—• Pe ape e totul în foc, şi
> pe maluri; Domnească deci Eros
> ce totul începe!

în faţa palatului lui Menelaos, la Sparta, apare Elena, tocmai întoarsă de la Troia, după sfîrşitul războiului troian şi arderea cetăţii lui Priam. Mefistofeles, sub trăsăturile lui Phorkias, o asigură că poate să o scape, şi într-adevăr, o transportă într-o altă epocă, într-un castel medieval unde domneşte Faust, cavaler plin de ştiinţa şi înţelepciunea epocii şi de dragoste cavalereasică, în timp ce corul cîntă, Faust se înfăţişează în costum de cavaler şi coboară încet, cu demnitate pe scări. Menelaos, împreună cu cohortele spartane, atacă castelul, dar este învins şi dispare în neantul din care apăruse. Elena devine soţia lui Faust, regina unei cetăţi ca din poveşti, cu o strălucire care aminteşte de Arcadia. Din unirea lui Faust cu Elena se naşte uriaşul fiii, Euphorion, care este un neliniştit ca şi tatăl său. Ţintind tot mai sus, ca uii Icar, el vrea să zboare [50]:

> Să salt lăsaţi-mă!
> Un dor m-a cuprins
> S-ajung în văzduhuri.

Euphorion se avîntă în văzduh, veşmintele îl poartă o clipă, capul îi străluceşte, lăsînd o dîră de lumină; frumosul tînăr se prăbuşeşte la picioarele Părinţilor. Trupescul chip dispare imediat şi *aureola* lui se ridică la :cer ca o cometă; rămîn, în urma ei, veşmîntul, mantaua şi lira. [51] Zguduită de glasul /ului, a cărui umbră strigă din adine: „Nu mă lăsa, mamă, singur în imperiul ^tunericului", Elena exclamă: „Fumuseţea şi fericirea nu durează împreună". *-a se aruncă încă o dată în braţele lui Faust, după care apelează la Pro-

„j„ . . "Scenele care s-au scurs sau care se vor scurge au corespondenţă în mitologia -sau Iu'[1]? greco-romane şi in mitologia nordică. Motivele de inspiraţie sînt cunoscute, si exegeţii *aiist* le-au pus în evidenţă, aşa că nu socotim necesar să le mai menţionăm.

[49] *Faust,,* II,- trad. Lucian Blaga, p. 400.

[50] *Faust,* II, actul al Ill-lea, trad, de Lucian Blaga, p. 447;

^ . — ~v, nii scriitori greci, afirmă că Elena din Troia, după căderea cetăţii.. ft-a. .refugiat afericiţilor", sau în *Leuke,* unde s-a

;0). [01] Indicaţiile acestea sînt date de Goethe in text. Reamintim că Goethe face aluzii,
pre] timpul, Ia tradiţii şi legende din Antichitate. De exemplu, o veche tradiţie posthomerică,
;„ [Ua]tă de unii scriitori greci, afirmă că Elena din Troia, după căderea cetăţii.. Sra..refugiat
preafericiţ
i.' *t,* pe
Euphorion.

F

serpina, ca să o ia şi pe ea, si dispare, lăsînd în urmă numai veşmintele s' salurile ei. Acestea se schimbă în nori, îl împrejmuiesc pe Faust şi îl ridic-în sus. Corul comentează spectacolul. Phorkias se înalţă ca o făptură uriaşă^ iese din coturni, îşi ia masca şi vălul, şi se arată ca Mefistofeles, ca şi cuiri ar vrea să comenteze, în epilog, spectacolul.

După dispariţia Elenei, îl revedem pe Faust descinzînd dintr-un nor pe vîrful unor munţi înalţi. Mefistofeles vine din nou să-1 întovărăşească si-i întreabă dacă, după ce a cuprins într-o vedere nesfîrşită toată suprafaţa nemăsurată a pămîntului, „împărăţiile acestei lumi şi slava lor"[52], nu' j mai încearcă vreo ispită. Ba da, îi răspunde Faust, şi-i mărturiseşte că simte în el o sete de activitate nespusă, şi crede că ar „izbuti uluitoare înfăptuiri";

Herrschaft gewinn'ich Eigentum! j
Die Tat ist alles, nicltis tier Rithtnţ i

:..;. (Cîştig domnie, avuţie!
Fapta-i totul, gloria nimic.*[5Z])*

Mefisto îi ascultă dorinţa şi-1 întoarce la curtea împăratului; tot ce lăsaseră acolo, bunăstarea, hîrtia-monedă, totul se redusese la neant; însăşi coroana împăratului era în joc, întrucît o parte din imperiu se revoltase împotriva suveranului. Faust ia parte la bătălia decisivă, care are loc intre cele două partide, îmbrăcat ca general într-o armură strălucitoare, ajutat, bineînţeles, de Mefistofeles şi de fantomele invocate de acesta. Legiunile aduse de diavol trec prin faţa împăratului, care este înspăimîntat. Bătălia era totuşi pierdută, spre disperarea monarhului, cînd Mefisto face apel la spiritele subterane pentru a provoca iluzia unei inundaţii. Trupele inamice, crezîndu-se ameninţate de înec, se retrag. Este acum pace, numai arhiepiscopul este revoltat că au fost chemate în ajutor forţele infernale. La cererea lui, se ridică o biserică magnifică chiar pe cîmpul de luptă, şi totul intră m calm. Faust primeşte de la împărat un vast ţinut, unde să-şi poată realiza planurile de asanare şi îndiguire a mării.

Trec anii şi Faust este acum foarte bătrîn. Se plimbă gînditor în gia-
dina imensă a palatului, mărginită de un mare canal. Făcuse din acest ţinu
tot ce geniul lui şi tehnica descoperită de el putuseră face. Se aud nişte c o-
pote. „Blestemate clopote!", exclamă el. Privirea i se opreşte asupra^coli ti
lui Philemon şi Baucis, doi bătrîni care rămăseseră pe unul din ţărrnu *.
într-un cadru pitoresc unde mai dăintiia o capelă antică, singura din ţ*n^ j
Ar vrea să construiască si acolo, locaşul acestora formînd o pată în cuprin^
ţinutului. Dă ordin, şi Mefisto, însoţit de slujitori, se duce să goleasc ă co^ _.
si să mute pe bătrîni în altă parte.' Dar găsind împotrivire, ei îi omoară ^
casa ia foc. înştiinţat de ceea ce s-a petrecut, Faust îi blestemă pentru
mi aceasta fusese voia lui. _ , •

Este mijlocul nopţii. Faust, plin de regrete, iese pe balconul £ala şă
Apar la uşă patru femei, în mijlocul nopţii.
Sînt: Lipsa, \ina, !Se^

[52] Goethe menţionează în text că citatul este din *Platei 4* [Sj. **68** J7„„rf **TT** ar.t- IV fînceoutul).

Grija. Nu pot intra în camera lui Faust. Vine şi o soră de foarte departe, este Moartea. Faust le-a văzut plecînd, dar una a rămas[54];

> Parcă Nevoie se numea cărunta
> umbră, Şi Moartea-a fost ecoul,
> rima sumbră.

Se aude un scîrţîit şi intră Grija. Faust încearcă să o gonească, dar nu izbuteşte, începe să-şi facă un examen de conştiinţă: din zbor a prins orice plăcere, a dorit mereu cit zece, a fost puternic, a fost mare, îi este cunoscut acum întreg pămîntul, dar toate acestea nu erau necesare şi este un nebun acela ce „dincolo" îşi îndreaptă privirea. [55]

Cu toate că Grija îl copleşeşte, el nu se lasă învins de ea şi nu-i recunoaşte puterea. Ea însă îl blestemă să orbească şi întunericul începe să-1 cuprindă. Este grăbit acum să termine de înfăptuit ce a gîndit. în versuri de o excepţională frumuseţe, el cîntă un imn muncii şi realizărilor ei [66]:

> Sînt tîrnăcoapele. Le-aud. De bucurie
> strig! Aud mulţimea robotind
> pămîntul Cu sine însuşi împăcîndu-1.

Şi-acum, Faust întrezăreşte tîlcul înalt al faptei sale[57]:

> Mijeşte mcheierea-nalt-a-mţelepciunii:
> îşi merită viaţa, libertatea-acela numai
> Ce zilnic şi le cucereşte ne-ncetat.
> Şi astfel îşi petrec aicea pe limanul
> Primejdiei copii şi tineri,
> Bărbaţi, moşnegi, cu vrednicie anul.
> Aş vrea să văd asemenea devălmăşie,
> Să locuiesc cu liberul popor pe liberă cîmpie.

?!_ gustă în presimţirea acestei înalte fericiri, aşa cum singur spune, *„den «•ochsten Augenblick"* — „clipa supremă". Acestei clipe, crede el, i-ar putea. sPune: „Rămîi, eşti atît de frumoasă". Bucuria diavolului este imensă, soco- că a cîştigat: în aceeaşi clipă, însă, se aude un cor ceresc, care spune: voi purpura şi-un paradis celui ce doarme fără de vis!" Mefisto-estemă şi se văietă: „e un element supradrăcesc ce s-a ivit, mai aprig decît acara din iad". Corul îngerilor cîntă, apoi ridică partea nemuritoare a lui ^aust către cer. Ca o contraparte a „Prologului în Cer", de la începutul lui , *aHst*, I, avem acum un sfîrşit în care diverşi preafericiţi şi îngeri cîntă tîlcul dniversal al acestor întîmp'lări.

[04] *Faust,* II, actul **al** V-lea, trad. Lucian Blaga, p. 516.
[55] *Op. di.,* p. 518.
[56] *Op. cit.,* p. *522.*
[67] *Op. cit.,* p. 523.

Alles Vergăng
1st nur ein Gleidmis,
Das Unzulăngliche,
Hier wird's
Ereignis .
Das Unbeschreibliclie,
Hier ist es getan.

(Faust, II, actul V, *Chorus Mysticus)* *

Această epopee goetheană ar putea fi comparată, prin bogăţia faptelor şi a ideilor, cu poemele lui Homer, Virgiliu şi Dante. Şi la Goethe, versul este „voalat" ca şi la Dante, cum remarcă foarte bine Gerard de Nerval[58], arătînd dificultăţile unei traduceri a lui *Faust:* „însăşi gîndirea autorului este adesea abstractă şi voalată ca într-adins, şi te simţi forţat atunci să dai mai curînd o interpretare decît sensul", într-adevăr, cu tot talentul lui, care-1 situează între cele cîteva vîrfuri ale poeziei europene, de la începuturile ei în Grecia şi pînă astăzi, Goethe pune cel mai mare preţ pe ideile care, după el, formează adevărata poezie. Iată ce scrie el în *Dichtung mul Wahrheit*[59]. „Onoare, fără îndoială, ritmului şi rimei, caractere primordiale şi esenţiale ale poeziei. Dar ceea ce este mai important, mai fundamental, ceea ce produce impresia cea mai profundă, ceea ce influenţează în modul cel mai eficace moralul nostru, într-o operă poetică, este ceea ce rămîne din poet într-o traducere în proză; căci numai prin aceasta se vede valoarea reală a substanţei poetice în puritatea şi perfecţiunea ei." Frumuseţea extraordinară a versului, uneori incantaţia lui nu trebuie deci să ne fascineze şi să ne oprească la suprafaţa poemului, care este ritmul şi rima; trebuie sondat mai profund, pentru a ajunge la fondul poetic al poemului goethean, şi a găsi astfel, dincolo de haina lui, substanţa veritabilă a *poiesis-ului* genialului poet german. Vom remarca mai întîi că substanţa *(der Stoff)* poetică a lui *Faust* este încărcată de toate datele istorice, literare, mitice, religioase, filosofice, cunoscute de cultura europeană pînă în timpul lui Goethe, şi pe care el le utilizează atît direct, cît şi prin aluzii sau numai implicit, în fiecare pagină şi aproape în fiecare vers. Pentru a înţelege opera *Faust,* şi mai ales personajul Faust, trebuie să cunoşti toate aceste date, şi astfel să poţi realiza amplitudinea dezbaterii acestei tragedii, care nu este numai a unui om, numai a unui bătrîn savant, ci este tragedia Omului, tragedie a cărei scenă este întreg Universul, iar personajele sînt acelea care au populat întreaga noastră istorie. Este vorba de destinul omenirii în faţa căreia se cască hăul neantului, şi această tragedie, cînd este realizată în conştiinţă, provoacă, aşa cum am văzut, rebeliunea inteligenţei împotriva ei însăşi, fiindcă omul îşi dă seama că ştiind atîta de mult ştie totuşi atît de puţin încă despre sine.

* Tot ce-i vremelnic ... Este numai un simbol; Inaccesibilul Aici devine fapt; Inefabilul Aici s-a înfăptuit (tr. a.).

[58] Gerard de Nerval, în *Prefaţa* la traducerea în limba franceză a lui *Faust, I* şi în: *Oeuvres completes* de Gerard de Nerval, Paris, 1930.

[59] *Ans meinem Leben,* citat de Gerard de Nerval, în *Prefaţa* menţionată.

Cei doi *Faust,* experienţa lumii mici şi experienţa lumii mari, diferă întrucîtva în ceea ce priveşte structura lor. în *Faust,* II, după cum am arătat, planurile se suprapun, timpul îşi pierde determinările şi evenimentele se succed într-o ordine neverosimilă. Este o lume a teatrului, în care totul este posibil, chiar şi absurdul, şi însuşi autorul a voit să dea această impresie de „spectacol". De aceea a şi împărţit tragedia în acte, pe cînd *Faust,* I, nu este împărţită ca orice altă piesă de teatru. Nu numai atît, dar autorul are Tijă, în *Faust,* II, să introducă reflecţii *â -part* ale personajelor, încheieri ale scenelor sau ale actelor, care dau impresia vizibil voită de teatru şi de ficţiune. Dacă în prima parte Faust este un personaj care face o experienţă formidabilă, datorită unui zbucium intelectual de o intensitate rară, în a doua, Faust este trecut, ca într-un basm, prin toate experienţele imaginabile, pentru a se vedea, la urmă, ce ar putea rămîne valabil din toată experienţa lui. Cred că, dacă s-ar face o analiză punct cu punct a lui *Faust,* II, nu s-ar putea ajunge la o concluzie decisivă, dacă Goethe ne-a înfăţişat un vis cu simbolismul lui, sau o piesă de teatru, o ficţiune cu morala ei.

Finalul întregii tragedii îl arată pe Faust ca fiind mîntuit şi înălţat la ceruri. Concluzia dată operei lui Goethe ar părea, la prima vedere, inconsecventă. Pierduse sau nu pierduse Faust pactul încheiat cu diavolul? Pentru unii, răspunsul ar putea să pară neîndoielnic: personajul a pronunţat vorbele fatidice: „Rămîi clipă, eşti atît de frumoasă!", şi deci, după angajamentul făcut cu Mefisto, era, din acest moment, damnat să servească pe acesta şi forţele infernale. Faust ar fi fost astfel salvat numai printr-un act de clemenţă cerească. Vom căuta deci să dăm lucrurilor o precizare. Mai întîi Faust nu spune: „Rămîi clipă, eşti atît de frumoasă", ci pronunţă următoarele cuvinte pe care le vom reda în traducere literală [60]:

Auf freiem Grund mit f r ei em Volke
stehn. Zum Augenblicke durft'ich
sage n: Verweile dock, du bist so
schijn !

(Dacă aş locui pe pămînt liber cu un
popor liber, As putea să spun clipei:
Rămîi, eşti atîta de frumoasă!)

Văzînd minunea ce a înfăptuit-o pentru ceilalţi prin impulsul lui de >,a face", el are viziunea unui pămînt ,,liber" pe care ar locui şi a unui popor „liber", şi atunci — si numai atunci — el ar putea spune clipei să rămînă. Dar el nu o spune. Condiţia pactului nu este îndeplinită, şi Mefistofeles nu-1 poate lua cu el în imperiul întunericului, fiindcă nu avea dreptul să o facă, conform înţelegerii. Care este totuşi explicaţia „salvării" lui Faust? Bătrînul învăţat, doctor în toate ştiinţele şi doctrinele, nemulţumit de tot ce ştie, merge în lume în căutarea faptei, dar aceasta, oricîte miracole ar îndeplini, nu-i dă fericirea. De ce? Fiindcă visul lui fusese luciferic, fiindcă el voise să absoarbă, înlăuntrul individualităţii lui, întreaga umanitate, cu întreaga ei istorie. Faust se salvează abia atunci cînd fapta e pusă în slujba celorlalţi, cînd vede ţinuturi întinse fertilizate de geniul lui creator, în care pot trăi

[60] *Fatist,* II, actul al V-lea (ultimele cuvinte ale lui Faust).

oameni liberi. Atunci s-a realizat cu adevărat ceea ce ceruse el, cînd, nemulţumit, pornise în lumea largă — aceea onirică a istoriei —, dorinţa să-şi „lărgească Eul lui pînă la Eul umanităţii". Un singur moment de depăşire a propriilor lui dorinţe, cînd el s-a simţit, cu toată existenţa lui, în slujba omului, a fost de ajuns, pentru ca mizericordia cerească să se îndure de d si să-1 elibereze. Drumul salvării, nu al lui Faust, ci al lui Goethe, pe care acesta îl exprimă, ca al întregii umanităţi, este acela al dăruirii de sine, al existenţei dezindividualizate, singura reală. Aceasta este „existenţa supremă", aşa cum o spunea Goethe, spre care năzuise Faust. Dar toate acestea nu pot fi înţelese direct şi imediat. Aşa cum explică şi corul mistic, în ultima strofă a lui *Faust,* II, „ceea ce este vremelnic este numai un simbol" si tot ce s-a întîmplat de-a lungul istoriei prin care se plimbă Faust şi retrăieşte unele din episoadele ei ca participant, toate aceste fapte sînt numai simboluri. La tîlcul lor inaccesibil nu se poate ajunge, dar ele se reflectă în intîm-plările vieţii noastre sau ale vieţii omenirii, într-adevăr, cum să descrii starea de conştiinţă a celui ce a realizat această deszăgăzuire a subiectivităţii de propriile ei limitări, cînd el nu mai este un Faust, ci conştiinţa întregii umanităţi? Desigur, el primeşte atunci mai multă lumină decît putea să se streacoare prin ochiul îngust al conştiinţei individuale; lumina aceasta este a tuturor conştiinţelor omeneşti, concentrate în focarul acelei conştiinţe care, altădată, forma un Eu. Si atunci, ultimele vorbe ale lui Goethe, cu care el îşi încheie viaţa, *„Licht! mehr Licht!"* — „Lumină! mai multă lumină!"—,capătă un alt sens, care este însuşi înţelesul operei vieţii lui: *Faust.*

Mai rămîne să răspundem la o întrebare: cum de s-a oprit Goethe la această soluţie? Trebuie să spunem că autorul lui *Faust* nu a avut o idee explicită despre finalul lucrării. Acest lucru îl lămureşte el, de altfel, lui Ecker-mann. La întrebarea acestuia: „Ce a vrut să întruchipeze în *Faustl",* Goethe îi răspunde[61]: „Ca si cum aş şti lucrul acesta şi aş fi în stare să-1 exprim! *Din cer, prin lume, spre infern,* asta ar fi ceva în cel mai rău caz; numai că asta nu e o idee, ci desfăşurarea, unei acţiuni [.. .]. De fapt [. . .], ca poet, nici nu-mi stătea în fire să încerc a întruchipa lucruri *abstracte.* Eul meu era bîntuit de *impresii,* şi anume de sute de feluri de impresii pline de viaţă, atrăgătoare şi pitoreşti, rezultate ale puterii mele de imaginaţie. Şi, ca poet, nu aveam altceva de făcut decît să rotunjesc şi să dau formă artistică acestor concepţii şi impresii, prezentîndu-le atît de viu, încît şi ceilalţi să împărtăşească şi ei aceleaşi impresii, auzind sau citind cele înfăţişate de mine. [. • -j ... sînt de părere că, în general, *cu cît o operă poetică e mai incomensurabil A şi mai puţin comprehensibilă minţii noastre, cu atît e mai bine."*

Prin urmare, Goethe s-a aşezat în poziţia vechilor poeţi ai Greciei: el s-a acordat interior în aşa fel ca să poată primi inspiraţia Muzelor, pe care o exprimă cîntîndu-şi versurile, dar nu crede că ar putea-o explicita în concepte abstracte. Aşa i-a şi răspuns lui Eckermann: „Ca şi cum aş şti lucrul acesta!" Pentru greci, nu poetul cînta, ci Muza cînta prin el. Astfel, Goethe

[61] J. P. Eckermann, *Convorbiri ev. Goethe...,* duminică, 6 mai 1827. Răspunsul.![111] Goethe — *„Vom Himmel ditrch die Welt zur Holle"* („Din cer, prin lume, spre infern") — apare ca expresie a direcţiei acţiunii din *Faust,* I, chiar în „Prolog în teatru", expresie citată noi la începutul acestui studiu.

ar fi putut să răspundă cu un vers din poeţii din antica Helladă, de exen din Pjndar[62]:

, Moîcra, Trpocparajaxo 8' &ycb

• • ' (Pronunţă oracolul, Muza, şi eu voi fi profetul tău.)

Cu alte cuvinte, poetul se află într-un fel de stare de receptare or; Iară, prin versul lui exprimîndu-se, ca şi în cazul Pythiei din templul d Delphi, zeul, fără ca însăşi preoteasa lui Apollo să poată explica ce a ^ să spună acesta . . . Din toate mărturiile lui Goethe, răsleţite în scrieri în conversaţiile cu Eckermann, se pare că el avea asemenea stări de „p siune" a Muzelor, în care, cum o spune singur, el cînta unele lucruri în po lui, dar nu ştia întotdeauna ce semnificaţie exactă aveau. Soluţia final; definită a lui *Faust* are totuşi o explicaţie — fără să fie singura. Ea < în acord cu tot ce a gîndit poetul despre „activitatea productivă", dar gerea ei concretă este în legătură şi cu fapte din timpul lui, care 1-au im] sionat. într-una din conversaţiile cu Eckermann [63], Goethe a vorbit cu ad raţie despre proiectul de străpungere a istmului Panama printr-un cai „Aş vrea să văd şi eu lucrul acesta, spune el, dar n-am să-1 apuc. Aş i vrea, în al doilea rînd, să văd stabilită o legătură între Dunăre şi Rin. J şi această întreprindere este atît de uriaşă, încît mă îndoiesc că va pn fi executată, ţinînd seama mai ales de mijloacele financiare germane. Şi sfîrşit, în al treilea rînd, aş vrea să-i văd pe englezi făcînd un canal Suez. Tare aş vrea să mai apuc aceste trei lucruri mari şi, de dragul '. ar merita să mai rezist încă vreo cincizeci de ani pe lume!"[ti4] Entuziasr lui Goethe pentru asemenea lucrări gigantice este desigur la baza solu finale a lui *Faust,* cînd vede „salvarea" omului în „omul constructor", înt lume liberă construită prin tehnica perfecţionată, care, chiar în timpul marc poet, începuse să-şi contureze viitorul magnific (Goethe moare în *182* Acest lucru apare evident şi a fost pus în relief de mulţi cercetători. Vc să mai subliniem însă un aspect, care nu este luat, în general, în considera Autorul lui *Faust* precizează că soluţia pe care o dă el nu este decît un sim — *„alles Vergăngliche ist nur fin Gleichnis".* Nu putem astfel să ne opi exclusiv la explicaţia de mai sus, fiindcă însuşi autorul ne-o interzice. D; am face aşa, *Faust* nu ar mai fi un simbol, aşa cum ne spune Goethe că es

Des Herren Wort es gibt attein Gewic
(Goethe, *Faust,* II, actul V, fina

Se cuvine acum, cînd am ajuns la finalul tragediei lui Faust, şi avi toate elementele ei în faţa noastră, să examinăm într-o privire de ansamt

[62] Pindar, i'ragm. 150, în Eusthatius, *Comment ar ii ad Homeri Iliadem,* p. 9, 45.
[63] Miercuri, 21 febr. 1827.
[64] Ideea unor asemenea canale era în atmosfera timpului. Prima idee aparţine
Leibniz, care a propus lui Ludovic al XV-lea tăierea canalului de Suez. Napoleon a însărcir
Pe inginerul Lepere sa. studieze această problemă. Abia în 1859, Ferdinand de Lesseps a reuşit
c°nstruiască canalul de Suez. Tot el a făcut şi planurile pentru străpungerea canalului Parian
* Numai cuvîntul Domnului are greutate.

schema itinerariului parcurs de eroul lui Goethe pînă la „mîntuirea" luj_ Succesiunea logică a momentelor principale ale acestei scheme este următoarea: ideea de *tentaţie* si de intervenţie a râului în lume este preluată din *Cartea lui Iov:* Faust *nemulţumit* deschide poarta ispititorului; renunţă, printr-o *rebeliune a.* inteligenţei, la cunoaştere şi vrea putere; pentru aceasta se dedă *magiei* în scopul de a face experienţa „lumii mici", experienţa individuală, şi experienţa „lumii mari", experienţa colectivităţii umane; el „cutreieră" o viaţă de cm (a lui) şi parcurge istoria omenirii (ciclul greco-roman cunoscut). Prin aceste experienţe, el ajunge să-şi dea seama de iluzia lor[65];

Noch hab'ich micii ins Frcie mcht
gekampft. Konnt' ich Magie von
mcintm P jad cntferncn, Die
Zaubersprilche ga«; *imd gar verlernen,*
Stund'ich, Natur ! vor dir ein Mann
allein, Da war's der Miihe wert, cin
Mcnsch su sein.

(Spre libertate încă pîrtie nu mi-am făcut. ;
Dac-aş putea magia fără sfială
S-o-nlătur, vrăjile cu totul să le uit,
Dac-aş putea să stau, Natură!, om în faţa ta
Viaţa omenească ar fi vrednică de osteneală.)

Iată dar primul moment spre „mîntuirea" eroului lui Goethe: el realizează inutilitatea vrăjilor, a întregii magii care 1-a făcut să rătăcească într-o lume de umbre, care nu sînt decît „simboluri" ale „Inefabilului". Cum putea el să iasă din jocul acesta fantomatic pe care 1-a trăit? Răspunsul lui Faust apare în versurile de mai sus: „Să stai ca un om în faţa Naturii",'adică nu ca o umbră, ci ca o realitate. Dar ca o realitate nu rămii în faţa Naturii decît atunci cînd nu trăieşti pentru ceea ce este individualitatea umană cu tot cortegiul ei de dorinţe. Inutilitatea experienţei, pe care o dorise atît de fierbinte bătrînul învăţat, 1-a făcut să intre în lumea realităţii şi Faust o spune clar[66]: ce nevoie are omul să cutreiere prin veşnicie! — *„Was br-auclit er in die Ewigkeit su schwcifen !":*

Rămîi în cercul tău, căci lumea
Pentru cer vrednic nu e mută.
Nevoie nu-i de-a hoinări prin veşnicie.
Ce-apropiat cunoşti, uşor cuprinzi.
„is[1]- Cutreieri astfel ziua
pămînteană.

Aceste cuvinte ne duc direct la atmosfera eminesciană a *Luceafărului,* care, şi el, făcuse o experienţă iluzorie[e?]:

Trăind în cercul vostru
strimt
' " Norocul vă petrece,
ft. t. Ci eu în lumea mea mă simt
'- ' Nemuritor si rece.

[65] Goethe, *Faust;* II, trad, de Lucian Blaga, *op. cit., p.* 516.
[66] Goethe, *Faust,* II, trad. Lucian Blaga, *op. cit.,* p. 518.
[67] Mihai Eminescu, *Luceafărul,* ultima strofă.

. : ; 'Luceafărul lui Eminescu părăseşte însă „cercul strimt" al exp umane, şi se retrage într-o stare existenţială pură. Eroul lui Goethe r la această viziune celestă, pe care numai Dante a avut-o, cînd a tn ajutorul Beatricei, din „Paradisul pămîntesc" în „Paradisul ceresc" vrea doar ca, în condiţia umană, să stea în faţa Naturii ca un om ac jEl îşi propune o realizare efectivă, aceea de a fi un Om în serviciu! nilor, într-un fel de „Paradis Terestru" *siti-generis.*

Un al doilea moment important, pe parcursul drumului urmat de este acela cînd el spune atît de frumos [<i8] :

Was ic/i gedacht ich e'il'es zu vollbringen ; Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht. •:••• '>''!'> •> Worn Lager aitf, ihr Knechte / Mann fiir Mann /

(Ce am gindit, mă grăbesc să îndeplinesc. Cuvîntul Domnului singur are greutate. Sculaţi, voi, robi! Om cu om!)

Aceste versuri, pline de idealuri umane, conţin şi o expresie care : să ne .oprim puţin asupra ei, fiindcă ne leagă de începutul poemului lui G Este vorba de versul *„Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht",* pe ca îl vom traduce literal: „Numai cuvîntul Domnului are greutate (importa Eroul lui Goethe plecase la drum cu orgoliul de a dezlega toate tainele si chiar de a răsturna ordinea timpului, a întoarce istoria şi a pârtie ea. Iată însă acum momentul suprem, cînd Faust declară că nimic nu are ţaţe — *Gewicht* —, decît un „cuvînt", care nu mai este al lui. Este o cina.el îşi.găseşte locul exact în existenţă. Această încheiere poate.fi parată cu sfîrşitul lui *Iov,* al cărui destin, ne amintim, a fost un moţ inspiraţie pentru Goethe. Şi acesta avusese momente de „orgoliu" — al prezenţei ispititorului —, cînd se „mărea" cu virtutea lui[69]:

' : Să mă cîntărească Dumnezeu în cumpăna celor fără prihană, Şi-mi va vedea, neprihănirea!

; :Dar în momentul cînd spunea aceste lucruri, vocea Domnului se auzită, după cum ştim, arătmdu-şi puterea.

Goethe a plecat dar de la cartea lui *Iov* şi s-a întors la cartea hu

^Şa cum sfîrşeşte această carte, cu ascultarea cuvîntului Domnului

[a]?a sfîrşeşte *Faust* al lui Goethe: *„Des Herren Wort, es gibt allein Gew-*

[ai]' la Goethe afirmaţia aceasta rămîne numai o declaraţie de princ

• Amîndoi eroii, Iov şi Faust, au o „mîntuire" identică: ei se mulţu

[u]' restabilirea lor în „condiţia umană" şi nu-şi propun să o depăşeasc

, consolidează în această stare. Iov prin smerenie, Faust prin „faptă

Activă", altruistă, într-adevăr, elementul principal al „salvării" lui F

[a]ctoriil esenţial şi efectiv, care determină „liberarea" lui, este fapta în s]

jjj [6S] Goethe, *Faust,* II, scena de la miezul nopţii, în finalul actului

al V-lea, înainteea lui Faust.

umanităţii, „care nici în eoni nu poate să dispară", în ultimele versuri pe care le spune Faust, acesta a găsit rostul vieţii, pe care nu-1 cunoştea, şi pen-tru care s-a zbuciumat atît, în fapta care se dăruieşte celorlalţi[70]:

Acestui rost îi sînt cu totul închinat,
Mijeşte încheierea-nalt-a-înţelepciunii:
îşi merită viaţa, libertatea-acela
numai
Ce zilnic şi le cucereşte ne-
ncetat.

Căci urma zilei mele
pămîntene Nici în eoni nu
poate să dispară.

„Cutreierul" timpului de către Faust 1-a ajutat să ajungă la concluzia că experienţa lui este „a celor trecătoare" *(Vergängliches),* şi că jocul acesta chinezesc de umbre nu este decît un simbol *(Gleichnis)* a ceea ce este inaccesibil şi inefabil, iar acest inefabil se arată, ca şi zeul lui Heraclit, numai în semne, care sînt faptele productive în slujba omenirii.

Dar este aceasta o rezolvare, faţă de soluţia totala pe care o căuta învăţatul Faust, la început, în monologul din camera lui de studiu? O rezolvare totală şi definitivă? Evident că nu! Să ne amintim că eroul lui Goethe căuta să cunoască lumea în esenţialitatea ei, forţele care o animă şi cauzele tuturor lucrurilor, „seminţele lor". Această cunoaştere el nu o obţine. Este o discrepanţă între idealul iniţial, graţie căruia Faust voia să ajungă un zeu, şi realizarea bătrînului savant, înaintea morţii lui. Pentru a ajunge la soluţia dată, nu era nevoie de clocotul acesta turburător, atît de puternic încît să schimbe evenimentele si cursul lor. Istoria cunoaşte cazuri nenumărate, mici sau mari, în care personalităţi puternice s-au pus în slujba omenirii, fără să încerce experienţe miraculoase şi incredibile. Care este atunci explicaţia acestei nepotriviri între amplitudinea idealurilor lui Faust, a luptei lui pentru îndeplinirea lor, şi realizare? Adevărul este că Goethe, care, după cum am văzut, se oglindeşte în Faust, a parcurs o dată cu acesta propriul său drum, un drum lung, şi a fost influenţat de chiar evoluţia sa. El a pornit în tinereţe cu mari idealuri, dar timpul i le-a transformat; am spune că orgoliul realizării lui, al covîrsitoarei lui „activităţi productive", pe care el a dăruit-o Germaniei, şi prin aceasta lumii întregi, 1-a făcut să-şi ia propria lui viaţă drept ideal. Dar prin aceasta realizarea lui Faust nu mai răspunde problemei pusă la început. Eroul lui nu mai ajunge să cunoască, aşa c uni spunea Mefisto, „cele mai frumoase stele ale cerului". Sau poate chiar însăşi problema nu a fost pusă în cei mai buni termeni de la început ?

Faţă de întrebările ridicate, însă, aveam dreptul să-i cerem lui Goethe

este mai puţin adevărat că opera lui Goethe este cea mai mare lecţie da •* epocii moderne, arătînd că soluţia vieţii atît de turburate a omului este u lucru foarte simplu: să lucrezi ca alţii să se elibereze, şi în aceasta cons < propria ta eliberare.

Descartes sau îndoiala nesfîrsită

, i.
n'y a qw'ă
simplement.
•ff>
• .'
CCCLXXI)

Pour savoir si une pensee est nouvelle, U
l'ţxprimer bien

{Vam'eaar^iies. *RejUxion* tt miximzs,*

M-am întîlnit cu Descartes destul de devreme in viaţa mea, la începutul adolescenţei, în decursul timpului atitudinea mea faţă de concepţia acestui filosof a variat, dar în aceste schimbări de poziţie un lucru a rămas constant : de-a lungul unei vieţi întregi gindirea lui m-a interesat, fără să fie o călăuză specială pentru mine. Dar cum s-a făcut că problemele pe care le punea el au putut să mă pasioneze şi să mă frămînte, într-o vreme cînd nu eram încă matur şi nici suficient informat ca ele să-mi fie uşor accesibile? Acest lucru are mai multe explicaţii, desigur, dar una este, fără nici o îndoială, modul lui de a scrie, atit de simplu şi direct, pe care nu-1 mai întîlneşti decît în unele din dialogurile lui Platon. Tot timpul ai impresia că se adresează oricărui om preocupat de astfel de probleme, şi nu eruditilor. Aceasta este si impresia lui Bertrand Russell; stilul lui îi apare „uşor şi lipsit de pedanterie" şi fără nimic din acela al unui profesor care se adresează elevilor săi. [1] Mai există încă un motiv pentru care filosofia lui este atrăgătoare şi uşor accesibilă, chiar fără o preparaţie prealabilă. Acesta este explicat chiar de Descartes încă din primele rînduri cu care se deschide celebrul *Discours de la ^•lethode:* „Bunul-simţ este lucrul din lume cel mai bine repartizat, căci fiecare crede că este atît de bine dotat cu el, incit chiar şi cei care pot fi cu greu mulţumiţi în orice altă privinţă, nu au obiceiul de a-1 dori mai mult decît îl au". Lui nu-i apare probabil că toată lumea ar putea să se înşele, fiecare considerîridu-se suficient de dotat cu „bun-simţ", ci această convingere dovedeşte că puterea de a judeca bine şi faptul de „a distinge adevărul de fals — ceea ce este propriu-zis bunul-simţ sau raţiunea" — se găsesc în wod natural la toţi oamenii in mod egal. - Atunci ele unde apar controversele?

* Pentru a şti dacă o idee este noua , nu trebuie decît să o exprimi in mod foarte simplu (tr. a.).

[1] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* George Allen & Unwin Ltd., ondon, 1967, p. 5-12. De altfel, Descartes face aceasta în'mod deliberat, cum reiese din urmă-^°rul text: „Dacă scriu în franceză, care este limba ţârii mele, şi nu în latină, care este aceea şi P^fesorilor mei, este fiindcă sper că cei care mi se folosesc decît de inteligenţa lor naturala /pp^a "'or aprecia mai bine opiniile mele decît cei care nu cred decît în cărţile vechi"
'naiul din *Discours de la Metliode}.*

[3] Louis Liard, într-o notă la *Discours de la ^IstJiode,* ediţie îngrijiţi de el (Garnier s- Paris' 18S2) semnalează că poetul satiric francez Mathurin Regnier (1573—1613) sf'ne acelaşi lucru cu privire la „simţul comun":

De la vient qu'un chacun, mesmes en
sân deffaut Pense avoir de l'esprit
autant qu'il lui en f aut. Ainsi rien n'est
party si bien par la nature One le sens,
*car chacun en a. sa. fournif™***

Diferenţa dintre opiniile noastre, explică Descartes, nu se datoreşte ierarhiei valorice dintre puterea de a raţiona propriu-zis a oamenilor, ci metodei p_e care o urmează pentru a-si conduce raţiunea. Deci nu raţionamentul poate să ne însele, prin natura lui, ci modul lui de orientare ne face să nu considerăm aceleaşi lucruri, sau să nu le privim din acelaşi unghi, ci să vorbim despre lucruri diferite crezînd că vorbim despre aceleaşi. „Căci, scrie el, n_u este suficient să ai spiritul bun, principalul este să-1 aplici bine." Prin consideraţiile de mai sus, Descartes a introdus, dintr-o dată, o democratizare a filosofici, fiindcă ceea ce se cere celui ce se ocupă de ea este „bunul-simţ" apanaj al tuturor si nu numai al doctorilor şi elevilor lor din Universităţi. Aceasta îl şi determină să scrie filosofie adresîndu-se oricui, prin modul cura pune problemele, care apar ca probleme de *„bon sens".* Iată, deci, a doua explicaţie, pentru care filosofia lui — cel puţin a *Discursului,* în care e concentrată esenţa ei — poate fi citită si de un adolescent.

Ideea era total nouă faţă de filosofia scolastică, a cărei abordare presupunea o prepara ţie serioasă, mai întîi prin studierea celor şapte arte liberale . şi apoi prin aprofundarea metafizicii aristotelice pentru a ajunge la teologie, punctul suprem al studiilor medievale. Acelaşi lucru se întîmplase şi în Grecia antică, unde o pregătire, care părea să fie chiar mai mult decît cea scolastică, era necesară perfecţionării personalităţii neofiţilor. Pentru greci filosofia nu părea numai o asimilare a unor doctrine şi idei, ci o. dezvoltare efectivă, adică o preparare pentru a deveni apţi a celor ce studiau şi practicau filosofia.

în simplicitatea naturală a expunerii lui Descartes, se poate vedea noutatea ideilor lui, aşa cum ne spune maxima lui Yauvenargues, citată la început. Poate că tocmai acest aspect a făcut şi face atracţia filosof iei . lui, deşi ea implică unele din cele mai profunde probleme pe care şi le-a pus mintea omenească. Ceea ce explică şi faptul că o mulţime de personalităţi din timpul lui, care nu se ocupau în mod special de filosofie, au fost interesate, totuşi, de lucrările lui, cum sînt scriitorii Guez de Balzac [3], Cyrano de Bergerac [4] sau regina Christina a Suediei [5] etc. Dar trebuie să reamintiră că nici la el bunul-simţ singur nu este suficient, cum am văzut, ci are nevoie să fie susţinut de o metodă sigură care să conducă raţiunea pe calea justă. Vom vedea mai departe că tocmai această metodă este în centrul filosof iei lui Descartes.

i
embarrass?

f'v avais appris tout (. . .) • Je me trouvais

de tant de doittes et d'erreurs qu'il me semblait nat'[01]^ *fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinosi q'«' i'avais decouvert de plus en phis mon ignorance.*

(Descartes, *Dhco'.i's ie la ilitltode,* I)

în *Discovers de la Methode poiw -bieţi conduire sa raison et cherelte-f *[A] ver-ite dans les sciences (Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţnnitt*

[3] Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654), scriitor Irancez, autor al scrierii *Socrai--*
•Chrctim, Lettres ş.a., bun prieten cu Descartes. dij

[4]'Savinien Cyrano de Bergerac (1619—1655), scriitor irancez. A scris poezii, coci agedii. într-una din scrierile sale a explicat petele solare chiar prin teoriile lui Descai [5] Regina Christina a Suediei (1626—1689) se interesa de litere şi în special de filosofia

" ivcyillil v^llialllllrt <1 outviitri yiu^vj— luo^j ac in Lţri catt vie n\."ci^ at 111 oj-/^'--^ v*^ "~—**

^

Descartes, pe care 1-a protejat. Acesta s-a stabilit în Suedia între anii 1649 şi 1650, unde a dece <-_ * învăţasem acolo totul f . . . rj Mă găseam

încurcat de atîtea îndoieli şi erori, m
- - - -.---...-.-:_„„ ^„„st ,,,,,ia rip a fi descop«u

şi a căina adevărul în ştiinţe), apărut la Levda în 1637, Descartes caută să explice în faţa lumii cum a ajuns la concepţia sa filosofică şi ştiinţifică, şi în ce constă noua lui metodă[6]. La data apariţiei acestui *Discours,* el era un savant bine cunoscut în toate cercurile ştiinţifice şi intelectuale din Europa *si* coresponda cu cele mai strălucite personalităţi ale timpului său. Unii dintre ei îi aduceau unele obiecţii (mergînd uneori pînă la a-1 ridiculiza chiar), iar]ţii îl admirau şi îl sprijineau. Pentru toţi cei care se interesau de problemele acestea — Descartes a crezut de datoria lui să înfăţişeze drumul formării lui intelectuale, de la intrarea în şcoală şi pînă la stabilirea unei concepţii proprii. El nu vrea să facă o teorie a metodei ; aceasta o încercase într-o altă lucrare, *Regulae ad directionem ingenii,* neterminată, şi care va fi publicată postum. „Planul meu nu este, scrie el, de a învăţa metoda pe care fiecare trebuie să o urmeze pentru a-şi conduce bine raţiunea, ci numai de a face să se vadă în ce mod am încercat eu să mi-o conduc pe a mea." El îşi propune să prezinte scrierea lui ca „o istorie" sau ca „o fabulă", din care fiecare sa tragă o învăţătură pentru sine. *Discours-ul* este mai curînd o confesiune a zbuciumului lui intelectual şi a modului cum a ajuns la soluţie, şi această formă a scrierii lui o face, cum am mai spus, accesibilă „bunului-simţ" , adică tuturor. Să vedem, dar, cum ne povesteşte el însuşi etapele itinerariului instrucţiunii sale.

Descartes îşi începe educaţia ştiinţifică la Colegiul Iezuiţilor din La Fleche, pe care-1 urmează complet între anii 1604—1612. [7] El consideră acest colegiu ca „una din cele mai celebre şcoli din Europa" * si este foarte recunoscător profesorilor săi, pentru care păstrează un respect deosebit pînă la sfîrşitul vieţii, avînd tot timpul bune relaţii cu ei. Totuşi, la sfîrşitul studiilor, este profund decepţionat de tot ce a învăţat. Deci nu modul de predare al profesorilor 1-a dezamăgit, ci conţinutul instrucţiunii lor. în prima parte a *Discursului,* Descartes arată că el „învăţase totul". Nu numai că ştia tot ce programul de învăţămînt îi cerea, dar şi citise mai tot ce se putea citi, chiar şi unele cărţi care se ocupau de „ştiinţe curioase" (magie, astrologie etc.) [9]. Concluzia pe care a tras-o din tot ce acumulase era total negativă; ştiinţele, pentru care dovedise o sîrguinţă apreciată de profesorii lui, nu-Hăcu-seră mai învăţat decît era înainte. Iată cum enumera el deficienţele fiecărui grup de discipline.

Domeniul *Lifterae hiimaniores* — „Umanităţile" — , pentru care el nutrise un interes deosebit chiar din copilărie, sperînd, cu ajutorul lor, să poată .dobîndi o cunoaştere clară si sigură despre tot ceea ce este util vieţii, nu-i aduseseră nimic nou. Ele nu formau un om — şi nu formaseră pe nimeni observă el — , deşi intenţia lor era tocmai aceasta, şi de aceea erau si numite

Studiului limbilor vechi, greaca şi latina (deşi le cunoştea), îi acordă importanţă modestă.

[6] *Discours de [a ^lethode* apare împreună cu tratatele *Dioptrica, Meteorii si Geometria,*
o introducere, şi, aşa cum o spune subtitlul, aceste tratate „suit încercări ale acestei metode".

[7] Descartes s-a născut in 1596 şi a murit in 1650. A intrat deci în colegiu la virsta
^-Opt ani şi 1-a urmat timp de opt ani.

[8] Le College de la Fleche fusese înfiinţat de regele Franţei Henri IV, in 1604, în acord
iezuiţii, care au condus acest aşezământ, unii dintre ei mari savanţi ai timpului.

' '- '-"–""--. J., *.twtfpt. comment air κ,* Paris. 1925. p. 110, 120—121.

Despre istorie, în general, are o părere defavorabilă. După cum, zi$_{ce}$ el, te înstrăinezi de propria ta ţară dacă voiajezi prea mult, tot astfel, dacă „eşti prea curios în ceea ce priveşte lucrurile trecutului, rămîi foarte ignorant în cele ale prezentului". Istoria nu este decît „o abstracţie", intrucît se reduce la menţionarea vieţii şi a faptelor personajelor ilustre şi a evenimentelor senşaţionale, omiţînd pe cele obişnuite. Din această cauză ea „ascunde realitatea", iar la sfîrşit îi poate conduce pe cei ce caută în ea exemple de urmat la „extravaganţele paladinilor din romane" [10].

Matematicile îl atrăgeau cel mai mult, Descartes fiind în primul rind un matematician, dar se mira „că pe fundamentele lor atît de ferme şi solide nu se clădise nimic mai înalt". Pentru el, esenţialul era „ştiinţa [omului] de a se conduce bine" şi nu socotea progresul tehnic ca atare un element component al acesteia.

Şi despre teologie, Descartes are o părere critică, dar nu îndrăzneşte să o exprime direct. Referindu-se la adevărurile revelate, el spune că „pentru a le examina şi a reuşi, ar fi nevoie de o asistenţă extraordinară a cerului si de a nu fi numai un om".

Filosofia îi apare, prin istoria ei, un teren de veşnice dispute, unde toate ideile sînt controversate de „oameni docţi", astfel că nimic nu mai pare adevărat. Aceasta îl determină să considere ca fals tot ce nu are decit aparenţa de adevăr. [11]

în ceea ce priveşte celelalte ştiinţe, întrucît ele împrumută principiile lor de la filosofic, Descartes crede că nu pot avea nimic solid, fiind clădite pe baze atît de puţin ferme (este vorba de fizică şi medicină).

în sfîrşit, alchimia, astrologia, magia etc., el le numeşte *„de-s mauvaises doctrines"* — „învăţături dăunătoare".

în partea a Il-a a *Discours-ulni,* Descartes revine la critica ştiinţelor, în care arată mai precis de ce ele nu 1-au satisfăcut. Iată ce spune el: „Studiasem puţin, cînd eram mai tînăr, între părţile filosofici, logica, şi între matematici, analiza geometrilor şi algebra, trei arte sau ştiinţe care păreau că trebuie să contribuie cu ceva la planul meu [de a găsi o nouă metodă.'. Dar, examinîndu-le, am observat, în ceea ce priveşte logica, că silogismele si cea mai mare parte din celelalte instrucţiuni ale ei servesc mai curînd să explice altuia lucrurile cunoscute, sau, ca şi *Arta* lui Lullus, să vorbim fără judecată despre lucrurile pe care le ignorăm." [12] în ceea ce priveşte analiza celor vechi şi algebra celor moderni, „în afară de faptul că ele nu se extind decît la materii foarte abstracte şi care nu par de nici un folos practic, prima

timpul confesiunea lui Descartes din *Discours,* Partea I.

[10] Urmărim tot

;1, în acelaşi sens, îiitr-o scrisoare datată 17 octombrie 1630 şi adresar prietenului său Isaac Beeckman (Ch. Adam şi G. Milhaud, *Descartes, Correspondance,* tome ^ p. 158, Alean, Paris, 1936): *„Unum elicit Plato, alind Aristoteles, aliud Epicurus, Telesi"~^ Campanella, Brunus, Basso, V anini. Novatores onmes, quisque aliud dicunt,"* („"L na zic Platon, alta Aristotel, alta Epicur, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini. Toţi iu novatori, deşi fiecare spune altceva"). Şi el adaugă: *„quis ex illis docet, non dico mi' sc quemcunque sapientiae studiosus"* („cine dintre aceştia învaţă [cu adevăratj ?, nu vor de mine, ci de oricare student în filosofie").

[12] Rayrrrundus Lullus, filosof şi logician medieval (1235— 1315), a inventat o *ars mag*'* un fel de maşină de gîndit, compusă din cercuri pe care erau scrise o sumedenie de concep ' '- —-"— f-T,î,.^,.^Q i^r ^ nnteau obţine în mod mecanic toate propoziţiile posibile. Prin acea=

este întotdeauna obligată în aşa măsură să ia în considerare figurile, încît nu poate exersa intelectul fără a obosi mult imaginaţia, iar a doua este atît de legată de anumite reguli şi cifre, că ajunge să fie o artă confuză şi obscură". Toate cunoştinţele şi experienţa intelectuală ale lui Descartes îl conduc astfel la ideea că „nu există nici o doctrină în lume" care să fie aşa cum sperase, adică să i se poată acorda un credit; din toată această frămîntare, din tot studiul lui zelos, nu aflase decit un singur lucru, anume ignoranţa sa cres-cindă. [13]

Această concluzie nu apare ca o noutate în cursul istoriei gîndirii omeneşti. Pentru prima dată ea este afirmată de sofiştii greci, şi în special de Gorgias din Leontinoi şi Protagoras din Abdera. Teoriile lor *, deşi de pe poziţii diferite, ar conduce — după diferiţi interpreţi — la un rezultat unic: nu numai că ei, mari savanţi ai timpului, nu ştiu nimic, dar pun sub semnul întrebării *că se poate* şti vreodată ceva. (Unii cercetători au căutat să atenueze poziţia extremist-sceptică atribuită lor.) Răspunsul sofiştilor la problemele implicate de această neputinţă funciară a spiritului omenesc de a cunoaşte ceva ar fi deci de ordin pragmatic: dusă la extrem, adevărat ar fi ceea ce este util.

Un al doilea moment cînd regăsim această afirmaţie este, cum ştim, momentul Socrate. Celebrul înţelept atenian, care, printr-o critică necruţătoare, a contribuit la distrugerea sofisticii ca fenomen intelectual şi social, ajunsese la aceeaşi încheiere: înţelepciunea era *să ştii că nu ştii nimic.* Să se observe aici însă elementul pozitiv al poziţiei socratice: aşezarea lui corectă în existenţă, păstrarea echilibrului dintre măreţia şi neputinţa intrinseci oricărei fiinţe umane.

A treia oară regăsim afirmaţia că „nu ştiu nimic" şi „nu este posibil să ştim ceva" o dată cu apariţia scepticismului grec, la Pyrrhon şi şcoala sceptică. Scepticii plecau de la constatarea că „oricărui temei i se opune alt temei", idee care de altfel aparţine concepţiei lui Protagoras, în faţa acestei imposibilităţi principiale de a decide, scepticul îşi „opreşte aprobarea", ceea ce se exprimă prin termenul specific *cpohe* — latineşte *assensionis retentio.* El suspendă orice judecată, nu se mai pronunţă — *aphasia —,* pentru a ajunge la acea linişte sufletească neturburată de nimic, desemnată prin cuvîntul *ataraxia.*

Puţin înainte de Descartes, avem în Franţa o apariţie cu totul singu-tară: este vorba de literatul, filosoful şi moralistul Michel de Montaigne. [14] Scrierea acestuia, care s-a bucurat de un mare succes şi de o mare atenţie, Jntitulata *Essais de messirc Midiei de Montaigne,* era, de fapt, o mărturisire de credinţă a scepticismului lui faţă de cunoştinţele omeneşti, subliniind contradicţiile care le minează şi incapacitatea raţiunii de a ajunge la adevă-

[13] *Di-scours,* Partea I.

* Evident că problema sofiştilor Protagoras şi Gorgias este mult mai complexă, dar ttt> nu ei fac obiectul discuţiei noastre, am simplificat schematizînd poziţia lor în teoria ^Boat

[14] Michel de Montaigne (1533—1592). Acesta a scris: o traducere din latină în limba ,rancezâ a *Teologici* lui Raymond de Sebonde, un *Journal de voyage* şi celebrele *Essais,* apărute j 1580 la Bordeaux. Această primă ediţie cuprinde numai două cărţi, care au fost completate erior.

rurile ultime. [15] Această atitudine sceptică se manifestă în celebra întrebare-*„Que şţay-je?"* („Ce ştiu eu?"), întrebare la care Montaigne răspunde printr-un profund dispreţ faţă de toate ştiinţele din timpul său. Deşi scepticismul lui nu este o teorie sistematică — o astfel de teorie nici nu putea să-şi afle locul într-o lucrare eseistică tratînd subiecte destul de variate — sînt mulţi critici care 1-au caracterizat drept „pyrrhonian". Orice s-ar spune însă despre *Essais-nrile* lui, trebuie să se ţină seama că el şi-a găsit o soluţie într-o împăcare cu practicile tradiţiei.

. Descartes nu putea să nu cunoască lucrarea lui Montaigne. Ea era tocmai în centrul discuţiei continuată apoi si de „solitarii de la Port-Royal". Cît 1-a influenţat ea, în critica şi în nemulţumirea lui faţă de ştiinţele timpului lui? Asemănarea unor expresii atestă sigur că Descartes 1-a citit pe Montaigne. Astfel, autorul £ssaî's-urilor scrie, nemulţumit de ştiinţele vremii: „Această lume mare [. ..] vreau ca ea să fie cartea mea de şcolar". [16] De asemenea^ el mărturiseşte că de mulţi ani ţinta gîndurilor sale nu este decît el însuşi, şi dacă studiază un alt lucru, imediat şi-1 aplică lui, sau mai bine zis „în el". La fel zice şi Descartes, cînd vorbeşte de insatisfacţia pe care i-o procurau toate ştiinţele timpului lui, că s-a hotărît de „a nu mai căuta altă ştiinţă decît aceea care s-ar putea găsi în mine însumi sau 'în marea carte a naturii" [17]. Fondul este acelaşi, poziţia lui Montaigne şi a lui Descartes faţă de ştiinţele timpului lor sînt, principial, identice. Vom mai adăuga un amănunt care, deşi este un detaliu, va lumina şi mai mult această paralelă pe care o facem. Messire de Montaigne a făcut un pelerinaj la *Notre Dame de Lorette* [18], şi,, coincidenţă care-i apropie, Descartes el însuşi, cînd îşi descoperă drumul propriu în domeniul ştiinţei, cînd are ideea clară a metodei lui noi, plănuieşte să facă un pelerinaj la *Notre Dame de Lwette.* [19] Nici Mon-

[15] Expunerea propriu-zisă a scepticismului lui Montaigne se găseşte în cap. al XII-lea
din Cartea a Il-a din *Essais,* care poartă titlul *Apologie de Raimond de Sebonde.* Dar concepţia
lui sceptică apare prin diverse consideraţii de-a lungul operei sale. Iată, de exemplu, ce
scrie el, în legătură cu faptul că „Preceptorul trebuie să dezvolte judecata elevului sau
(Essais, I, *25):* „Să-1 facă pe elev să treacă totul prin critică si să nu lase să-i intre ceva iu
cap prin simplă autoritate sau prin încredere; principiile lui Aristotel să nu-i fie principii,
nici acelea ale stoicilor sau ale epicureicilor; să i se propună această varietate de judecăţi,
el va alege dacă va putea, dacă nu, va rămîne în dubiu:

Che, non wien'che saper ăîtbbiar rn'aggrada."

Versul citat de Montaigne este din *Infernul* lui Dante (Cîntul XI, vers 93) şi-înseamnă: „A mă îndoi îmi este tot atît de agreabil ca şi a şti".

[16] *Essais,* I, 25. ' . -

[17] *Discom-s,* I.

I[s] Lorette, sau în italiană Loreto, este un mic oraş italian la 20 km sud-est de Ancona şi,la doi km de Marea Adriatică. Legenda spune că in acest orăşel există o *Santa Casa* (casa fecioarei Măria), care ar fi fost adusă în mod miraculos din Galileea în Dalmaţia in anu 1291 si mai tîrziu din Dalmaţia în Loreto, oraş care a devenit loc de pelerinaj.

[19] De la Descartes a rămas un registru cu foi de pergament, care s-a pierdut [mtl], timp şi care începea astfel: *Anno* 1619 *Kalendis lanuarii.* Deci Descartes 1-a început
l ian. 1619. După subiectul la care se referă, paginile scrise au fost intitulate de Descartes. *Parnassits, Olympica, Democritica, Experimenta, Praeambula.* Biograful lui Descartes, A. BaiUe , a avut în mînă acest registru si â dat cîteva fragmente în *La Vie de M. Descartes, 2* vo ., Paris, 1691. Baillet citează, următorul text, pe care 1-a găsit în foile intitulate *Olympica \py. cit..* I, p. 85—86): *„Ante finem Novembris Lauretum petam, idque pedes a Venetiis, şi comwo^ et moris id sit; sin minus, saltern quam devotissime ab ii.llo fieri constievit".* („înainte ^ sfîrşitul lui noiembrie, mă voi îndrepta Spre Loreto, şi aceasta [o voi face] pe jos de Veneţia, dacă drumul este uşor şi dacă «e obişnuieşte; dacă nu, voi face cel puţin ace

taigne şi nici Descartes nu sînt necredincioşi, deşi într-un fel destul de liber în părerile lor religioase (ceea ce le-a adus şi critici). Dar dacă primul iese din impasul scepticismului printr-o acceptare domoală şi tradiţională a pr.âc-ticilor religioase ale vremii sale, al doilea, cu toate că parcursese toate domeniile fără să obţină nimic, vrea să iasă din impasul în care a ajuns tot prin ştiinţă, dar prin una nouă, care să constituie o reformă fundamentală nu numai a tuturor ştiinţelor, dar şi a modului de a concepe ştiinţa în general, si care să poată sili natura să-şi arate secretele.

Să comparăm acum poziţiile sceptice pe care le-am menţionat mai sus. Sofiştii au renunţat la cunoaştere şi au acceptat o soluţie esenţial pragmatică ; Socrate iese din impasul ignorantei universale printr-un cîştig interior indiscutabil, care îi dă o poziţie ontologică reală; scepticii ajung la liniştea suprema interioară, cu preţul izolării de starea de cunoaştere ; Montaigne îşi găseşte, după cum am arătat, salvarea în credinţă; numai Descartes nu recurge la nimic de altă natură pentru a găsi o rezolvare a situaţiei imposibile în care „se afla", de a şti totul şi a nu şti nimic. Totul trebuie pus sub îndoială, totul trebuie reformat, şi crede că are toate puterile pentru a face această reformă, fără să fie mai mult decît un om „cu bun-simţ", cum o mărturiseşte el însuşi, adică un om ca toţi ceilalţi. Numai că el a găsit ceea ce minţi de geniu, pînă la el, nu au fost în stare să găsească. Vom spune, deci, că nici sofiştii, nici scepticii, nici mai ales Socrate nu au adoptat o atitudine de revoltă împotriva destinului lor cum a făcut-o Descartes. Aceasta ne duce cu gîndul la o istorie în care cineva nu se împacă cu destinul său şi nu se adaptează locului pe care-1 are în fantastica existenţă care se desfăşoară în faţa noastră: este doctorul Faustus din legenda cunoscută. Poate că Descartes o şi cunoştea, fiindcă această legendă circula intens la vremea aceea şi în ţările germanice, şi desigur şi în Olanda, ţări pe care el le-a vizitat. [2t>] Sîntem în faţa a două exemple de savanţi mistuiţi de setea cunoaşterii, care caută să rezolve totul prin ei înşişi: Faust, care doreşte *stăpînirea lumii* prin puterea lui proprie, Descartes, care nu mai ţine'seamă de nimic dat, totul îl nemulţumeşte, doreşte *cunoaşterea lumii* şi pentrii aceasta creează o ştiinţă nouă. [21] Şi într-un caz, şi în altul, avem o egocentrare fără de seamăn, amîn-două personajele vor să ajungă la nivelul Demiurgului. Faust vrea să poată totul, Descartes vrea să cunoască totul şi prin aceasta să poată totul. Mai este un punct pe care viaţa lui îl are în comun cu aceea a lui Faust : şi unul, Şi altul călătoresc în lumea largă în căutarea unei soluţii. După ce a terminat colegiul, Descartes peregrinează timp de şaptesprezece ani în diverse ţări, [a]ngajîndu-se chiar în armata lui Maurice de Nassau în Olanda, sau .în aceea [a] ducelui de Bavaria în Germania. A parcurs astfel un itinerariu destul de complicat: Franţa (Paris), Olanda, Bavaria, Suedia, Ungaria, din nou

şi Olanda, Flandra, un voiaj în Italia, prin Elveţia, şi iar Franţa, stabileşte pentru un timp în Olanda la Franeker şi moare în Suedia. El [Sl]ngur ne explică rostul acestei vieţi aventuroase[22]: '„pentru a vedea curţi

P ~° Cartea lui Spies despre *Istoria Doctorului Johann- Faustus* a apărut in 1587 la
-rankfurt am Main, iar aceea a lui Widman la Hamburg, în 1599.

[21] Ideea de a compara pe Descartes cu Faust al lui Goethe, pentru setea lor comună
j[6] a. şti, aparţine mai multor cercetători. Kuno Fischer, în *Geschichte der neiiern Philosophic,*
,' Heidelberg, 1897, ed. .a IV[r]a, p. 151, .face această comparaţie şi adaugă. că a existat chiar
[111] viaţa lui Descartes un moment, „cînd s-a lăsat atras de speranţa unui', ajutor magic". .

[22] *Discours,-* I.

si armate, a frecventa oameni de diverse temperamente şi condiţii, a strîn» diferite experienţe, a mă verifica pe mine însumi în întîlnirile pe care întîm plarea mi le oferea". Dar nici această investigaţie practică nu-i aduce vr$_{eo}$! satisfacţie, fiindcă şi în lume descoperă aceleaşi erori ca şi în filosofic, si atun$_{c}$j s-a hotărî t să se coboare în el însuşi si să studieze. De aici retragerea lui î$_{n}$ [1] Olanda, unde şapte ani rămîne singur cu el însuşi (1629—1636) şi abia dacă mai corespondează cu cîţiva prieteni. Viaţa ca şi ideile sale, se poate spu^ astfel, au un caracter esenţial faustic.

Această atitudine a lui Descartes este la originea culturii europene, a stilului ei de permanentă nelinişte, agitată ca o mare de propria ei adîncime ' căutînd o cunoaştere fermă şi definitivă, dar care nu poate fi totală şi nici definitivă, fiindcă nu se poate, prin natura ei, să se sfîrşească vreodată. Cu un asemenea orgoliu a pornit Descartes la drum. Nu era prea mult, chiar pentru o minte de geniu?

Ideile, care, din zilele Rejormei, ale Umanismului şi ale Renaşterii, apăruseră în primul plan şi care năzuiau să construiască o nouă cultură, să trezească un nou spirit, se unesc în persoana lui, în munca lui de o viată întreagă, în concepţia sa despre lume (Weltanschatmng).

(l'r. Oberweg, *Gntndriss eter Gesckichte der Philosophic,* v:-l. III.
p. 220 [ed. a XH-a Berlin, 1924])

Descartes, aşa cum o spune Uberweg, este concretizarea tendinţelor sociale, politice şi intelectuale — mai ales — care au opus Renaşterea scolasti-cismului, au provocat Reforma, au făcut ca ştiinţele să facă progrese uimitoare şi astfel să apară în mod necesar ideea de metodă. El nu se găseşte numai la originea filosofiei europene moderne, ci la originea întregii culturi occidentale, a spiritului de care este pătrunsă, a coordonatelor care îi definesc poziţia, î^u vom intra în amănuntele istorice ale factorilor determinanţi care au provocat „noul spirit"; vom semnala numai cîteva din caracteristicile acestor tendinţe, pe care Descartes a ştiut să le coordoneze într-un tot, care este sistemul lui-

Renaşterea provocase o mişcare de idei în toată Europa, un spirit de eliberare de jugul învăţăturilor scolastice, care, în faza lor decadentă, ajunseseră fastidioase. Această opoziţie faţă de scolastică s-a extins şi împotriva acelei autorităţi pe care ea se baza, anume Aristotel. O îndoială s-a născu pretutindeni în această perioadă, care nu s-a mărginit numai la filosofie Ş* ştiinţă, ci s-a îndreptat şi împotriva religiei. Nimic din ceea ce fusese dat drep^ sigur nu mai părea sigur, totul trebuia respins, totul trebuia reconstrui^ se pe alte baze. Astfel apare protestantismul în Germania cu Luther, Melanchtoj. s.a., astfel apar diverse direcţii reformiste ca aceea a lui Zwingli. Umaniţ ^ 'e îndreaptă spre limba şi literatura grecească; oamenii de ştiinţă depăşe[s]

cele şapte arte liberale şi fac descoperiri importante; medicina este si ea lită de concepţii noi. în materie de astronomie, Descartes avea predece^o iluştri, care descoperiseră legile mişcării planetelor: Nicolaus Copernid[13]'

fvcho Brahe, Johann Kepler. Galilei pusese la punct sistemul heliocentric al lui Copernicus. Matematicile făcuseră progrese frumoase prin Cardanus, Tartaglia şi apoi prin Viete în Franţa şi Clavins la Roma, in timpul chiar al lui Descartes.

în Franţa, critica secolului al X\[r]l-lea — începută de Jacobus Faber qtapulensis, de Petrus Ramus, J. Bodin, V. Calvin etc., şi exercitată în diverse domenii — a dus la apariţia unui curent sceptic. Am văzut deja că scepticismul fusese cultivat de Michel de Montaigne; acest curent este preluat de p. Charron [23], Fr. Sanchez [M], F. de La Mothe le Va}.[r]er [K], Samuel Sorbiere [2<3], Simon Foucher [2?] s.a. Pentru Charron, toată ştiinţa omenească este vanitate. F. Sanchez scrie un tratat în care vrea să dovedească şi el „că nu se ştie nimic" — *„qitod nihil scitnr".* De altfel, şi în alte ţări atitudinea sceptică faţă de ştiinţa moştenită era cultivată; în Germania, Cornelius Agrippa von Nettesheim scrisese o carte întreagă despre „vanitatea ştiinţelor" [28]. Astfel, insatisfacţia intelectuală a omului modern, aşa cum apărea în timpul lui Descartes, conducea inevitabil, sau mai bine zis se explicita în scepticismul epocii. Descartes ilustrează, prin personalitatea sa ştiinţifică şi filosofică, întreg tumultul epocii contemporane lui. Totuşi, prin ce este el reprezentativ nu numai pentru timpul lui, ci şi pentru întreaga epocă modernă, de la el şi pînă astăzi? Dintre teoriile lui, în fizică, în anatomie, în medicină etc., nimic nu a rămas valabil. A rămas totuşi un lucru excepţional, anume geometria analitică, adică studiul figurilor geometrice cu ajutorul algebrei [29], care, chiar dacă a avut predecesori, este înfăţişată ca metodă matematică, în toată preciziunea ei, de către Descartes. Dar o realizare ştiinţifică, chiar de valoarea acesteia, nu poate justifica o caracterizare care să se extindă asupra unui nou mod de gîndire a unei întregi epoci. Atunci? Tocmai făurirea unui nou mod de a gîndi este caracterizant pentru Descartes. Vom vedea mai departe în ce constau elementele determinante ale *omului cartesian.* Vom spune aici numai că omul tuturor momentelor care au urmat lui Descartes va fi un om al îndoielii, al nemulţumirii, în neobosita căutare a soluţiilor tuturor problemelor pe care şi le pune şi pe care le rezolvă provizoriu. Pe acest om, chiar pe culmea ştiinţei, a tuturor ştiinţelor, Goethe avea să-1 descrie foarte bine: este Faust.

, "[3] P. Charron (1541—1603), moralist francez, care reia tezele din £ssais-urile lui Montaigne in lucrarea *Trăite de la sagesse* (Bordeaux, 1601).

[24] Fr. Sanchez (1552—1632), portughez de origine, dar trăind în Franţa, a dezvoltat ~[c]epticismul contemporan în lucrarea *Tractatus de mulţam nobili et prima universali scientia, Wd nihil scitur,* Lyon, 1581.

, [2o] Francois de la Mothe le Vayer (1588—1672), pe lingă lucrări sceptice personale, radus în limba franceză lucrarea scepticului Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae.*

[2°] Samuel Sorbiere (1615—1670-, medic si filosof, apropiat de concepţia epicureică [a]w Gassendi.

[Sc] •' Simon Foucher (1644— 1696), canonic din Dijon, a publicat o carte de critică optică a filosofici lui Malebranche, intitulată *Critique de la recherche de la verile* (1675).

„ ~° Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486—1535), autor al mai multor lucrări, dintre [re] *De incertitudine et vanitate scientiarum f Despre incertitudinea si vanitatea ştiinţelor),* [Lol°]nia, 1527.

[29] Tratatul de geometrie este publicat de Descartes în 1637, împreună cu alte tratate, [111] am mai menţionat.

X novembris 1619, *cum plenus jovem Enthousiasm0 ei mirabilis scientiae fundamenta reperirem ...*

Descartes ne spune că, în mijlocul tuturor îndpielilor sale, „mergea ca un om singur prin întuneric", şi a hotărî t atunci să caute metoda adevărată, cum spune el, „pentru a parveni la cunoaşterea tuturor lucrurilor de care spiritul meu ar fi capabil" [30]. Această metodă îi va cere o luciditate incandescentă a conştiinţei, nemaiîntîlnită pînă atunci, după cum vom vedea. Dar iată ce se întîmplă: revelaţia acestei *scientia mirabilis* nu o are în mod ştiinţific, ci în prada unui entuziasm extraordinar, printr-un vis. Pe registrul cu foi de pergament, de care am vorbit (v. nota 19, supra), s-a găsit scris de mîna lui Descartes[31]:

Anno 1620, intelligere coepi fundamentnm inventi mirabilis. Somnium 1619 nov. in quo carmen 7 cujns initium :

Q'iiod vitae sectabor itcr ? . . .

Auson. [3'2]

(„în anul 1620, am început să înţeleg fundamentul unei descoperiri
minunate.
Visul din 1619, nov., în care [apare] poezia 7 al cărei început este:

«Ce drum al vieţii voi urma? »

Ausonius")

Aceste rînduri au fost discutate şi interpretate în diverse moduri, încă. de la cunoaşterea lor, după cum ne informează A. Baillet, care constata în 1691 că: „[această notă marginală] *elle donne encore aujourd'hui de l'exemce aux curieux*" , şi mărturiseşte că, cerînd explicaţii cartesienilor, „aceştia nu i-au putut da nici una" [33].

Aşadar, sub imperiul unui entuziasm, în timp ce era în căutarea unei noi ştiinţe, Descartes are un vis. El vorbeşte pe larg despre aceasta în *Olyw~ pica,* dar, cum registrul s-a pierdut, nu mai avem decît rezumatul pe care A. Baillet 1-a făcut în *La Vie de M. Descartes.* De fapt, Descartes a avut trei vise. Să le prezentăm cît se poate de succint, după acest biograf al lui.

Primul vis. Descartes mergea pe o stradă aplecat în partea stinge din cauză că simţea în partea dreaptă o durere. Se îndrepta spre biserica Colegiului din La Fleche (unde studiase), pentru a-şi face rugăciunea,^da^ înainta greu din cauza unui vînt puternic care îl făcea să se răsucească p-piciorul stîng. Trecuse de un bărbat, fără să-1 salute, şi amintindu-şi s-a rem

* 10 noiembrie 1619, pe cînd eram plin de entuziasm, şi pe punctul de a descop fundamentele unei ştiinţe admirabile ... (tr. a.)

[30] *Discours,* II.

[31] Foucher de Careil, *op. cit.,* voi. I, p. 8.

[ur]i,

[33] Decimus Maximus Ausonius (310 — 395), poet latin de origine galică; a scris vep>
epigrame, epistole, idile şi un poem descriptiv intitulat *Mosella.* [33] A. Baillet, *La Vie de M. Descartes,* vol. I, p. 50 — 51.

i0rs> dar vîntul 1-a împins cu violenţă spre biserică. Cineva i-a făcut semn, *A|n* curtea Colegiului, şi i-a spus să se ducă la una dintre cunoştinţele sale, care are ceva să-i dea, un pepene galben. Descartes îşi închipuie că este un jnelon" adus din vreo ţară străină. Se deşteaptă din cauza unei dureri pe care o resimte şi se întoarce pe partea dreaptă.

Al doilea vis. Adormind din nou, Descartes are un alt vis care îl sperie, se deşteaptă într-un zgomot de tunet, şi vede în camera sa o mulţime de scîntei
de foc.

Al treilea vis. Descartes vede pe masa sa o carte; este un *Dicţionar* pe care nu-1 cunoaşte. Zăreşte apoi o altă carte, care, de asemenea, se află în camera sa, fără ca el să ştie cum; este un *Corpus poetarum,* pe care-1 deschide si vede că pe această pagină se află o „idilă" (a 7-a) de Ausonius, în care citeşte: *„Quod vitae sectabor iter?"* („Ce drum voi urma în viaţă?"). Apare un om necunoscut, care-i vorbeşte laudativ de un alt poem de acelaşi autor, care începe prin: *„Est et N on"* („Da şi Nu"). Omul îl întreabă de unde a luat cartea *Corpus poetarum,* iar Descartes îi răspunde că nu-i poate spune cum a ajuns la el. Conversaţia îi aminteşte de *Dicţionar,* pe care îl caută şi-1 regăseşte „la celălalt capăt al mesei", dar nu mai este întreg. Caută apoi poezia *•Est et N on* în *Corpus poetarum*[34], dar nu o poate găsi şi îi vorbeşte atunci străinului de cealaltă poezie a lui Ausonius care-i părea „mai frumoasă" si începea cu versul: *„Quod vitae sectabor iter?"* Nu o mai găseşte nici pe aceasta, dar, răsfoind cartea, întîlneşte, în căutarea lui, diverse portrete, ceea ce îl face să-şi dea seama că ediţia pe care o avea în mîini nu este aceea pe care o consulta el în mod obişnuit. Totul dispare, dar Descartes nu se deşteaptă, ci continuă o a doua parte a aceluiaşi vis, şi care este de fapt interpretarea lui. Aceasta 1-a frapat pe Baillet, care notează: ,,Ceea ce este ciudat este că, îndoindu-se dacă ceea ce văzuse era vis sau viziune,, nu numai că a decis dormind că era un vis, dar i-a dat singur interpretarea mai înainte de a se deştepta" (adică tot în somn sau în vis). Iată acum interpretarea pe care Descartes a dat-o visului său. *Dicţionarul* ar însemna „toate ştiinţele reunite irnpreună", *Corpus poetarum,* filosofia şi înţelepciunea luate la un loc, iar versul *„Quod vitae -sectabor iter ?",* sfatul judicios al unei persoane înţelepte sau chiar „teologia morală". Aici se întrerupe interpretarea din vis. Descartes se deşteaptă şi îşi continuă comentariile fără să ştie bine dacă este treaz sau nu. El conchide, în sfîrşit, că prin *Corpus poetarum* se înţeleg „Revelaţia" şi „Entuziasmul" iar prin *Est et N on* — „Adevărul" si „'Falsitatea" în cunoaşterea omenească. Toate acestea le consideră o „revelaţie" şi crede că *,,l'Esprit, de "erite"* însuşi a voit să-1 lumineze în vis. Revine apoi şi asupra celorlalte vise Şi^interpretează trăsnetul, pe care 1-a auzit şi văzut, ca fiind „Spiritul Ade-varului", „care cobora asupra lui pentru a pune stăpînire pe el".

[34] *Corpus poetarum* era o culegere de poezii, al cărei titlu complet era: *Corpus omnium eriitn poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libris distinctum, in quo j nentur omnia ipsorum opera, seu fragmenta quae reperiuntur (Corpus al tuturor poeţilor vechi, in ordine cronologică, în cinci părţi distincte, în care sînt conţinute toate operele estora, sau fragmentele ce s-au descoperit).* Publicat în 2 voi. de către Petrus Brossaeus, ?- 1603. Versul: *„quad vitae sectabor iter?"* este începutul *idilei* a XV-a în *Corpus* (vol. II, - I, p. 655). Titlul ei este: *E x Graeco Pythagoricum, de ambiguitate eligendae vitae (Din eşte după Pitagoreici, despre incertitudinea, alegerii [drumului] în viaţă). Est et Non* este Putul *idilei* a XVII-ale din *Corpus,* care are titlul, în greceşte, „Da şi Nu", expresia

"^goreicilor. Suprimaţi *da* şi *nu* din orice limbă, spune Ausonius, si limbajul omenesc mai are sens.

\ isul în sine nu pare a fi prea interesant, deşi el a fost dezbătut în toate detaliile de unii istorici. S-a cerut chiar părerea lui Sigmund Freud, dar interpretarea acestuia este fără semnificaţie.[35] De altfel, din toate discuţiile purtate în jurul acestui fapt, nu este important decît ceea ce a crezut Descartes însuşi. El se găsea într-o stare cu totul deosebită, o spune singur, „plin de entuziasm"
— *„plenus forem Enthoiisiasmo"* — şi întrevăzuse deja fundamentul „ştiinţei
admirabile", în surescitarea produsă de cercetările lui, si cu entuziasmul
care-1 cuprinsese, se scoală noaptea, după un vis, care putea să aibă o formă
sau alta, dar care putea să fie proiecţiunea propriilor lui frămîntări, şi con
chide: „Spiritul Adevărului s-a coborît peste mine, eu am o misiune ce mi s-a
încredinţat". *„Quod vitae sectabor iter ?"* — „Ce drum al vieţii voi lua?" De
reţinut este faptul că Descartes a notat, după cum ne relatează Baillet, că:
„Geniul [în sens mitologic] care îi insuflase entuziasmul, de care îşi simţea
încins capul de cîteva zile, îi prezisese aceste visuri înainte de a se aşeza în pat,
şi că spiritul omenesc nu avea nici o contribuţie în această chestiune" [s6].
Problema visului în el însuşi nu mai este deci atît de importantă, fiindcă,
chiar după cele spuse de Descartes, visul şi tîlcul lui se încadrează perfect în
preocupările lui din starea de veghe. S-a pus chiar chestiunea dacă Descartes
a visat sau nu. Analiza pe care o face acestei probleme îl conduce pe Henri
Gouhier la concluzia că cel puţin o parte din relatările lui Descartes fac parte
dintr-un vis.[37]

Impresia pe care au lăsat-o afirmaţiile enigmatice de care am vorbit
— enigmatice prin însăşi natura lor — a condus la o serie de alte cercetări,
în legătură cu influenţa pe care ar fi avut-o asupra lui organizaţia şi doctrina
esoterică a celebrei confrerii *Rosa-Cruce (Rose-Croix).* însuşi Descartes a
vorbit despre această organizaţie a „Invizibililor" într-o scriere din tinereţe,
astăzi pierdută, *Studium- bonae mentis,* dar pasajul în care se referă la această
organizaţie este pomenit de N. Poisson într-o lucrare din 1670 despre *Metodă.*[2]*
De asemenea, A. Baillet menţionează interesul lui Descartes pentru „fraţii
Rosa-Cruce", deşi se pare că nu a avut un contact direct cu ei. Baillet, repro-
ducînd din *Studium bonae mentis,* ne spune că Descartes a scris textual:
„necdum de illis quidquam cerţi compertum habeo" („nici nu am putut descoperi
despre ei *[Rose-Croix]* ceva sigur") [39]. Yorn cita totuşi concluziile lui Paul
Arnold, care a făcut o cercetare amplă asupra acestei organizaţii, şi a pus
astfel şi problema relaţiilor posibile ale lui Descartes cu ea."°
Tezele lui sînt:

1) în epoca lui Descartes nu mai exista o organizaţie *Rosa-Cruce,* dar exista
o literatură bogată despre doctrina lor, astfel ca Descartes ar fi putut fi influen
ţat de ea ; 2) „visul" lui Descartes este numai o povestire filosofică în forma
de vis; 3) scenariul visului este forjat de Descartes după modelul parabo
lelor rosi-cruciene.

[35] Maxime Leroy a scris o carte in 2 vol., *Descartes ie philoscphc au masque* Paris, 1929). în capitolul al VI-lea al primului volum, autorul publică consultaţia Sigmund Freud în privinţa visului lui Descartes.

[56] A. Baillet, *op. cit.,* p. 85.

[37] Henri Gouhier, *Leş Premieres pensees de Descartes,* J. Vrin, Paris, 1958, P'

[38] Nicolas Poisson (1637— 1710), *Remarques sur la Methode et la Mecaniquc- de Desca*
Paris, 1670.

[39] Baillet, *op. cit.,* voi. I, p. 91.

.„ „ , . ---- ,j *u;ft„;,.a j<,<* *Rn.-e-Croix.* Mercure de France, Paris, 1955.

Această chestiune a visului si a semnificaţiei lui, ca origine a revelaţie pe care a avut-o Descartes, prin „Spiritul Adevărului", a „acelei ştiinţe minu nate", a fost discutată, după părerea noastră, mult prea mult, mergîndu-s» pînă la detalii, care, tocmai fiindcă sînt detalii, nu pot fi caracterizante.[4] fn primul rînd, dacă „visul" lui Descartes ar fi avut un simbolism mistic, şi ai fi vrut să însemne „o revelaţie" de genul acesta, nu se vede de ce el nu *i* revenit asupra acestor posibilităţi ale aparatului intelectual de a surprinde, adevăruri intr-un mod misterios şi prin inspiraţie *„d'en Jiaut",* în tot cursa vieţii lui, nici în corespondenţă, nici în cărţile lui. De asemenea, trebuie să fie cineva complet străin de literatura zisă *Rosa-Cruce* pentru a nu vedea totala deosebire dintre calea aleasă de Descartes şi calea acestei confrerii. Calea lui Descartes este calea *du bon sens,* calea deschisă tuturor, calea accesibilă oricărei inteligenţe. Calea rosicrucienilor este o cale esoterică, a iniţiaţilor, „a celor aleşi", între cele două drumuri nu există nici un punct de tangenţă, care să poată permite ideea unei influenţe de acest gen asupra concepţiei lui Descartes. Partea cea mai gravă, partea care ne apare cea mai paradoxală, este că s-a putut afirma că originea raţionalismului cartesian, şi prin aceasta a întregului raţionalism modern, se află într-un vis şi în interpretarea unui vis! Iată, în acest sens, cum ginditorul francez Jacques Maritain conchide analiza lui, considerînd inspiraţia lui Descartes care i-a venit de la acel *Mălin Genie* de care el vorbeşte mereu, atunci cînd se referă la *scientia mirabilis* [42]: „Această ştiinţă care deţine în mitologia timpurilor noi un rol atît de majestuos şi atît de formidabil precum Progresul însuşi, această ştiinţă care a promis totul şi a negat totul, care a ridicat deasupra tuturor lucrurilor independenţa absolută [...]• este visul unei nopţi de toamnă, stimulat de un geniu rău în capul unui' filosof — este *visul lui Descartes".* Mintea cea mai lucidă de la începutul epocii moderne, care concentrează în ea toate virtuţile ce au dus la realizările ştiinţifice inimaginabile de astăzi, din era atomică, iată, se admite a fi pornit ca un primitiv de la credinţa în visuri premonitorii. Un singur lucru îl poate disculpa pe Descartes: el afirmă că a trăit întreg „visul" şi „revelaţia" lui înainte de somn, adică în stare de veghe. Şi mai trebuie ţinut seama că toate aceste discuţii se bazează pe nişte note, care nu erau destinate să fie publicate, ci aveau un caracter cu totul personal şi particular. Pe aceste note, ajunse

[41] S-a spus chiar că pecetea lui Descartes formată din iniţialele R. C. (Renatus Cartesius) nu ar fi decît iniţialele de la *Rose-Croix !* Chestiunea relaţiilor lui Descartes cu confreria Rosa-Crucienilor s-a pus mai ales din cauza mărturiei lui Descartes că a căutat să intre 'n legătură cu aceştia, deşi Baillet afirmă „că nu a găsit pe nici unul". Totuşi, în timpul Şederii lui în Germania, pe cînd era ofiţer, el 1-a cunoscut bine pe matematicianul german J- Faulhaber (1580—1635), profesor la Ulm, care trecea drept rosicrucian. De asemenea, în Jotele copiate de Leibniz, de care am vorbit, *se* găseşte o însemnare din care rezultă că Descartes a scris (sau voia sa scrie) o lucrare cu titlul *Polybii Cosmopolitans Thesaurus* [n>]*athematicus* şi care era dedicată astfel: *„totius orbis eruditis et specialiter celeberrimis in* ^•*F.R.C."* („savanţilor din toată lumea, şi în special celor mai celebri din G [Germania] p-R-C. [Fraţii Rosa-Cruce] ". Textul se găseşte în *Oeuvres de Descartes,* ed. Ch. Adam şi •j; Tannery, vol. X, p. 2 H. Rene Guenon, în capitolul intitulat *Rose-Croix et Rosicruoiens,* ^n lucrarea sa *Aperţus sur {'initiation,* Editions Traditionnelles, Paris, 1964, afirmă ca,

dllpă distrugerea Ordinului Templierilor în timpul lui Filip al IV-lea cel Frumos (la începutul
Secolului al XIV-lea), membrii acestei organizaţii esoterice au dispărut din Europa şi „s-au
Retras la Orient". Au rămas totuşi în Europa unele organizaţii „rosi-cruciene", care nu erau
^osa-Cruce, ci posedau frînturi din doctrină, fără o autenticitate .propriu-zisă. Guenon
'firmă că Leibniz ar fi făcut parte dintr-o astfel de asociaţie.

[42] Jacques Maritain, *Le Sonse de Descartes. 'Ed.* R. A. Correa T>„,.:„ ..->,-. - -,.

•la noi prin canale străine, care au putut fi truncheate şi modificate, în orice caz. rezumate, s-au bazat toate discuţiile interminabile ce s-au făcut în 'această chestiune. ,

Ut comoedi, moniti, ne. in p'oiite apparent pudori, per. sonam inâuunt: sic ego, hoc mundi theatrum con-scensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo.

(Descartes, *Co^i/atioiies pritjtac)* *

Textul de mai sus, care atrage atenţia asupra lui, mai ales după ce ai luat contact cu „visul" lui Descartes, a fost păstrat graţie lui Leibniz, care 1-a copiat după un manuscris rămas de la autor.[43] Traducerea lui nu a fost făcută în mod univoc. Cuvîntul *pudor,* care apare în text ca motivare a faptului pentru care actorii îşi pun masca, a fost tradus în interpretări diferite. Astfel G. Cantecor îl traduce prin „ruşine"; Foucher de Careil sau Ch. Adam, prin „roşcată" *(rougeur) ;* în sfîrşit, Henri Gouhier îl traduce prin „timiditate".[44] Cuvîntul latinesc *pudor* suportă toate aceste interpretări. Vom remarca numai că nici una nu se adaptează bine în context. Actorii, cînd apăreau pe scenă, nu-şi puneau masca din cauză că erau cuprinşi de „ruşine", nici din „timiditate", chiar dacă ea putea să acopere timiditatea lor în aceste împrejurări. Să ne amintim rolul măştilor şi originea lor în teatrul grecesc precum şi în, teatrul roman. La început se pare că masca era o recuzită de scenă menită să accentueze comicul bufonilor în cultul dionisiac. Ea s-a extins cu timpul şi la spectacolele cu caracter dramatic şi religios, şi era schimbată adeseori chiar în timpul aceluiaşi spectacol, cu intenţia de a reda cît mai pregnant tipul personajului sau chiar sentimentele lui. Dar o explicaţie cuprinsă chiar în etimologia cuvîntului *persona,* aşa cum ajunge să fie denumită masca
'la Roma, pare şi mai plauzibilă. *Persona* înseamnă ceea ce răsună; măştile, se ştie, erau prevăzute pe dinăuntru cu benzi de metal în jurul gurii pentru a întări vocea actorului, mai ales cînd juca în aer liber. Vedem dar că interpretarea cuvîntului în textul lui Descartes devine şi mai dificilă. De ce îşi
.pune el masca? La ce se gîndeşte el cînd vorbeşte despre *pudor,* care rărnîrie

* După cum actorii, [cind sînt] chemaţi [pe scenă], pentru ca să nu li se vadă jena-pe faţa lor, îşi pun masca; la fel şi eu, cînd urc pe scena lumii in care pînă astăzi ani f°s un spectator, înaintez mascat ţtr. a.).

[43] Leibniz (1646—1716), celebrul filosof si matematician german, de tendinţă raţi°'
nalistă cartesiană, într-unnl din voiajurile sale la Paris a luat contact cu filosoful cartesian
Claude Clerselier" (1614—1684), Acesta tradusese şi editase unele din lucrările lui Descartes,
şi în special scrisorile lui, şi avea în păstrare o serie de manuscrise ale filosofului *irancef-*
Leibniz a făcut copii după unele din aceste manuscrise, care au fost publicate de Foiicne
de Careil în *Oeuvres inedites de Descartes,* 2 vol., Paris, 1859, sub titlul *Cogitationes* .
Din nefericire, şi manuscrisul lui Descartes, si copia făcută de Leibniz s-au pierdut.

[44] Pentru diversele variante care s-au făcut în .legătură cu traducerea acestui
a se vedea: Henri Gouhier, *Descartes,'Essais sur le Discours de la*

Methode, J. Vrin, ed.
Paris, . 1973, p. 292-293. . .

«cunsă spectatorilor, fiindcă feţele actorilor sînt acoperite de mască? Este Iar că, pentru a ascunde ceva, Descartes îşi propune să „înainteze mascat", dar ce anume vrea să ţină ascuns? Această afirmaţie, împreună cu „revelaţia" din *vis,* capătă o importanţă extraordinară,

Ch. Adam [45] crede că este vorba de „prudenţa" de care Descartes trebuie să dea dovadă faţă de ce i se întîmplase lui Galilei, a cărui primă condamnare avusese loc în 1616. De altfel, însuşi Descartes face aluzie la acest fapt jn *Discours,* arătînd de ce s-a decis să fie prudent în legătură cu lucrarea sa £0-*Trăite du monde ou de la lumiere* (care nu a apărut niciodată).[46] El mărturiseşte că terminase lucrarea citată şi se pregătea să o dea tiparului, cînd a aflat .că' unele opinii în materie de fizică (aluzie la Galilei) fuseseră dezaprobate: •de cenzură. „Ceea ce a fost suficient, scrie el, pentru.a mă obliga să-mi schimb[1] frotărirea pe care o luasem de;a-mi publica cercetările".

Alfred Espinas [47] are o altă interpretare. El crede că ideea ele „acoperire" îi vine lui Descartes din concepţia lui generală despre „îndoială". Descartes se face că se îndoieşte, face o „fentă" *(feinte)* ca un pas provizoriu în cău-" tarea certitudinii; unele „abilităţi" nu îi erau străine lui Descartes, spune acest autor, „el nu neglija să introducă în manifestările succesive ale gîndirii sale o oarecare tactică, pe care i-o impunea, de altfel, mediul".

Jacques Maritain.[48] crede că Descartes era conştient de schimbarea fundamentală pe care o făcea filosofia lui. Nu el era mascat, ci, datorită unei strategii bine conduse, filosofia lui masca ceea ce voia să distrugă, întreaga fundaţie a metafizicii tradiţionale, impunînd un matematism universal, „o ruptură între noua ştiinţă şi vechea înţelepciune". „Ceea ce este mai grav, spune Maritain, este faptul că gîndirea mascată este chiar o caracteristică a .gîndirii cartesiene."

Gaston Milhaud [49] vede în afirmaţia tînărului Descartes o aluzie numai la faptul că el va merge în lume ca soldat şi călător, deşi va fi posesorul unei descoperiri ştiinţifice extraordinare.

: Nu vom insista asupra poziţiei lui Maxime Leroy [50] sau Gustave Cohen [51], cărora li s-a asociat şi Ch. Adam (ca o părere în plus), după care *larvatiis ţndeo* ar ascunde afilierea lui la confreria secretă *Rosa-Cruce!*

Vom mai semnala numai, pentru a încheia această trecere în revistă a acestor variate interpretări ale expresiei enigmatice a lui Descartes, şi pe aceea a filosofului francez Leon Brunschvicg.[52] Acesta are o explicaţie cu totul ieşită din comun: după el, intenţia lui Descartes era să spună *larvatiis pro Deo* — "Mascat pentru Dumnezeu"'. Nu se vede însă de ce ar fi fost nevoie de o mască Pentru a înainta pe scena *lumii pro -Deo,'deoarece* nimeni, la vremea aceea,

[4o] Ch. Adam, *Vie et oeuvres 'de Descartes,* Paris, 1910, p. 305. [46] *Discours de la Methode,* partea a Vl-a. . [47] Alfred Espinas, *Descartes et la morale, 2* vol., Bossard, Paris,. 1925, vol. II, p. H.

[48] Jacques Maritain, *Le Songe de Descartes,* p. *48 — 55.*

[49] Gaston Milhaud, *Descartes savant,* Alean, Paris, 1921, p. 13.

[00] In cartea amintită, *Descartes, le philosophe au masque.*

[01] Gustave Cohen,, *"Ecrivains franţais en Hollands dans.la premiere moitie du XVII-e* Champion, Paris, 1920. . . . . , . '

°" Leon Brunschvicg, *Metaphysique et mathematigitc clicz Descartes, - Revue 'de me'ta-ue,* iulie, 1927, p. 323. " .•

nu i-ar fi făcut un reproş dacă s-ar fi bazat pe dogmele creştine, cel puţin, î
principiu, pentru a-şi putea construi sistemul său.[53]

Din toate aceste discuţii nu ieşim mai lămuriţi, ci dimpotrivă, perplg$_x$; tatea în care ne aflăm este încă şi mai mare decît aceea pe care am resirn ţit-o luînd contact cu „visul" lui Descartes. De ce are nevoie un matematician un filosof al luciditătii raţionale, un fizician-matematician, de visuri si de expresii enigmatice ca *larvatus prodeo ?* Că Descartes era pr$_u$ dent, acest lucru este evident, după cum reiese din înseşi declaraţiile l$_u$j dar această prudenţă nu poate fi atît de puternică încît să zdruncine fundaţiile psihice ale personalităţii lui şi să facă din el un fricos, un laş, un ipocrit. Din biografiile ce s-au scris, nu-1 cunoaştem ca atare, ci ca pe un om *desidiosus meo more* (cum se descrie el însuşi), adică „delăsător după obiceiul meu", care în fond, voia să trăiască în linişte, dar nu mai mult de atît. Nu i se poate atribui o poziţie falsă luată public, şi una interioară, care ar fi fost secretă si inavuabilă. Nici un document nu ne permite să afirmăm lucrul acesta. Totuşi, de ce a scris cuvintele misterioase care 1-au frapat chiar şi pe Leibniz si care le-a copiat tocmai pentru că le-a dat importanţă? Nici nu putem spune, simplifi-cînd problema, adică eludînd-o, că ele erau o însemnare exprimînd o dispoziţie de moment, pentru că, aşa cum vom vedea, unele explicaţii există totuşi. Să încercăm să ne apropiem de mentalitatea lui Descartes, luînd în considerare şi altele din însemnările lui. Iată ce scrie el în *Cogitationes privatae^: „Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam , philosophorum. Ratio est quod poctae per enthusiasmum et vim imaginations scripscre : sunt in nobis semina. scientiae, ut in silice, quae per rationem a phib-sophis educuntur, per imaginaiionem a poeris excutiuntur magisque elucent"* („S-ar putea să pară curios că unele gînduri profunde se găsesc mai mult în scrierile poeţilor decît în cele ale filosofilor. Motivul este că poeţii scriu din *entuziasm* şi prin forţa imaginaţiei: există în noi seminţe ale ştiinţei, ca într-o cremene [scîntei], pe care filosofii le scot prin raţionament, şi pe care poeţii, prin imaginaţia lor, le fac să scînteieze şi să strălucească mai mult.") Ceea ce ne frapează în acest pasaj este cuvîntul „entuziasm", fiindcă acest cuvmt l-am întîlnit si în notaţia lui din *Olympica,* din acea vreme cînd a avut visul revelator al noii ştiinţe, şi în care spunea, după cum ştim, că era „plin de entuziasm". Unele idei sînt obţinute direct şi mai frecvent de poeţi, spune el, dar asta pentru că ele există ca „seminţe" în sufletul *oricui* (revenim la „bunul-simţ" distribuit la toţi oamenii). Acest pasaj am fi putut să-1 găsim, fără nici o modificare, la oricare filosof din Grecia antică, si ar fi fost natural să-l mtîlnim la Plafon. Descartes crede însă că în mod real există o posibilitate „poetică" de a face, printr-o exaltare entuziastă, să scînteieze idei şi soluţ» în mintea noastră. Nu numai atît, dar el mai scrie [55]: „Ceea ce este sus, *M* cer, *Olympica,* nu poate să ajungă la spiritul nostru decît prin simboluŢ[1] • Această afirmaţie este pur platoniciană, şi ea se găseşte şi la Dante, ca şi unii autori medievali. Idei înnăscute? Teoria reminiscenţei *(anamnezã.)* a W Plafon? Să mai considerăm si alte însemnări din acea perioadă, care comp[1]

[53] O serie dintre părerile exprimate de diverşi autori asupra expresiei *larvatus P'^^* se găsesc în lucrarea lui Henri Gouhier, deja citată, *Descartes (Appendice V).* De aseme
J. Măritam discută unele dintre ele în *Le Songe de Descartes,* cap. II., -

[54] *Cogitationcs privatae,* în *Oeuvres de Descartes,* ed. Ch. Adam şi Paul Tannery, [vo] • "
-

teaza pasajul de mai sus. Iată ce găsim în însemnările din tinereţe în registrul de A. Baillet * : „Dar ceea ce există dincolo de mine nu se manifestă prin idei, există o poezie în lucruri. O poezie care nu ajunge la suilet decît prin *entuziasm,* un adevăr poetic care se revelează poate numai prin ornn." Şi în acest pasaj apare cuvîntul „entuziasm". Dar mai apare si cuvîn-tu} „somn" [vis]. De data aceasta începem să ne întărim convingerea că ideile xprimate în aceste pasaje nu sînt numai nişte notaţii de impresii, scrise într-o dispoziţie sufletească de moment, ci sînt determinate de perspectiva personală a lui Descartes asupra unor procese psihice — chiar si acelea din somn — şi a raportului lor cu adevărul, tocmai fiindcă ele revin în notaţiile lui.

După cum am arătat, s-a observat de mulţi comentatori că Descartes nu are intenţia să dezvăluie complet ideile sale. Motivul nu era mimai „temerea" de autorităţile eclesiastice, care îi făcuseră atîtea supărări lui Galilei, si cu care, după repetatele lui mărturisiri, voia să rămînă în bune relaţii, era mai mult de atît. Descartes ducea o politică precisă; el ştia, avea conştiinţa că a făcut o descoperire extraordinară, şi că ea trebuie să fie propagată cu toate mijloacele, dar utilizînd o diplomaţie bazată pe menajarea tuturor susceptibilităţilor. Iată ce scrie el părintelui Marin Mersenne, mare învăţat al timpului, cu care era în cele mai bune relaţii [57] : „Şi vă voi spune, între noi, că aceste sase Meditaţii conţin toate fundamentele Fizicii mele. Dar nu trebuie să o spuneţi, vă rog, căci cei care favorizează pe Aristotel vor face poate mai multe dificultăţi ca să le aprobe ; şi sper că cei care le vor citi se vor obişnui treptat cu principiile mele, şi vor cunoaşte adevărul lor înainte de a observa că ele distrug pe acelea ale lui Aristotel." Această tactică, desigur datorită dorinţei lui de a avea cit mai puţini opozanţi faţă de doctrina pe care o prezenta lumii, mai aparţinea si unei convingeri intime de alt ordin. O asemenea doctrină, ca a lui, trebuia să fie înfăţişată cu „rezervă" (cu pudoare). Iată în acest sens ce scrie el ™ *: „Scientia est velut midie)' ; qnae, si pudica apud viruni maneat, colitur ; si communis fiat, vilescit"* („Ştiinţa este ca şi o femeie care, dacă rămîne pudică faţă de bărbaţi, este respectată, dacă devine vulgară, este desconsiderată"), în acest text întîlnim din nou cuvîntul *pudicus* (ca adjectiv), pe care Descartes 1-a mai întrebuinţat, cu privire la actorii care, cînd apar pe scenă, îşi pun o mască, pentru a ascunde această *pudor*. Noi am tradus termenul *pudor* prin jenă (provizoriu). Alţi cercetători l- au tradus prin ..ruşine", „timiditate" etc. Descartes trebuie să fi întrebuinţat termenii *pudor* Şi *pudica* în acelaşi sens, adică trebuie să fi avut în vedere un acelaşi înţeles |i pentru adjectiv si pentru sxibstantiv. Ştiinţa trebuie să se comporte ca o jemeie „pudică" ; dar la aceasta se referă si motivul pentru care el va merge [1T]i lume mascat. El aducea lumii o nouă ştiinţă, care trebuia să apară ca o *muli*$_{er}$ *pudica,* pentru a fi respectată. Aceasta era strategia lui Descartes, Pentru ca noile idei pe care le oferea lumii contemporane să-şi deschidă un Turn. Pasajul concretizat în enigmatica expresie *larvatus prodeo* arată, deci, [Ca]- pescartes voieşte să întrebuinţeze o strategie psihologică pentrii a învinge ezistenţa încă puternică a aristotelismului, reprezentată de sistemul astro-^omic şi fizic al acestuia si al lui Ptolemeu. Pentru a înţelege însă complet

[6] *Ibidem.*

£, " Scrisoare către Pere Mersenne din 28 ianuarie 1641. în *Oeuvres de Descartes,* ed. • Adam şi P. Tannery, vol. III, p. 297-298.

r, [M] *Cogitationes privatae,* în *Oeuvres de Descartes,* ed. Ch. Aclam şi P. Tannery, vol. X, -•

ideea lui, trebuie să o legăm şi de faptul că el are revelaţia acestei ştiint$_e$ extraordinare, pe care o numeşte *scientia mirabilis,* într-un vis. Dar el nu vor beşte de acest „vis", deşi îşi descrie itinerariul spiritual în *Discours,* decît î$_n$ notele lui intime, destinate cu totul numai lui. Dacă mai adăugăm că în „vi$_s$" este vorba de poeţi şi de *corpus poet-arum* şi de concepţia lui despre poeţi si poezie, care sînt, evident, în cea mai strînsă legătură, atunci vom înţelege d'e ce el nu trebuia să vorbească despre „laboratorul" lui intim, în care a frămîntat şi a obţinut sistemul lui. Dacă ar fi făcut altfel, *scientia mirabilis,* ca şi o femeie fără „pudoare", ar fi fost desconsiderată — *vilescit.*

J e jugeai que je pouvais prendre -pour regie generale que Ies chases que nous concevons fort clairement el jort distill dement soni tontes vraies.

(D-^'artes,

Nu ne vom ocupa în cele ce urmează de filosofia lui Descartes şi nici de teoriile lui ştiinţifice. Numai două din ideile lui fundamentale vor face obiectul discuţiei noastre: mai întîi, problema ideilor clare şi distincte; în al doilea .rînd, problema acelei ştiinţe pe care o visa el şi pe care o numea *Mathesis univcrsalis* — ştiinţa universală.

Am văzut că Descartes nu avea încredere în ştiinţa timpului său, că. opiniile adesea contradictorii, pe care le întîlnise, îl făceau să creadă că judecata individului ar fi fost mai pură şi mai solidă dacă din copilărie nu ar fi fost călăuzită de educaţie si mediu. Ideile sale îl purtau astfel spre căutări continue, în descrierea evoluţiei lui intelectuale, pe care o face în *Discours,* ni se prezintă un prim moment al formulării gîndirii lui, moment care corespunde de altfel epocii „visului". Fiind ofiţer în armata ducelui de Bavaria, îşi luase „cartierul" de iarnă într-o *,,pocle"* , adică o cameră cu o sobă mare, unde; cum ne spune el, închis singur, avea tot timpul să gîndească.[59] Meditaţiile lui 1-au condus la o concluzie pe care noi ţinem să o subliniem, pentru ca ea va lămuri mai bine ceea ce va urma în viaţa lui Descartes. Pornind de la observaţia că o clădire este mai bine ordonată şi mai frumoasă dacă este concepută si construită de un singur arhitect, decît de mai mulţi, el crede că pf^n" ' tru acelaşi motiv si ştiinţa şi filosofia nouă ar trebui să fie construite de u^n singur om. în scrisoarea din *26* martie 1619, adresată prietenului său I.Beec' mân, el îl anunţă pe acesta că a descoperit, „o ştiinţă absolut nouă" — *„scit- ' tiam penitus novam" ,* adăugind, cu o oarecare sfială, că realizarea acestei'^ înseamnă de fapt ,,o ambiţie incredibilă" — *„ambit-io incredibilis"* — ^ P$^{en\ r}$ | a fi construită de unul singur. După revelaţia din noiembrie 1619, însă, ton^ lui devine sigur, şi afirmă că realizarea perfecţiunii în orice domeniu nu p$^{\delta a}$ fi decît opera unui singur om.[60]

»[1]* Ani socotit ca puteam să iau de regulă generală că lucrurile pe care le con^. -"pe foarte clar şi foarte distinct sînt toate adevărate (tr. a.). [59]

Descartes, *Discours,* II. «'. ^i. A,J„„ „; ţ> Tannerv. *Oeuvres de Descartes,* vol. X, p. 157—158.

în căutarea adevărului, spune el, „m-am gfndit [...] să resping ca absolut fals orice lucru, despre care aş fi putut imagina cea mai mică îndoială". El *se* va îndoi astfel, din prudenţă, de tot ce s-a făcut pînă la el ca şi cum ce-i intrase vreodată în cap nu era mai adevărat decît visurile lui.[61]' Şi iată ce rezultă din toate aceste negări şi îndoieli: „Dar mi-am dat îndată seama că, în tinvp ce voiam să gîndesc astfel, şi anume că totul era fals, trebuia în mod necesar ca eu, care gîndeam, să fiu ceva; şi remarcînd că acest adevăr: *gîn-desc deci exist* era atît de ferm şi sigur, încît toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau capabile să-1 zdruncine, am socotit că puteam să-1 accept fără ezitare ca primul principiu al filosofiei pe care o căutam" [62]. Filosoful francez a găsit astfel punctul arhimedic al întregii probleme: existenţa sa individuală, conştiinţa indiscutabilă a existenţei sale. Ceea ce se va spune cu o formulă care va arăta trecerea de la îndoială la existenţă: *„dubito, ergo cogito, cogito, ergo sum".*[63] în *Meditaţiile*[64] sale Descartes îşi va exprima şi mai puternic îndoiala absolută: „dacă nu este în puterea mea de a parveni la cunoaşterea nici unui adevăr, cel puţin este în puterea mea de a-mi suspenda judecata". *Poziţia,* pe care o ia el aici este deci exact aceea a vechilor sceptici din Grecia: *retentio assensionis* — „reţinerea aprobării". Dar în momentul stării de maximă îndoială, o lumină se face în conştiinţa lui: eu care mă îndoiesc, cuget, deci exist. Iată un adevăr indiscutabil. Descartes a ajuns la o evidenţă de neînlăturat care este propria lui existenţă, dar aceasta nu-1 asigură de existenţa unei realităţi în afară. Obţinînd un adevăr indiscutabil, existenţa sa ca subiect gînditor, Descartes vrea să ridice la rangul de criteriu al adevărului starea de claritate şi evidenţă a conştiinţei, sau a ideilor clare şi distincte. Pentru aceasta însă el are nevoie să justifice mărturia propriilor lui facultăţi intelectuale şi de aceea recurge la ideea de Dumnezeu, pe care Descartes îl prezintă ca pe o consecinţă necesară, sau ca o cauză necesară (implicînd deci acceptarea principiului cauzalităţii). Dar aceasta nu este în definitiv decît o „idee clară şi distinctă" (pentru cine o are).Existenţa lui Dumnezeu este demonstrată cu ajutorul argumentului ontologic, argument a cărui netemeinicie este astăzi dovedită din punct de vedere logic. Dar nu acest lucru ne interesează aici.

Discursul despre metodă se bazează, astfel, pe două principii, principiile metodologice cartesiene:

1. *îndoiala metodică.* Am văzut că Descartes începe prin a face *tabula rasa* din toate cunoştinţele primite şi totul este pus sub îndoială. Din această îndoială „tactică" se naşte un adevăr absolut: „cuget, deci exist".

[61] *Discours,* IV.
[62] *Ibidem.*
[63] Este bine să notăm, cu această ocazie, că ideea de a scoate existenţa conştiinţei
Cugetătoare din îndoiala ei apare pentru prima dată la Augustin (354—430). Iată cum pune
«problema *(Solliloquia,* II, l, nr. 1): *„Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis?*
Nescio. Simplicem te sentis an miiltiplicem ? Nescio. Moveri te scis ? Nescio. Cogitare te scis ?
&cio." (i(i>u care vrei s& te cunoşti_ ştii că exişti ? ştiu. De unde ştii? Nu ştiu. Te simţi simplu
au multiplu? Nu ştiu. Ştii că te mişti? Nu ştiu. Ştii că gîndeşti? Ştiu.") Acelaşi autor înfă-
.'Şează, ca şi Descartes, şi în alte părţi din lucrările lui, problema lui *cogito ergo sum.* Descartes
fost acuzat, chiar în timpul vieţii lui, că a preluat de la Augustin principiul acesta. El
răspuns (într-o scrisoare particulară), fără să dea o dezminţire formală, ci arătând numai
^osebirile de concepţie dintre el şi acesta: „lutr-adevăr, el se serveşte [de acest principiu]
rentru a dovedi certitudinea existenţei noastre şi apoi pentru a se vedea că există în noi o

'"agiue a Trinităţii [. . .], pe cînd eu mă servesc de acest principiu pentru a arăta că acest
eu care gîndeşte este o substanţă imaterială ..."

[64] Descartes, *I-ere Meditation.*

'!• 2. *Ideile clare şi distincte.* Ele formează cel de al doilea principiu aj metodei cartesiene.

Multe sînt dificultăţile implicate de filosofia lui Descartes, dar ne votri opri numai la acelea pe care le prezintă afirmaţia lui că nu va accepta ca adevărat decît „ceea ce este conceput in mod clar şi distinct". Aceasta ridică mai iutii întrebarea: A părăsit definitiv filosoful francez îndoiala procedîncl aşa? Descartes face aici o schimbare a centrului de greutate al problemei, şi înlocuieşte „criteriul adevărului" cu criteriul „ideilor clare şi distincte". Dar care este garanţia că ceea ce mi se pare mie „clar si distinct" este „clar şi distinct" ? însuşi Descartes mărturiseşte în *Discours,* după cum am văzut, că unul dintre motivele pentru care nu a mai avut încredere în ce s-a spus, sau ce se spunea în vremea lui, era tocmai diversitatea generala de opinii. Filosoful francez trece peste această dificultate, pe care totuşi o semnalează în treacăt. Iată ce scrie el[65]: „Lucrurile pe care le concepem foarte clar şi foarte distinct sînt toate adevărate, dar există o oarecare dificultate în a remarca bine care sînt acelea pe care le concepem în mod distinct". Asupra acestei chestiuni el nu mai revine, dar ea este esenţială, şi lăsarea ei în suspensie zdruncină în mod profund valabilitatea acestui principiu, într-adevăr, iată urmarea neaşteptată a acestor „certitudini" absolute, pe care mintea noastră este capabilă să le cunoască prin incandescenţa conştiinţei ce produce „evidenţa". Prin acest criteriu Descartes a dat posibilitatea oricui să nu se mai îndoiască, să aibă „evidenţele" sale şi, eventual, sistemul său filosofic. Consecinţa aceasta, la care el nu s-a gîndit, desigur, este însă identică cu aceea obţinută de sofiştii din Grecia antică, deşi bazată pe motive total diferite. Şi pentru sofişti, ne amintim, fiecare putea să-şi aibă propria lui poziţie, după cum considera util, si prin aceasta omul devenea măsura tuturor lucrurilor. A devenit omul măsura tuturor lucrurilor şi în concepţia lui Descartes? Acest lucru este evident. El a deschis poarta tuturor doctrinelor şi tuturor ideilor noi şi personale, prin criteriul subiectiv al „ideilor clare şi distincte". Este adevărat că un individ are posibilitatea să se fixeze pe anumite evidenţe personale şi prin aceasta, prin convingerile lui subiective, să părăsească complet scepticismul sofistic, dar, prin chiar criteriul care i-a permis această poziţie, Descartes a autorizat pe fiecare om să aibă poziţia lui proprie. Individul nu mai e un sceptic, el nu mai e un sofist,— dar umanitatea, prin membrii ei care o compun, nu cunua are o atitudine sofistică? Cultura care se naşte dintr-o astfel de concept)[6] este o cultură în care fiecare poate să susţină punctul lui de vedere, concept![1] lui, ideile lui, adevărul lui.

Culturile antice care au existat pe globul nostru nu au avut nici uru caracterul acesta anarhic şi dizolvant al propriilor ei creaţii. Şi totuşi. • • A J de curios este procesul ştiinţei! Ea stabileşte necontenit cercul ignoraiv; noastre şi-1 măreşte sau îl micşorează, prin determinarea frontierelor ignoram-noastre.'lată adevăratul drum urmat de progresul ştiinţei. Această depăşi^'-efectuată în fiecare moment de către savanţi, reprezintă de fapt succe.- -^ real al ştiinţei. Astfel, ceea ce contează şi împinge înainte cunoaşterea *i* constă în faptul de a găsi teorii fizice extraordinare: ea progresează indir^ prin anularea succesivă a teoriilor. Momentul progresului în gîndire _ne e ^ de ruina lor, de faptul că sînt dovedite inexacte şi sîntem nevoiţi sa le înlocu- "•

[65] ***Discours,*** **IV.**

r .] Ştiinţa exemplifica astfel ceea ce în natură este un fenomen de fiecare clipă: distruge pentru a construi." (după cum scriam într-un studiu al anilor ^i tineri, *Hasard ct science, S ticnii a,* [36-eme Annee], 1942, voi. 9—10). par să ne întoarcem. Cultura chineză antică, de exemplu, are un caracter tradiţional: adevărul nu poate fi opera unui singur om, el nici nu este rezultatul unei frămîntări de idei, ci el a fost cunoscut la originea acestei culturi, si a-1 cunoaşte înseamnă a pătrunde în ceea ce s-a aflat deja. La fel s-au[1] petrecut lucrurile şi în cultura indiană: adevărul — sau adevărurile — au fost cunoscute de Rsi (înţelepţii) antici, care le-au depozitat în scripturile indiene *(Vedele).* Ca şi în China antică, în India a ajunge la adevăr nu înseamnă a construi o mai bună sau mai acceptabilă teorie personală, prezentarea unui sistem de idei abstracte, ci o transformare a întregii structuri individuale, astfel ca intelectul uman sa devină capabil să înţeleagă ceea ce a fost deja cunoscut. Acelaşi caracter îl au şi celelalte culturi istorice: aceea egipteană veche, ebraică, creştină "medievală, islamică şi chiar şi cultura grecească din perioada homerică şi, pînă la un punct, şi în perioada presofistică. Marii gînditori greci, fie Socrate, Platon sau Aristotel, fie stoicii, fie Plotin, au păstrat încă legătura cu vechile tradiţii, deşi au acceptat şi ideea, care-şi făcuse loc în Grecia chiar de pe vremea lui Thales, că „doctrina" trebuie prezentată şi sub forma unui sistem de idei abstracte.

Comparaţia cu vechile culturi ne-a arătat ce lucru extraordinar s-a petrecut în istorie, la începutul erei moderne, prin momentul care este încorporat de Descartes. Este într-adevăr, pentru prima dată în istoria evoluţiei omenirii şi a realizărilor ei intelectuale, cînd o cultură, înţelegînd prin aceasta totalitatea realizărilor spirituale ale unei epoci, se sprijină pe o fundaţie care încorporează idei particulare ale fiecărui individ, fiecare puţind să-şi susţină părerile lui personale, chiar dacă ele nu vor însemna decît o nouă curiozitate. Este evident că, dacă Descartes şi-ar începe cercetarea „în cartea lumii", cum zicea el, în momentul de faţă, ar putea să fie îngrozit de diversitatea de păreri în toate domeniile, şi abia astăzi s-ar cuveni să fie scris un nou *Discours* care să propună o ştiinţă complet nouă — *„scicutia penitus nova"* [66].

[66] Problema dacă Descartes reuşeşte să scape de îndoială, şi dacă ajunge în mod real
[a] ..certitudini", a făcut obiectul unor analize încă din timpul lui. Este de ajuns să cercetăm
'.obiecţiile" şi răspunsurile publicate de Descartes pentru a ne da seama că oamenii de ştiinţa
timpului şi filosofii nu erau lipsiţi de exigenţele logice ale mentalităţii secolului nostru.
ilobbes face obiecţia fundamentală *(Troisihncs objections)* prin sublinierea caracterului
oiectiv- al certitudinii, în *Cinquiemcs objections,* Gasscndi arată că în domeniul oricăror
. 'uite se pot da exemple de „evidenţe" care au fost înlăturate abia mai tîrziu ca false, în
Pⁿma din *Meditations metaphysiques,* Descartes însuşi ne mărturiseşte: „Este deja cîtva
/"P de cind mi-am dat seama că acceptasem un număr de opinii false ca adevărate": *„falsa*
[0] *veris admisserim".* Problema este deci: dacă criteriul este „evidenţa", care este criteriul
iii "evi^enţa" este adevărată si nu falsă ? Certitudinea lui Descartes necesită încă o validare
Mară de evidenţă, ceea.ce arată că un asemenea criteriu nu este suficient. Henri Gouhier
«t»?"[1116 dest:ul] de bine: mai este nevoie de un „criteriu al criteriului" (H. Gouhier, *La Pensee*

^'*aphysique de Descartes,* p. 21, J. Vrin, Paris, 1969). Autorul acordă un capitol întreg cercetării îndoielii cartesiene, şi concizia lui este că „Descartes, contrar scepticilor, se îndoieşte pentru a nu se mai îndoi". Acest lucru este incontestabil. Dar problema era dacă a reuşit să din îndoială în mod efectiv, prin această metodologie sceptică. El a reuşit, irumai tocmai-ce căuta el, garanţia obiectivă a certitudinilor, nu există nici in., metoda lui.

,v •> • ' *c.*| *Eg° eogilo, ergo sum, sive exist0*
Kili <[f] ''•• • (Descartes, *Discours.* trad. îatinM *

'(•< (' ' ' .

Am văzut că prima dintre toate evidenţele accesibile intelectului unian este conştiinţa existenţei subiectului gînditor. Din îndoială se naşte conştiinţa cugetării ; din cugetare se naşte certitudinea existenţei. Să examinăm mai de aproape semnificaţia acestei intuiţii. Mai întîi de toate vom spune că însuşi Descartes a oscilat între a considera concluzia *ergo sum* ca o inferenţă sau c'a o explicitare a primei intuiţii: *„cogito".* Problema principală este însă alta; este posibil ca dintr-o îndoială, fie ea şi metodică, să se nască o certitudine? Şi. apoi. dint r-o certitudine care există numai în cercul conştiinţei mele individuale, a sferei subiectivităţii mele izolate de restul lumii, să scot o evidenţă obiectivă, care să transcendă lumea subiectului cunoscător, si să fie o parte a existenţei obiective? Chiar în timpul lui Descartes s- au făcut diverse discuţii asupra cogtto-ului lui, ceea ce 1-a determinat pe acesta să revină cu unele preciziuni si să fie foarte atent la traducerea în limba latină a *Discursului despre Metodă*[67], într-adevăr, *cogito ergo sum* devine acum, cu o insistenţă care trebuie să atragă atenţia noastră: *ego cogito, ergo sum, sive existo*[68]* — „eu cuget, deci sînt, adică exist". Descartes are nevoie de precizare, pentru a trece de la gindire la existenţă. Gîndirea este un fenomen al lucidităţii conştiinţei subiective; cum să treci numai prin această luciditate la existenţa obiectivă? Filosoful francez nu a explicat, şi nu a putut explica niciodată, acest act formidabil al ieşirii din subiectivitate, care înseamnă o ieşire din domeniul abstracţiunii în domeniul realităţii obiective. El ajunge doar la ideea existenţei eului, cugetător, ceea ce nu este în fond decît tot o abstracţiune pentru el. Existenţa individului, pe care o realizează cugetarea, este o idee *despre existenţa lui,* el nu realizează o existenţă în ea însăşi, ea este numai un rezultat al „bunul ui- simţ", care, fără nici un alt efort decît acela al gîndirii abstracte, nu poate ieşi din abstracţiune. De altfel, această obiecţie se poate referi chiar la teoria generală a cunoaşterii, după Descartes. „Nu fac nici o diferenţă, scrie el, între suflet si ideile sale decît aceea care există între o bucată de ceara si diversele figuri pe care le poate primi ea. Şi cum în acest caz nu este vorba propriu-zis de o acţiune, ci de o facultate pasivă (pasiune) a cerii de a căpăta diverse figuri, mi se pare că sufletul are, de asemenea, o facultate pasiva (pasiune) de a primi cutare sau cutare idee" [69]. Problema privind „pasivi; tatea" facultăţii de cunoaştere la Descartes a făcut obiectul unor discut» de-a lungul timpului si ea a fost bine sintetizată de Jean Laporte.[70] Noi vom mai remarca numai, în legătură cu discuţia purtată, că dacă este vorba de conştiinţa reală a existenţei eului gînditor, aceasta nu poate fi realizată ca o idee primită pasiv. Problema problemelor nu era să ştiu că exist, ci să realiz[e]

* Eu cuget, deci sînt, adică exist. (tr. a.).

idafl[1]

[67] Traducerea latină a Dtscowj-s-ului se găseşte în *Oeuvres de Descartes,* ediţia Ch. A ^_ şi Paul Tannery, vol. VI. Ea a fost făcută de abatele Courcelle, a fost revizuită de Desca
cu grijă, şi a apărut la Amsterdam în 1644.

[68] *Op. cit.,* voi VI, p. 558. [IV,

[69] Scrisoare către M. Mersenne din 2 mai 1644 (în ediţia lui Ch. Adam şi P. [Tan]"[ex]J.
voi. IV, p. 113). Teoria cunoaşterii, în concepţia lui Descartes, este mult mai ^ comp -^
Gîhdirea are trei modalităţi: afecţiunile, voinţa şi ideile. Ideile sînt „concepţii" ale
tului- şi sînt de trei feluri: acelea care sînt înnăscute în sufletul nostru,

altele care ne
«•i-sîw*. $_{R}$i în sfîrşit acelea pe care le construim noi înşine, sau în limbajul tehnic, *idei î*

mod efectiv şi .obiectiv această existenţă prin luare de contact |i conştiinţa cu ea. De altfel, o asemenea rămînere a subiectului înlăuntruj subiectivităţii lui, fără să expliciteze cunoaşterea de sine însuşi într-o existenţă reală: şi obiectivă, a fost sesizată de o mulţime de cercetători care s-au ocupat de această problemă cartesiană, chiar dacă nu au pus-o în sensul în care Qpunem noi. Iată, într-adevăr, ce scrie Gabriel Marcel[71]: „Orice ar fi putut jă gîndească Descartes, dacă el ne pune în posesia a ceva indubitabil, acest «seva indubitabil nu priveşte decît subiectul epistemologic ca organ al unei cunoaşteri obiective", începînd prin îndoială, realizînd cu luciditate în conştiinţă faptul ca el cugetă, si ajungînd astfel la existenţă, filosoful francez nu a putut ieşi din sfera psihologică a acestui itinerariu interior. El a rămas în ccjndiţia lăuntrică a Eului, fără a-1 aduce efectiv în situaţia de a exista fără această condiţie, care este tocmai ceea ce făcea subiectivitatea funciară a lui. „Eţoarea cartesiană, scrie Henri Gouhier [72], este de a fi introdus pe *eu* într->.) constatare care trebuia să se distrugă ca fapt pentru a ajunge la: « eu sînt r,jn lucru care gîndeşte ». Cînd spun « eu gîndesc», exprim conştiinţa pe care 9 am despre mine însumi în momentul cînd gîndesc şi pe care o voi avea Qtît timp cit voi gîndi; nu îmi este deci permis de a sesiza decît o existenţă, simţită acum; nu depăşesc în nici un fel planul fenomenelor psihologice."

Trebuie să menţionăm că prin hotărîrea de a renunţa la criteriul autorităţii, după cum am văzut, Descartes *a* făcut şi greşeala ca dintr-un orgoliu nemăsurat să creadă că o singură viaţă de muncă, fie ea chiar ai unui om de geniu, poate să suplinească frămîntările de secole ale altor mu|te minţi de geniu. O privire comparativă a propriei sale teorii a cunoaşterii cu aceea, de exemplu, a grecilor, 1-ar fi ajutat, desigur, să depăşească unele geluri în treptele logice ale edificiului filosofici lui.

în condiţiile expunerii sale Descartes nu avea însă posibilitatea să afirme, simplificînd problema şi aducînd-o la nivelul „bunului-simţ", că prin *ego cogito* se ajunge la stabilirea unei existenţe, la *ego sum,* întărită de el, după cum am văzut, prin *ego existo.* El nu a ajuns prin aceasta la fundamentul cugetării umane în care putea descoperi legătura ei ombilicală cu existe aţa; el nu a putut trece de la „a şti" la „a fi", f'indcă nu rămîne decît la intelectul pasiv *du bon sens.* Ceea ce îl împiedică să ajungă la realitate este însăşi natura metodei utilizate. Ţinînd seama de datele problemei aşa cum sînt, această evidenţă, pe care Descartes o numeşte *intuitus mentis* — „intuiţia minţii", nu este, după cum redă Belaval 'critica lui Leibniz, decît cp „declaraţie retorică" [73].

Este adevărat că o serie de filosofi contemporani, păstrîmd „evidenţa'' cartesiană, au căutat să extindă rezultatul scrutării *cogito-ului,* care duce la existenţă, astfel ca *suin* să integreze în sfera lui ideală şi alte existenţe. Aşa [1] se pare lui Husserl că poate reuşi o „desubiectivizare" a ego-ullui „transcen-uetital", pe care Descartes îl descoperise prin *cogito,* făcînd ca în sfera transcendentală să existe o „comunicare" a ego-urilor (fiindcă toate au acelaşi drept

j. [71] Gabriel Marcel, *Position et approches concretes du my st ere ontclogitjuc,* în lucrarea
•[Le] *Monde casse,* D'Esclee de Brouwer, Paris, 1934, p. 264.

[72] Henri Gouhier, *Descartes, Essais sur le „Discours de la Methods",* p. 124., j . [73] Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes,* Gâllimard, Paris, UgO-, P- 60. Lucrarea

[111] Belaval arată pe larg de ce Leibniz nu a acceptat criteriul „evidenţei". -

la „existenţă") [71]. Dar şi această încercare de a scoate eul din carcera lui subiectivă nu poate fi decît tot de natură teoretică. Critica adusa de Karl Jaspers cunoaşterii oferită de „bunul-simţ" cartesian se referă tocmai la această rămînere la un nivel minor prin *cogito ergo sum,* [75]

Concluzia acestei discuţii este, aşadar, că Descartes a descoperit că gîndeşte, oă gîndeşte chiar despre existenţă, dar nu a putut să integreze această descoperire într-o obiectivitate care i-ar fi dat un caracter existenţial. Lumea obiectivă nu se sprijină pe subiectivitatea eului gînditor, ci acesta se sprijină si îşi trage seva existenţei lui din lumea reală. Procedînd astfel, Descartes a adus la maximum de hipertrofiere ego-ul uman, dîndu-i posibilitatea ca să se creadă, îritr-un mod absurd, centrul lumii.

Eamdeque no n ascititio vocabula, şed jam in veterato atqne usu recepto, Mathesim univetsalem nomman.

(Descartes, *Regulaf* ***ad directionem in%enii,*** **IV}** »

Am văzut că Descartes are revelaţia unei „ştiinţe admirabile" — *scientia mirabilis,* a unei ştiinţe total noi, „prin care se pot rezolva în general toate chestiunile ce ar fi propuse asupra oricărei cantităţi, continue şi discontinue" '*. Despre ce ştiinţă este vorba, care poate promite rezolvarea tuturor chestiunilor privind cantităţile? în ce constă această ştiinţă universală, *Math e sis universalis,* cum o numea el?

Iată punctul de plecare al lui Descartes, aşa cum îl descrie în *Discours* '': „Aceste lungi lanţuri de judecăţi, cu totul simple şi uşoare, de care geometrii au obiceiul să se folosească pentru a parveni la demonstraţiile lor cele mai dificile, mi-au dat ocazia să-mi imaginez că toate lucrurile care pot cădea în sfera de cunoaştere a oamenilor se înlănţuiesc reciproc în acelaşi mod, şi că nu-i nevoie decît să ne abţinem de a accepta vreunele ca adevărate care nu sînt adevărate, şi să păstrăm totdeauna ordinea necesară pentru a le deduce unele din artele, şi atunci nu pot exista [nici unele] atît de depărtate încit să nu parvenim în cele din urmă la ele, nici atît de ascunse încît să nu le descoperim". Modelul ştiinţei devine astfel geometria, şi în general matematica. Dar, după cum scrie el, toate aceste adevăruri geometrice nu aveau nici o aplicaţie. (Adevărul este că se începuse aplicarea matematicilor, atît cît era posibil la nivelul la care se găseau în acel timp, dar Descartes nu acorda ° importanţă deosebită la ce făceau ceilalţi.) El vrea să vadă în geometrie, şi în general în matematici, numai metoda, care se inspiră din .matematici, dar nu este înseşi matematicile, acestea fiind doar „haina" sau „vălul

[74] Edmund Husserl, *Meditations Cariesietmes,* Paris, 1932, Husserl numeşte acea^
„desubiecti vizare", ,,o subiectivitate transcendentală".

[75] K. Jaspers, *Descartes und die Philosophic,* Heidelberg, 1937.

* Şi aceasta, nu printr-un cuvînt dobîndit, ci moştenit din vechi timpuri şi prin uz, [propun] să fie numită *Mathesis universalis* (ştiinţa universala) (tr. a.).

[76] Scrisoare către Isaac Beeckman din *26* martie '1619 *(Oeuvres de Descartes,* e]-Adam; şi P. Tannery, vol. X, p. 156—157).

[77] *Discours de la Method*,* II.

integumentum — acestei ştiinţe universale. *Mathesis universaiis* este, după cum reiese din diversele afirmaţii ale lui Descartes, un mod de a înlănţui adevărurile independent de conţinutul lor. Ideea lui fundamentală, pe care se bazează ştiinţa universală, este deci ideea de ordine, care se evidenţiază în măsura, după cum scrie singur [7fl]: „Toate relaţiile care pot exista între entităţi de acelaşi fel trebuie să se reducă la două principii: „ordinea şi măsura" — *„nempe ad ordinem vel ad mensnram".* Iată deci osatura axiomatică a ştiinţei lui Descartes: pe de-o parte, ideile iniţiale, idei simple, pe care intelectul le sesizează intuitiv, graţie evidenţei lor; pe de altă parte, deducţia matematică, capabila ca plecînd de la ele să ajungă la alte idei înlănţuite de primele într-o ordine perfectă. Această metodă matematică universală (ale cărei elemente nu le vom detalia aici, întrucît nu sînt necesare subiectului nostru) va fi aplicată în studiul naturii, pe care el o vede compusă din figuri şi mişcarea lor.[79] Creaţia geometriei analitice, creaţie personală, îi permite lui Descartes, printr-o lărgire a concepţiei lui Viete despre algebră, să reducă studiul figurilor la studiul unor ecuaţii care le reprezintă. Mai era încă un pas de făcut şi Descartes 1-a făcut: deoarece realitatea nu este altceva decit figuri în mişcare, să aplice matematica la studiul figurilor geometrice şi mişcării lor. Fizica matematică era creată. Fizica devine geometrie şi mecanică, unde totul se explică prin raporturile matematice dintre lucruri şi transformările lor.[85] Descartes merge atît de departe cu matematizarea realului, încît îi scrie părintelui Mersenne: „Nu admit nici un principiu în fizică care- să nu fie admis de asemenea în matematică" [81]. Astăzi, asemenea afirmaţii ne apar superflue. Ele aparţin mentalităţii epocii noastre, predominată de matematici, care au pătruns în orice domeniu al ştiinţei. Cele două principii fundamentale ale lui Descartes: ideile clare şi distincte, cu garanţia în ele însele, şi ideile obţinute cu garanţia procedeului de deducţie matematică fac parte din bagajul intelectual, din educaţia şi atitudinea oricărui individ din epoca noastră. Pentru aceasta omul modern este un cartesian. La data cînd ele au fost emise, adică la începutul secolului al XVII-lea, ele au constituit însă o veritabilă revoluţie. O revoluţie împotriva Evului Mediu, şi prin aceasta împotriva lui Aristotel; o revoluţie împotriva Renaşterii, care se întorsese la clasicismul greco-roman în toate domeniile.[82]

Dacă însă dominaţia metodei matematice, prin fascinaţia exercitată asupra oricărei inteligenţe, a căpătat astăzi aproape un sens mitic, problema ideilor clare şi distincte a fost aparent atenuată. Alături de „evidenţele" conştiinţei noastre, fizica actuală — şi chiar şi matematica — a acceptat idei

•[8] Descartes, *Rcgulae ad direciionem ingenii,* XIV.

'[9] Descartes se ocupă şi cie inducţie, dar nu vom insista aici asupra acestei chestiuni.

so _icesţ i^rj-u esţe explicat pe larg de Descartes în lucrarea *Principia Philosophiae* (Amsterdam, 1644). Apărută şi în traducere franceză: *Leş Principe* de la philosophic* (Paris, °^7), cu o prefaţă specială.

[81] Dealtfel, el întăreşte această idee în diverse scrisori către M. Mersenne: „toată fizica 7îea nn este decît geometrie" *{27* iulie 1638); „am redus fizica la legile matematicilor" l[1]! martie. 1640); „nu-i nimic mai de dorit în materie de filosofie decît faptul de a avea dovezi Matematice" (30 august 1640).

^ [82] în timpul nostru, unii autori au subliniat caracterul antirenascentist al operei lui Descartes. Astfel, Hiram Hydn a scris o carte intitulată *The Counter-Renaissance* (eel. Charles ^Cribner's Sons, New York, 1950), în care discută tocmai această problemă. Aceeaşi problemă ?^e pusă de Henri Gouhier în lucrarea *Leş Premieres pense es de Descartes* (edL J. Vrin, "a.ris, 1958), cu subtitlul semnificativ: *Contributions ă l'histoire de l'anti-Rcnn.i.fsa.vr.f*

şi principii care sînt chiar împotriva evidenţei, cum sînt contracţia lungimilor în teoria relativităţii restrînse (neverificabilă niciodată pentru noi), sau descrieri matematice „complementare" şi opuse ale aceluiaşi fapt sau ale unei aceleiaşi entităţi microfizice (cum sînt reprezentările corpusculară şi ondulatorie ale electronului). Pentru a-şi extinde aria de cercetări, ştiinţa modernă a avut nevoie de mai multe idei decît acelea care se ofereau în mod clar şi evident conştiinţei noastre. Ea s-a putut îmbogăţi în mod nelimitat prin noi idei, cu o singură restricţie, aceea ca ele să nu fie în contradicţie cu axiomele deja admise (sau alese pentru a construi o teorie). Nu numai atît, dar oamenii de ştiinţă au ajuns la concluzia că în anumite domenii, cum este, de exemplu, domeniul microfizic, „idealizările" de tip cartesian sînt, în general, periculoase. în acest sens, Louis de Broglie scrie, literaturizînd întrucîtva această idee[83]: „s-ar putea susţine, împotriva lui Descartes, că nimic nu este mai înşelător decît o idee clară şi distinctă".

Deşi s-a încercat să se prezinte ştiinţa actuală ca avînd nevoie de o „epistemologie nouă" [81], totuşi epoca noastră este încă una cartesiană. Ea nu respinge de fapt „ideile clare şi distincte", cum am spus mai sus că ar părea că o face, ci lărgeşte cadrul admiţînd în corpul ştiinţei şi idei numai pentru „compatibilitatea" lor cu cele deja admise în construcţia unei ştiinţe determinate. Prin aceasta însă, raţionalismul lucidităţii carteziene nu este afectat în esenţa lui, ci dimpotrivă, amplificat, în ceea ce priveşte matematica, aşa cum am arătat, ea este caracteristică pentru oricare cercetare actuală. Graţie acestui spirit, s-a ajuns la realizările formidabile ale epocii noastre. Omul a devenit centrul universului şi cu puterea minţii lui poate descoperi în vîrful peniţei planeta Neptun, necunoscută pînă la Leverrier, sau poate, exclusiv prin calcule matematice, să determine cu cît se va abate o rază venită de la o stea anumită cînd va trece pe lîngă soare, aşa cum a făcut Einstein etc. Şi toate acestea omul le scoate din el însuşi, aşa cum a voit Descartes, din „evidenţele" şi uneori din „nonevidenţele" lui, prin procedeele matematice. Ce poate cere omul mai mult ? El şi ştiinţa lui au devenit măsura tuturor lucrurilor, şi a celor „adevărate" şi a celor „neadevărate"... „La sfîrşit, scria Jacques Maritain, gîndirea umană va apărea ca un fel de demiurg care fabrică lumea cognoscibilă cu conceptele sale, şi nu realitatea va cere ştiinţei să fie adevărată, ei Ştiinţa va cere realităţii de a fi ştiinţifică." [83]

ru'iitat'io C}"!'»""

Etapele parcurse de Descartes, pentru a ajunge la certitudini absolute, au fost, după cum am văzut, îndoiala, evidenţa cugetării, evidenţa existenţe si generalizarea evidenţelor de care este capabil spiritul omenesc. Totuş el îşi dă seama că şi aici, în acest ultim punct la care a ajuns, îndoiala poate

193".

p; 243.
de veder, . „ - . . . A

A se vedea, de exemplu, G. Bachelard, *Le Nativei esprit scientifique,* Ed. *A* Paris, 1937.

să subsiste — şi ca dovadă întrebarea care i se impune [86]: dar dacă totul, tot £C vad, inclusiv certitudinile mele, nu sînt decît jocul unui „geniu al răului"
_unui *„Mălin Genie" ?* Acesta este momentul în care el are nevoie să intro-
,ducă ipoteza *„du bon Dieu"* („a bunului Dumnezeu"). Mai întîi, va încerca să ^demonstreze" că Dumnezeu există[87], bazat, cum am menţionat deja, pe argumentul ontologic, care în esenţă afirmă că dacă ceva este perfect, atunci trebuie să includă în această perfecţiune şi existenţa. Ignorînd eroarea de logică conţinută în argumentul său, el merge mai departe, arătînd că Dumnezeu, fiind perfect, conţine în natura lui, ca şi în acţiunea lui în lume, adevărul. Este ceea ce s-a numit *veracitatea divină.* Garanţia tuturor adevărurilor .este astfel Dumnezeu, care nu se poate şi nu ne poate înşela, prin însăşi natura lui. Nu vom discuta aici argumentele lui Descartes, prin care el îşi susţine poziţia, fiindcă ele au fost analizate de-a lungul timpului şi sînt cunoscute. Ceea ce vrem să subliniem este nevoia pe care a simţit-o Descartes de a garanta adevărurile, nu numai prin conştiinţa umană, cum începuse în *Discows,* prin •evidenţa lor, ci încă printr-un factor, scos de altfel tot$_4$ din conştiinţa umană, .si care era Dumnezeu şi veracitatea lui. Imediat se pune o nouă problemă: Fiinţa supremă garantează adevărurile din lume; există însă adevăruri eterne — cum sînt adevărurile geometrice —, şi atunci, care este raportul lui Dumnezeu cu aceste adevăruri ? Adevărurile eterne nu pot fi modificate; se supune atunci Fiinţa Supremă lor, şi puterea ei se întinde numai pînă la ele, aici •oprindu-se imperiul ei? Dar aceasta ar fi o limitare a puterii ei, şi atunci Dumnezeu ar fi determinat, în actele lui, de adevărurile eterne, care ar funcţiona dincolo de funcţiunea lui. El s-ar lovi în acest caz de o barieră, dincolo •de care nu ar putea trece, aşa după cum Jupiter nu putea trece dincolo de fluviul Styx al Infernului. .. Descartes are în această problemă o soluţie senzaţională.[88] Deoarece nici „adevărurile eterne", nici creaţia lumii nu pot însemna o „obligaţie" pentru Dumnezeu, fiindcă în cazul acesta i-ar ştirbi libertatea absolută a actelor sale, el creează lumea şi adevărurile ei în mod liber. Salvînd autonomia completă a actelor divine, Descartes introduce însă •o dificultate în plus; dacă lumea nu este o creaţie necesară şi dacă seria întreagă de adevăruri nu este necesară, deşi între ele au un raport de înlănţuire necesară, atunci lumea, cu adevărurile ei, nu se menţine prin necesitate, şi în •orice moment ea este ameninţată să dispară în neant. Filosoful francez găseşte nisă şi aici o soluţie ingenioasă: raportul liber al lui Dumnezeu cu creaţia sa •este acelaşi de la început pînă la sfîrşit, adică un raport de creaţie în fiecare moment. Este ceea ce se numeşte *creaţia continuă* a lui Descartes. Lăsînd la o parte toate dificultăţile logice implicate de această concepţie, şi toate Punctele obscure pe care autorul ei nu le-a explicat, vom sublinia numai o consecinţă imprevizibilă şi pe care Descartes nu a observat-o, fiindcă nu a pomenit-o. El afirmă că, pentru a ajunge la certitudine, este nevoie de o îndoială asupra întregii arii a cunoaşterii, şi asupra aceleia oferite de simţuri, şi asupra aceleia oferite de intelectul nostru, „îndoiala metodică" devine factorul dinamic din care se naşte cunoaşterea, provocînd luarea de contact cu adevă-

[86] *Meditation Premiere.*

[87] *Meditation Troisieme.*

.. [88] Pentru întreagă această problemă a se vedea lucrarea lui fimile Boutroux, *De verita-*[o]*>s aeternis apud Cartesium* (teză latină, Paris, 1874). Trad, franc, a apărut sub titlul *Des Writes eternelles cliez Descartes* FH A^,„ r.-,,:* KW?

runlc pe care le face evidente în conştiinţa noastră. Dar dacă nici lumea nu există necesar, nici adevărurile eterne nu au o existenţă necesară, atunci factorul dinamic care le provoacă să apară în conştiinţa noastră trebuie să fie permanent. Alături de creaţia continuă, pe care Descartes o atribuie lui Dumnezeu, şi paralel cu ea, apare implicit o îndoială continuă, pentru a menţine treze certitudinile noastre umane. Iată cum vede Leibniz această îndoială care subsistă: „Orice metodă de raţionament, fără excepţie, chiar cartesian;! [...] va râmîne totuşi supusă acestei îndoieli hiperbolice"[89], în esenţa ei, concepţia lui Descartes conţine implicit îndoiala unh'ersală, care, chiar dacy nu este teoretizată de el şi nici după el, şi nu rămîne îndoială pură (ca la sceptici), ea este factorul sufletesc determinant care nu a putut fi depăşit atita timp cît raţionalismul cartesian a dominat cultura noastră.

Această concluzie este confirmată de tot ce s-a petrecut de la Descartes încoace, să spunem de la *apariţia. Discursului,* adică din 1637. Cultura modernă trăieşte pe îndoieli şi certitudini, pe îndoieli asupra îndoielilor şi certitudinilor, pe îndoieli asupra îndoielilor îndoielilor şi certitudinii certitudinilor, într-un *regresus in infinitum,* adică reexaminarea continuă a tuturor valorilor şi certitudinilor. Este o continuă alternare a coborîrii conştiinţei omului modern in întuneric şi ridicarea ei la lumină, între a şti şi a nu şti, între a fi şi a nu fi, între a putea si a nu putea. Situaţia paradoxală în care se află omul nu 1-a împiedicat însă ca el să-şi regăsească demnitatea umană datorită exaltării conştiinţei lui si a extraordinarelor rezultate teoretice şi tehnice la care a ajuns şi care erau de neconceput altădată. Si toate acestea Descartes le-a prevăzut si le-a promis în numele raţiunii pe care a pus-o ca garanţie a întregii realităţi, văzute şi nevăzute. Omul va fi stăpîn şi posesor al naturii, ba chiar şi posesorul unei noi medicine, care ar putea să prelungească viaţa.[90] Aşa cum spune chiar el[91], principiile lui erau destinate să conducă omul la fericire, „cel mai înalt grad al înţelepciunii care este binele suveran al vieţii umane". A promite mai mult nici nu era posibil. Descartes şi-a ţinut promisiunea, dar nu a spulberat paradoxul. Acesta va apărea şi mai evident dacă vom considera teoriile lui filosofice în contextul teoriilor ştiinţifice care-i sînt contemporane. Ne gîndim în principal la „revoluţia copernicană", care a scos pămîntul din poziţia privilegiată în care-1 ţinuse concepţia lui Aristotel si Ptolemeu, la observaţiile astronomice ale lui Tycho Brahe, care i-au permis lui Kepler să enunţe legile mişcării planetelor, precum şi la toate observaţiile experimentale care i-au îngăduit lui Galilei să susţină că „păniîntul se mişcă • Deşi „mascat", Descartes este şi el partizanul teoriei heliocentrice, în care raţiunea şi experienţa se unesc pentru a ne da o perspectivă reală a rolului si locului modest al pămîntului în univers. Era logic, ca o consecinţă a faptului amintit, ca omul, în filosofia lui, să-şi găsească un loc corespunzător m realitatea înconjurătoare, în mod surprinzător, însă, întreaga mentalitate a epocii lui Descartes aşază pe om în centrul lumii şi-i dă astfel o poziţie privilegiată. Raţiunea lui este măsura întregii realităţi. Omul a devenit,^astfel, o fiinţă puternică, puţind urca pînă la stele si, în acelaşi timp, o fiinţă care n'ţ poate face nimic împotriva propriei ei dispariţii. Magnifică contradicţie-Stranie, dar incontestabilă măreţie!

[89] Leibniz, *Animadversiones,* 1.2. Cf. Y. Belaval, *op. cit.,* p. 6!.
[60] Finalul *Discursului despre metodă.*
[91] *Prefaţa* la traducerea franceză a lucrării *Principia philosophiae,* Paris, 1647.

Ulysse sau cercul destinului

'HyoOucu [...] dvSpi îraiSsCaţ jjEyturov
nepot elvai *nepi* âîiwv Ssivov etvat.

(Platou, *Protagoras,* 333 e) *

Citim pe Homer, îl citim în copilărie şi apoi nu-1 mai citim deloc, îl mai recitesc poate unii poeţi şi ii studiază eruditii şi savanţii elenişti, care-1 supun unui examen de anatomie comparată. Dar cei vechi nu-1 citeau aşa. Pentru ei, întreaga educaţie era fondată pe scrierile homerice, care se învăţau pe dinafară, şi totul se explica printr-o trimitere la versurile din *Iliada* sau *Odys-seea.* Aşa ne spune, de pildă, Heraclit că era modul cum se făcea educaţia la vechii greci [1]: „începînd cu vîrsta cea mai fragedă se dă Homer ca hrană sufletului naiv al copilului. [. . .] Creştem şi el este mereu lingă noi [...]. Nu putem să-1 părăsim fără ca imediat să nu ne revină setea de a-1 relua; contactul cu el se poate spune că nu ia sfîrşit decît o dată cu viaţa." Noi însă am rămas, în general, din epopeile lui doar cu amintirea unor basme extra-ordinare, frumoase şi neverosimile, misterioase şi inexplicabile, şi atîta tot. Dar nu am pierdut noi oare nimic oprindu-ne, în interpretarea lor, numai la ce puteau sesiza mintea şi mentalitatea unui copil, din sîmburele ascuns al versurilor nemuritoare ?

Mai întîi, miturile lui Homer erau considerate ca nişte simboluri care reprezentau o realitate indescriptibilă în termeni comuni, în felul acesta, interpreţii au descoperit, în operele poetului orb, un sistem de fizică (al naturii) bazat pe cele patru elemente, o cosmologie, un sistem astronomic, o doctrină Hioralâ, o teorie a cetăţii antice, o doctrină a sufletelor şi a destinului. Nu este, astfel, de mirare că întreaga educaţie a grecilor, începînd din frageda copilărie, se făcea prin învăţarea lui Homer[2]. F. B uf fiere numeşte operele acestuia ••-Biblia grecilor" [3]. Este evident că versurile homerice nu erau înţelese la nivelul basmelor, în general, priceperea omului de cultură consta în a fi „un Werpret puternic al operelor poetice" *(epou demon),* cum afirmă Protagoras în dialogul cu acelaşi nume al lui Rlaton. Aceasta însemna că toţi poeţii

* Eu cred [. . .j că, pentru un bărbat, partea cea mai importantă a culturii lui este [8] a fi extraordinar de priceput în interpretarea operelor poetice (tr. a.).

j^. . [1] Heraclit (comentator din sec. I i.e.n.), *Quaesticmes homericae,* cap. I, ed. Teubner, ^Pzig, 1910. Xenophanes din Colophon (sec. VI —V i.e.n.), într-unul din fragmentele rămase, £. spune şi el: „Deoarece toţi, din copilărie, 1-au învăţat pe Homer" (H. Diels şi W. Kranz, [12] *Fragmente der Vorsokrati'ker,* ed. a V-a, 3 vol., Berlin, 1959—1960, fr. 11).' ₒ [2] H.-J. Marrou, în lucrarea sa *Histoire de l'education dans l'antiquite,* Paris, 1948, *' 7~6—227, scrie că „Homer domină întreaga cultură grecească". Copilul învăţa să citească P'ind textul: „Homer nu este un om, ci un zeu".

,„ [3] F. Buffiere, *Leş Mythes d'Homere et la pensii gncqne,* „Leş Belles Lettres". Paris. [li>7]3, p. 10.

trebuiau interpretaţi „cercetînd ce spun ei", cum spune tot Platon într-un alt dialog, căci aceştia sînt „părinţii înţelepciunii şi călăuzele [umanităţii]" — "ficn-cep *natspeq* tfjc; 0oq>ta<; eîatv Kai fryenovec; **. Prestigiul lui Hom'er era însă atît de mare, încît versurile lui erau recitate ca „incantaţii" pentru „redresarea sufletului", după cum ne transmite Jamblicnus[5], sau pentru „liniştea sufletească", cum spune Porphyrius.[6] De aceea, aceste fapte formează o problemă de sociologie a culturii, oficializarea poeziei homerice în societatea grecească, încă din secolul al VI-lea, dînd naştere la o educaţie specială, şi prin aceasta la o cultură homerizantă, cu multiple si variate aspecte subliniate de unii autori moderni, ca de exemplu W. Jaeger [7], fiecare din ele formînd o nouă problemă. Consideraţia cu totul ieşită din comun, de care s-a bucurat această operă, nu putea să fie, desigur, explicată numai prin valoarea, ei artistică.

în secolul trecut o descoperire extraordinară începe să ne îndrepte spre noi drumuri. H. Schliemann, crezînd în realitatea faptelor descrise de Homer în *Iliada,* a descoperit Troia, luîndu-se numai după indicaţiile date de poet, nefiind nici măcar arheolog de meserie.[8] Descoperirea a dus la alte surprize. Nu numai locurile fuseseră descrise de Homer cu exactitate, dar şi armele şi podoabele purtate de eroii de la Troia. Astfel, pe scutul lui Agamemnon, care s-a găsit la Mycene, se aflau figurile descrise cu toată amănunţimea în *Iliada.* Ne putem întreba, în mod firesc, dacă un autor, atît de scrupulos în redarea tuturor amănuntelor concrete, putea să nu fi fost, în acelaşi timp, şi un om preocupat de exactitatea ideilor abstracte. Este evident că, o data cu descoperirea Troiei, epopeile homerice nu mai pot fi prvite numai la nivelul artistic. Drumul la Troia a fost descoperit de Schliemann, crezînd, cu toată puterea, în adevărul concret al poeziei din aceste opere. Va trebui să găsim, si noi, un drum spre Troia conceptelor abstracte din versurile acestor opere. Drumul nu este uşor, întrucît sistemul de categorii al grecilor din timpul lui Homer şi sistemul de categorii în care noi îmbrăcăm lumea noastră sînt funciar deosebite. Lumea lui Homer nu este desfăşurabilă în lumea lui Newton şi Einstein, încă din secolul al VI-lea înaintea erei noastre, oamenii de cultură ai vremii începuseră să „interpreteze" operele lui Homer şi comentariile au fost extrem de numeroase, dar nu ne-au rămas decît unele din titlurile lucrărilor de exegeză de pe atunci, cum menţionează Suidas şi Diogenes Laertios[9].

[4] Platon, *Lysis,* 213 e.

[6] Jamblichus, *Vita Pythagoras,* 111, Ed. Westermann, Paris, 1850. [6] Porphyrius, *Vita Pythagorae,* 32. în *Porphyrii Opuscula selecta,* Ed. A. NaucK, Teubner, Leipzig, 1886.

[7] W. Jaeger, *Paideia, 2* vol., Berlin, 1936.

[8] Heinrich Schliemann, *Ithaka der Peloponnes una Troja,* Leipzig, 1869; *Mykt*[na]'' Leipzig, 1878; *Ilios, Stadt una Land der Trojaner,* Leipzig, 1881. Toate aceste cărţi a apărut în traducere română, datorită lui Ion Roman, sub titlul *Pe urmele lui Homer,* 2 vo •, Editura Meridiane, 1979. . s

[9] Suidas (sec. X e.n.), *Lexicon istoric,* Ed. E. Bekker, Berlin, 1854; Diogenes Laertl dio ' *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* trad, în limba română de C. I. Balrmiş, cu un st introductiv şi comentarii de A. Frenkian, Ed. Academiei R.P.R., 1963. t,j

în ceeă ce priveşte autorii moderni care au inventariat comentariile vechi ^sv^atnefi Homer, avem cîteva lucrări foarte bune: Sengebusch, *Homerica dissertatio prior.* In..*H* ^ *Ilias,* Ed. W. Dindorf, Teubner, Leipzig, ediţia a IV-a, 1855; C. Lehrs, *De St* ^ *Aristarck* homericis,* ed. a Il-a, Leipzig, 1865; H. Schrader, *Porphyrii quaestionum homericaru'* ff *„Odysseam" pertinentium reliquias,* Teubner, Leipzig, 1890; J. A. Fabricius, *Bibliotheca: g^ sive notitia scriptorum veterum graecorum,* Hamburg, 1718. Dintre autorii mai noi vom

isr n«-^ n;„ *Musen.* ed. a Il-a. Darmstadt, 1956; *Marcel Detienne, Homere,* *'

Din nefericire, informaţiile care pot fi utilizate — în afară de unele observaţii izolate ce se găsesc în Hesiod, Pindar, în tragici şi în marii filosofi Platon şi Aristotel[10], în neopitagoreici sau stoici —, se găsesc la autorii de la începutul «rei noastre, care sînt influenţaţi de concepţii noi, uneori de creştinism, sau *de* lupta cu creştinismul, aşa că aceştia trebuie să fie luaţi în considerare cu toată prudenţa şi mai ales degajaţi de mentalitatea lor, îndepărtată cu mult de aceea a timpurilor homerice. Vom aminti pe scurt dteva lucrări care merită să fie menţionate.[11]

Una dintre aceste lucrări, cunoscută sub numele de *Alegorii homerice,* se datoreşte unui comentator din sec. I î.e.n., un anume Heraclit.[12] Ideile de bază ale exegezei acestuia sînt, după cum remarcă Buffiere — care-1 numeşte, cum am mai amintit, „Heraclit Retorul" —, preluate de la predecesorii lui. După el, *Iliada* şi *Odysseea* nu pot fi interpretate decît alegoric. Zeii devin abstracţiuni sau principii, elemente sau forţe ale naturii.

0 altă lucrare aparţine filosofului neoplatonician Porphyrius şi este cunoscută sub titlul de *Grota Nimfelor.*[13] Autorul examinează un episod, descris sumar în *Odysseea,* în care se arată cum Ulysse, revenind în ţara lui, Ithaca, îşi ascunde darurile primite de la feaci într-o grotă, în această întîmplare, Porphyrius vede un simbolism al destinului sufletelor pe pămînt şi după moarte.

în afară de aceste comentarii, unele informaţii despre Homer se găsesc şi în lucrarea cunoscută sub numele de *Teologia,* lui Cornutus [14], care vede în zeii greci numai simboluri ale unor realităţi fizice sau ale unor concepte abstracte filosofice.

într-o scriere cunoscută sub numele de *Viaţa şi poezia lui Homer* [15], atribuită lui Plutarch, se arată că întreaga filosofic grecească se poate regăsi în *Iliada* şi *Odyfsseea,* opere care sînt considerate veritabile enciclopedii ale gîn-dirii greceşti. Aceste opinii nu sînt, de fapt, decît împrumuturi de idei de la unii autori mai vechi în sprijinul omniştiinţei lui Homer.

în sfîrşit, o altă sursă a interpretărilor celor antici o constituie *Comentariile* lui Eusthatius.[16] Acestea sînt, în primul rînd, de ordin gramatical şi

Pythagore, „Lathomus", voi. LVII, Bruxelles, 1962; H. Maehler, *Die Auffassung des Dichter-•berufs im Friihen Griechentum, Hypomnemata,* Heft 3, Gotlingen, 1963; Pierre Boyancâe, *Le Culte des Muses chez Ies philosopher grecs,* Ed. E. de Boccard, Paris, 1972; F. Buffiere, *Leş Mythes d'Homere et la pensie grecque,* „Leş Belles Lettres", Paris, 1973 etc.

[10] Aristotel a scris o lucrare (pierdută), care purta titlul AîvmeTai "Ou.r|po<; — *Pro bleme homerice* sau *Enigme homerice.* Fragmentele rămase din această lucrare au fost adunate ?i publicate în *Fragmenta selecta* de V. Rose, Teubner, Leipzig, 1880.

[11] Ele sînt comentate de F. Buffiere, *Leş Mythes d'Homere,* p. 66 — 78.

[12] Nu se ştie exact cine era acest Heraclit. Lucrarea lui a fost tipărită pentru prima oată de celebrul editor Aldus Manutius sub titlul *Heracliti quaestiones homericae,* Veneţia, 1505.

[13] Porphyrius (234—305), *De antro Nympharum,* ed. A. Nauck, Teubner, Leipzig, 1886.

[14] Lucius Annaeus Cornutus (sec. I e.n.), filosof stoic, libert al lui Seneca, a scris o ucrare *Peri tis ton theon physeos (Despre natura zeilor),* care este denumită pe scurt *Teologia*

[U1] Cornutus. Această carte a fost editată de Aldus Manutius la Veneţia în 1505 şi a fost «imprimată de F. Osann, Gottingen, 18 H.

[v.] [lo] Plutarch (sec. I e.n.) este presupusul autor al lucrării *De Vita et foesi Homeri (Despre [ta]ţa şi poezia lui Homer).* Benardakis a tipărit *o*

ediţie a acestei lucrări în operele *Moralia* [aje] lui Plutarch, VII, la Leipzig, Ed. Teubner, 1896.

». . [16] Eusthatius din Constantinopoles, episcop de Thessaloniki (sec. al XII-lea e.n.). [e] 'a el ne-au rămas mai multe scrieri, între care şi două studii separate: *Commentarii ad*

1 Iliadem şi *Commentarii ad Homeri Odysseam.* Acestea au fost tipărite încă din 1542

), urmate de alte ediţii, între care menţionăm ediţia modernă a *Comentariilor l»*

ea, în 2 vol., Leipzig, 1825— 1826.

filologic, dar aduc şi lămuriri asupra miturilor homerice, care completează pe cele din cărţile citate mai înainte.

Toate aceste comentarii, aşa cum'subliniază şi Buffiere [17], au un factor comun, şi anume toţi autorii sînt de acord ca „Homer vorbeşte într-un mod enigmatic".

Dar chiar în timpul nostru, diverşi autori şi-au dat seama că „interpretarea" la nivelul basmelor a faptelor descrise în epopeile homerice ridică mult prea multe probleme pentru a putea fi acceptată. Să considerăm un singur exemplu, acela al calului Troian. „Legenda calului de la Troia, scrie binecunoscutul specialist în filosofia greacească P.-M. Schuhl [18], este una dintre cele mai celebre din cîte ne-au parvenit; ea rămîne totuşi foarte obscură, şi forma sub care ea ne-a fost transmisă este foarte departe de .a satisface spiritul celui care o examinează". Autorul subliniază faptul că şi celor vechi această problemă le apărea bizară; într-adevăr, cum este posibil ca printr-o viclenie atît de primitivă să fie înşelaţi conducătorii unei cetăţi, care au ştiut şi au putut să reziste cu succes zece ani de război? Ce a putut să-i facă să comită o imprudenţă inadmisibilă? Două ipoteze au fost emise de autorii vechi, în ceea ce priveşte această problemă. După unii, „calul troian" nu ar fi fost decît o imagine prin care erau desemnate corăbiile aheilor, imagine luată *a la lettre* şi desfigurată de imaginaţia grecilor [19]. Opinia aceasta a fost menţionată de Arthemidoros în lucrarea lui *Oneirocritikon (Tratat despre vise)* [20]. După alţii, „calul" era un fel de maşină de război, destinată să distrugă zidurile Troici, opinie susţinută de Pausanias.[21] Această interpretare pare să fie mai veche, fiindcă o găsim menţionată în două locuri din *Eneida* de către Virgiliu (în sec. I î.e.n.), care la rîndul lui trebuie să o fi preluat de la alţii. Iată ce spune poetul latin [22] (versuri la care se referă şi Schuhl):

Aut liaec in nostros fabricata est machina muros, ' Inspectura domos, venturaque desuper urbi ; Atit aliquis latet error...

(Sau este o maşină fabricată pentru a domina intrările noastre, ..;. Să observe casele noastre, să se repeadă asupra oraşului; Sau ascunde o altă înşelăciune...)

Şi mai departe, aceeaşi nedumerire [ls]:

Quo molem liane immanis equi stătu ere? quis auctov ? Quidve petunt ? quae relligio ? aut quae machina belii P

*[7] F. Buffiere, *op. cit.,* p. 48—49. „a,

[18] pierre-Maxime Schuhl, *La Fabulaticn fjatoniciennc,* p. 63, cap. *F'aicn et le cltf<- ' itc Troie,* ed. a Il-a, J. Vrin, Paris, 1968.

[19] *Idem,* p. 64. . u.

[20] Arthemidoros din Efez (sec. al II-lea e.n.) ne-a lăsat lucrarea *Oneirocritikon, £* ^ blicată pentru prima dată la Paris în greceşte cu trad, latină în 1603. O trad, france _^ acestei lucrări a apărut la Rouen in 1664, sub titlul *Jugements astronomiqnes des sci „* - datorită lui A. Dumoulin.

[21] Pausanias (sec. al II-lea e.n.} ae-a lăsat un *Itincrariu al Greciei* ('E/J.d5oQ nsp cunoscut sub titlul latin *Pausaniae descripţia Gratciae.*

[22] Virgiliu, *Eneida,* cartea a Il-a, vers. 46—48.

[23] Virgiliu, *Eneida,* cartea a Il-a, vers. 150—151.

(Pentru ce au construit acest cal monstruos? Cine este autorul? Care îi este scopul? Este oare o ofrandă pentru zei,
sau numai o maşină de război?)

Aceeaşi chestiune se pune şi astăzi oricărui cercetător serios al operelor homerice.[24] Apare astfel clar că ele trebuie cercetate în sensul lor pierdut, şi restabilite la nivelul mentalităţii greceşti homerice şi chiar prehomerice. Acesta este drumul pe care vom încerca.şi noi să-1 urmăm pentru a regăsi în adevărata ei semnificaţie pe una dintre cele mai complexe figuri ale lumii greceşti din timpul războiului cu Troia, pe Ulysse, eroul care i-a făcut pe ahei să cucerească şi să distrugă, după zece ani de asediu şi lupte, cetatea lui Priam.

Td TOO 8p<X(jOTOi; itpâcrosa *

După ce Troia a fost distrusă, Ulysse, însoţit de tovarăşii săi, se îndreaptă spre Ithaca [25], ţară al cărei rege era. Corăbiile îl poartă însă, la discreţia vuiturilor şi valurilor, timp de zece ani prin nişte locuri necunoscute, şi li se întîmplă o serie de evenimente incredibile. Aceasta este de fapt *Odysseea* [28], epopeea homerică închinată aventurilor lui Ulysse. Să urmărim dar, cît se poate de succint, firul acestor întîmplări, pentru a putea apoi să descifrăm sensul lor dincolo de perdeaua de fum pe care o creează înseşi aceste întîmplări.

Au trecut zece ani de la terminarea războiului troian. Telemach, fiul lui Ulysse, are acum 20 de ani. Palatul tatălui său este plin de peţitori, care doresc să se căsătorească cu mama sa, înţeleaptă Penelopa, şi, în aşteptarea răspunsului ei, aceştia benchetuiesc pe cheltuiala palatului, irosind averea ră-

Corabia îl poartă mai departe, spre Sparta, unde Menelaos, soţul frumoasei Elena, îl primeşte in palatul său. între timp, peţitorii rămaşi în palatul din fthaca află de plecarea lui Telemach şi pun la cale să-1 asasineze, pîndindu-i întoarcerea. Penelopa înţelege toate aceste pregătiri criminale şi se frămîntă ^igrijorată de soarta fiului ei.

în acest timp, regele Ithacei se află in insula Ogygia -"', la nimfa Calypso, unde stătea de şapte ani, dominat de ea şi de puterea ei, dar cu gîndul mereu

[24] P.-M. Schuhl *(op. cit.,* p. 6-1 — 6.5) înclină spre soluţia deja dată de W. Knight, *The Wooden Horse (Calul de'lemn) (Classical Philology,* t. 25, 1930, p. 360), că legenda „zeul calului". * Personajele dramei (tr. a.).

[25] Ithaca (Ithâki), patria legendară a lui Ulvsse, este o mică insula din crupul arhipelagului insulelor Ionice.

[26] *Odysseea* cuprinde în total *24* de cînturi.

[27] Insula nu a putut fi identificată pînă acum, cu toate ipotezele ce s-an f a™ t

spre ţara lui. Sfatul zeilor hotărăşte ca Ulysse să plece spre Ithaca, şi Calypso primeşte ordin chiar de la Zeus să-1 lase să plece spre casă. Bucuros, el îşi construieşte o plută cu care porneşte din nou în larg, „pe spatele cel necuprins al mării" [28]. Dar Poseidon, zeul mărilor, care-1 duşmănea pe Ulysse pentru că acesta îi scosese ochiul fiului său Polifem, face ca pluta să-i fie distrusă şi el scapă agăţat de o grindă (naufragiu pe care i-1 prezisese, de altfel, Calypso). A călătorit astfel două zile şi două nopţi, şi în aurora celei de a treia zi, „bătut de valuri dese", în sfîrşit, este azvîrlit pe uscat. Era în insula feacilor [29], ţara păcii. Athena, care era protectoarea lui, îi „picură pe ochi un somn plăcut", care-1 va întrema după „greul trudei care-1 istovise", în timp ce Ulysse dormea, Nausicaa, fiica lui Alcinous, regele feacilor, are un vis, sub influenţa zeiţei Athena, care o îndeamnă să meargă la spălatul rufelor la ţărm, chiar a doua zi dimineaţa. Acolo îl întîlneste pe Ulysse, care-i povesteşte naufragiul său. Roabele se tem de el şi vor să fugă, dar Nausicaa le opreşte, socotind „că doar trimişi de zei ne vin străini" [30]. I-au dat apoi manta si haină, ulei în vas de aur, iar după ce acesta s-a scăldat în rîu şi s-a îmbrăcat în veşmintele date, s-au îndreptat spre Palatul lui Alcinous. în drum, Ulysse, rămas mai în urmă, o întîlneste pe Athena, sub chipul unei tinere feaciene, care-i dă sfaturi cum să se comporte şi îl conduce la palatul regal, unde el, fără să spună cine este, cere ospitalitate. Povesteşte aici ce i s-a întîmplat pe mare, călătoria cu pluta şi cum a ajuns în insula *Skeria.* Regele îi acordă găzduire chiar în palatul său, si dă un ospăţ în onoarea lui. Aedul orb, Demodokos, este invitat să cînte, şi cîntă, acompaniat de liră, tocmai cîntecul căderii Troiei. La auzul faptelor trăite, pe Ulysse îl năpădesc lacrimile de jale. Alcinous are impresia că nu-i place ce cîntă Demodokos, şi îl opreşte pe acesta să mai cînte. în cele din urmă, Ulysse îşi descoperă numele şi începe să povestească lungile lui peregrinări după plecarea de la Troia[31]:

JJ.[1]

..... Eu sînt Ulysse,
Laerţianul de :le cărui fapte
Şi măiestrii jrbeşte toată lumea
Şi-a cărui sla ă pîn'la cer ajunse
|-y|f Şi locuiesc î Ithaca . .

'"- i[1]" *

Iată acum etapele lungii lui calatorii după ce a plecat din Ilion (Troia), aşa cum le povesteşte el. După terminarea războiului, fiul lui Laerte, însoţit de alţi ahei, ajunge în ţara ciconilor, aliaţii troienilor, cu care dă lupte şi 1[&] dărîmă cetatea. Dar aceştia se regrupează, capătă ajutor, ucid pe o parte dintre ei, iar cei rămaşi scapă cu greu pe corăbii. De aici vîntul îi poartă mai departe în ţara lotofagilor (mîncătorilor de lotus). Tovarăşii de nenorociri ai lui Ulysse, gustînd din floarea de lotus, „uită" de ţara lor şi de scopul călătoriei şi [nu] vor să se mai întoarcă la corabie. Acesta îi aduce atunci cu forţa, îi suie pe

[28] *Odysseea,* Cîntul V, vers. 189. Vom da şi mai departe citatele în versuri cu nume
rotarea lor din traducerea lui G. Murnu, apărută cu un *Studiu introductiv* de Adrian P[ar]"
vulescu, Editura Univers, 1979.

[29] Feacii sînt un popor absolut necunoscut, care ar fi locuit insula *Skeria.* Unii
tători au socotit că această insulă ar fi vechea *Corcyra* din Marea Ionică, cunoscută
sub numele de Corfu.

[30] *Odysseea,* Cîntul VI, vers. 283.

[al] *Odysseea,* Cîntul IX, vers. 23—27,

corăbii, pornind mai departe, unde-i va purta destinul. Astfel ajung ei ins ţara Ciclopilor. Unul dintre aceştia, anume Polifem, mănîncă pe cîţiva dintre-ahei, şi numai datorită iscusinţei lui Ulysse izbutesc să scape şi din această încercare. Ajung apoi în insula lui Eol (zeul vînturilor), trec prin ostrovul: lestrigonilor, unde pier mulţi dintre ei, iar cei rămaşi fug pe mare şi ajung, în ostrovul Aia[32], la palatul zeiţei Circe, stăpînă a acestui ţinut şi magiciană. renumită. O parte dintre ahei pleacă în recunoaştere, dar sînt transformaţi de zeiţă în porci. Ubysse se duce după ei, şi graţie unui leac minunat, pe care i-1 dă Hermes, scapă de vrăjile cu care Circe încearcă să-1 stăpînească. El o sileşte, cu sabia în mină, să-i jure că nu va mai pune la cale vreo altă răutate şi că-i va elibera pe însoţitorii lui. Evriloh (vărul lui Ulysse) se teme de-farmecele vestitei magiciene, dar pînă la urmă iscusitul Ulysse, după o lungă şedere pe insulă, primeşte învoirea zeiţei să părăsească Aia. Mai înainte, însă, aceasta îl ajută să coboare în împărăţia morţii, în împărăţia lui Pluton şi a Persephonei, pentru a afla de la Tiresias, cum îi spune ea, „ce cale-ai de--bătut şi cît de lungă şi cum va P întorsul tău pe mare". Corabia lui Ulysse-ajunge la ţărmul Oceanului. Ei aduc jertfe pentru sufletele morţilor, după., obicei, şi fiul lui Laerte coboară în Infern, unde întîlneşte o serie de personaje,,, între care pe mama lui şi, aşa cum i s-a spus, pe Tiresias[33], proorocul orb„ care-i face prezicerea[34]:

.....Tu cauţi, preamărite,
întorsul dulce-n ţara ta
şi-acasă. Dar zeul ţi-1 va
face greu să fie.

El vede în locaşul morţii pe eroinele Tiro, Alcmena, Epicaste, Chloris, Cli-mena, pe eroii Agamemnon, Achille, Aias, Minos, Orion, Titios, Tantal, Sisif, Hercule. După călătoria în Infern, Ulysse se reîntoarce în insula Aia, la Circe, care-i dă sfaturi cum să se comporte pentru a scăpa cu viaţă din peripe-ţiile pe care le va mai avea pe mare. însoţit de ai săi, pleacă apoi cu gînduE să ajungă, în sfîrşit, la Ithaca. Pe drum întîlnesc Sirenele, care vor să-i oprească prin cîntecele lor, dar ei izbutesc să treacă şi de bariera aceasta; mai departe-dau însă peste alte două obstacole, Scylla şi Charybda, de care scapă totuşi, cu pierderea cîtorva dintre ei. Impresionaţi, obosiţi şi înfometaţi, descind într-un ţinut unde păşteau „vacile soarelui"; tovarăşii lui Ulysse, neţinînd-seama de sfaturile lui Circe, ucid cîteva dintre ele pentru a-şi satisface foamea. Fug apoi cu corăbiile de frica furiei zeilor, dar pier toţi într-o furtună, în afară de Ulysse. Acesta ajunge, după o rătăcire de mai multe zile pe mare, în insula. Ogygia, la nimfa Calypso, de unde a şi început povestirea noastră. Primul' cerc al povestirii s-a închis. Ştim cum a ajuns el, plecînd din acest ostrov, J[1]* insula feacilor. Aceştia îl încarcă de daruri şi-i dau o corabie care-1 duce la ftiiaca. Ajuns în patria sa, primul lucru este 'să-şi ascundă comorile primite-[ln] „peştera nimfelor" (al cărui simbolism a preocupat atît de mult pe cei antici). Apoi, pentru a nu fi recunoscut de nimeni, este transformat de fiica [Ul] Zeus în cerşetor. Ulysse se întîlneşte cu Eumen, porcarul lui, dar nu~

"f

[32] Cei vechi au localizat insula *A ia* (Aiaie) la *Circaeum,* ceva mai spre sud de localitatea* *ţ[stu]a,* care este de fapt portul la mare al Romei. Şi astăzi toată partea coastei din această. T^une este numită de italieni *Maga Circe.*

[33] Tiresias, prooroc la Teba în timpul lui Oedip, care descoperă taina'regelui Tebei..

[34] *Odyseea,* Cîntul XI, vers. 135— 137.

spune cine este. Telemach, care se afla încă în Sparta, este sfătuit de Ath să se întoarcă acasă, ceea ce şi face. Astfel, el debarcă în Ithaca şi aiui)^ la locuinţa porcarului Eumen, unde îl întîlneşte pe tatăl său, care îi dest"^ nuieşte cine este şi împreună se decid să ţină acest fapt secret pînâ ce y^ scăpa de peţitori. Telemach pleacă singur spre palat, după care vine şi Uly$,°r însoţit de Eumen. Aici are loc o scenă emoţionantă. Bătrînul lui cîine Ar? ' este primul care-şi recunoaşte stăpînul. Penelopa are o convorbire cu Ulvss * dar acesta nu i se descoperă încă. Palatul era plin de peţitori care beau s: mîncau pe socoteala familiei lui Ulysse în aşteptarea unui răspuns din parte'[1] Penelopei, pe care din ei îl va accepta ca soţ. Ea reuşise să amîne luarea une' hotărîri, sub pretextul că ţese o pînză pentru Laerte, tatăl lui Ulysse, şi nu se va decide decît atunci cînd o va termina. Dar ce lucra ziua, noaptea, destăma astfel că ţesutul pînzei nu se mai sfîrşea. Peţitorii află de la o sclavă ce truc întrebuinţează Penelopa şi o silesc să aleagă pe unul dintre ei. însă tocmai atunci soseşte Ulysse şi totul se sfîrşeşte într-o baie de sînge, toţi peţitorii fiind ucişi de acesta cu ajutorul fiului lui. O parte din locuitori se răzvrătesc, ca să-şi răzbune morţii, dar sînt măcelăriţi de Ulysse şi ai săi. Lupta este întreruptă de Athena, sub chipul lui Mentor, care-i spune[35]:

> Tu, fiu de viţă naltă-a lui Laerte,
> Ulysse, tu, stai locului, opreşte
> Războiul care-i groaza tuturora,
> Ca nu cumva să mînii tu cu asta
> ! Pe zeul care bubuie-n
> văzduhuri.

îndemnul zeiţei ii înduplecă pe Ulysse şi pacea se încheie între cele două tabere, jurîndu-se unire şi credinţă.

Aetvov TI
©s&v dvayKOîov TOOE.

(Euripide, *Htcuba,* corul, vers.
^'^ 3 '

Din expunerea de mai sus a aventurilor lui Ulysse, s-a putut că, în determinarea evenimentelor care au loc în viaţa oamenilor si în în aceea a eroului homeric, zeii intervin la tot pasul. Ei sînt cei care au . o ordine în care s- au inserat şi sfîrşitul Troiei, şi moartea lui Achille, Şi [a] Hector, şi a lui Agamemnon. Calypso nu-1 liberează pe Ulysse decît la por ^ zeilor; dacă el scapă puterii magice a lui Circe, aceasta se întîmplă din [c]* -[y] că Hermes voieşte să-

zeilor; dacă el scapă puterii magice a lui Circe, aceasta se întîmplă din că Hermes voieşte să-1 scape si-i dă antidotul care să învingă ţ jilor ei; dacă fiul lui Laerte are împotriva lui furia mării, sau a ciclopul, este că Poseidon îi este potrivnic, şi aşa mai departe, *l*] că se întîmplă din cauza intervenţiei unor voinţe străine, voinţa

[35] *Odysseea,* Cîntul XXIV, vers. 718—722. Mentor era prietenul lui l[r]lyss[e] această îi încredinţase, în absenţa lui, paza casei şi educaţia iinhii său.

* O nenorocire teribilă s-a dezlănţuit împotriva neamului lui [,r] Priam şi a ceti. aceasta este ordinea inflexibilă a zeilor (tr. a.).

ză necesitatea — dvdyKTj — ca ele să se întîmple aşa. De aceea cînd corul *cfee aecuba* lui Euripide deplînge nemiloasa soartă a neamului lui Priam şi a spune: „aceasta este din necesitatea zeilor", expresie pe care o & *retti* traduce tot atît de bine prin „aceasta este ordinea necesară dată de H„ par această ordine poate fi chiar cunoscută ; Circe ştie ce i se va întîmpla ~e? ţjlvsse căci, după cum singură mărturiseşte, ea ştie că el va veni ^ :

Pesemne eşti Ulysse iscusitul,
De care-mi spuse Hermes cel cu
varga De aur, că la-ntorsul lui
pe mare Veni- va de la Troia. . ..

Circe ii arată cum să ajungă pe mare la locaşul morţilor, unde domnesc Pluton şi Persefona, şi-1 previne că Tiresias îi va spune dacă şi cum va ajunge în Ithaca[37]:

Proorocu-ndată va veni să-ţi
spuie Ce cale-ai de bătut şi
cit de lungă Şi cum va fi
întorsul tău pe mare.

Prin urmare, tot timpul, şi în prezent şi în viitor, evenimentele sînt determinate de zei. Există dar pentru grecii homerici o „ursită", la care se referă Homer, poeţii tragici, filosofii chiar, căreia omul nu-i poate scăpa. Nenumărate sînt citatele ce pot fi culese din scrierile lor în sprijinul acestei idei. Iată ce ne spune Homer[38]:

Doar e ştiut de ursită nu poate să scape nici
unul, Fie voinic ori mişel, odată ce-n lume se
naşte.

După ce peţitorii Penelopei sînt ucişi, Ulysse dojeneşte pe doică, fiindcă se manifestă zgomotos, bucurîndu-se de pieirea lor [39] :

Taci, doică, [. . .] că nu-i bine
Să te mîndre.şti cu moartea unor oameni,
Că lor le puse capăt doar *ursita.*
Ce-a fost de sus şi-a lor nelegiuire.

acj v la ze* se apelează şi pentru a schimba destinul. Zeii, ei înşişi, se
63 diverse ocazii lui Zeus pentru schimbarea destinului unui om.
P°striomerice> se vorbeşte de încercarea făcută de Thetis, zeiţa lui Achille, de a-şi salva fiul de la moarte, numai că în acest 1 eus nu-i poate schimba soarta acestui erou de a pieri la Troia. Pro-Pe cit se pare, nu era deloc privită simplu de greci. La acuzaţia pe care

L

s? ^'""«. Ciutul X, vers. 456-459. 55 ,,?• *ci*-, Ciutul X, vers. 733-735.

29 *J-"ada'* trad. G. Murnu, Cîntul VI, Ed. „Casa Şcoalelor", 192.3. ^*ysseea,* Cîimjl XXII, vers. 501-504.

Cartea întâlnirilor
admirabile

r

•o aduc muritorii, că zeii sînt singurii responsabili de răul ce se întîmplă hi lume, Zeus spune *°: -

.. .Vai mie,
Cum oamenii mereu pe zei defăima!
Şi-nchipuie că de la noi vin toate
Necazurile lor, ci dînşii singuri
Cu-a lor păcate şi-nrăiesc ursita.

Cu alte cuvinte, omul are o ursită, dar aceasta este determinată şi de propriile lui fapte, care-i „înrăiesc" destinul. Ar părea astfel că el este responsabil de ele [41], şi deci că în legătură cu destinul ar apărea şi libertatea de acţiune. Dar aceste noţiuni sînt puse în discuţie în lumea antică mult după Homer, şi ar însemna să viciem în mod funciar ideea de destin, şi să-i facem pe grecii din timpul războiului troian să gîndească cu o mie de ani mai tîrziu, sau ca cei din Bizanţ! în privinţa aceasta s-au purtat discuţii şi părerile cercetătorilor, chiar la vechii greci de mai tîrziu, sînt împărţite: unii susţin că „destinul", aşa cum era conceput în lumea homerică, presupunea şi ideea de libertate, părere care-i aparţine şi lui Aristotel, alţii susţin că nici nu se poate pune o asemenea chestiune în legătură cu *ananke* dată de zei, aşa cum erau stoicii. E. A. Dodds vede, astăzi, în faptul de a pune numai o asemenea problemă în raport cu lumea homerică, un „fantastic anacronism" [42]. într-adevăr, nu putem să explicăm mentalitatea grecilor de pe vremea aceea cu categoriile noastre mentale. A crede că Homer înţelegea acelaşi lucru ca şi noi prin destin, ar însemna să-i falsificăm nu numai textele, dar şi întreaga *Weltanschauung.* Noi credem că destinul este „înlănţuirea lucrurilor, considerată ca necesară" [43]. Dintr-o dată deci am introdus noţiunea de determinism, care apare în mentalitatea ştiinţifică a epocii postcartesiene. în „destinul" homeric .se manifestau voinţe, intenţii, sentimente, rituri etc. Cum să înţelegi acest „destin" pur şi simplu ca un „determinism" de tip laplacian, care are loc într-un univers în care locul fiecărei particule elementare este determinat numai de jocul forţelor care animă aceste particule? Viitorul şi trecutul universului ar fi astfel posibil de cunoscut numai prin simpla cunoaştere a acestor forţe **• Pentru a înţelege, dar, şi aceasta numai pînă la un punct, ideea de destin în cosmosul homeric, trebuie să restabilim cîteva idei prin interpretarea lor corectă. Mai întîi, va trebui să ţinem seama de faptul că zeii sînt simboluri care acoperă concepte mult mai subtile şi acestea nu erau posibil de manipula* uşor în cărţi care se adresau oricui, în general, comentatorii sînt de acord cu acest mod de interpretare. Avem în acest sens un text din Platon *[a], [in]

[40] *Odysseea,* Cîntul I, vers. 49 — 52.

[41] E. R. Dodds, în lucrarea sa *The Greeks and the Irrational,* University of Press, Berkeley, Los Angeles, 1973, p. 32 — 33, crede că poate distinge mai multe "[s] în raportul omului cu zeii. In *Iliada,* raportul este în primul rînd bazat pe *onoarea* zeu .^ care este gelos de respectul cuvenit lui şi răspunde prin pedepsirea celui ce nu-1 ascu ' ' jj "*Odysseea,* se face un pas mai departe, şi Zeus ajută pe cei care-1 roagă, „toţi străinii şi cerşe .'fiind de la Zeus" (vezi în acest sens *Odysseea,* Cîntul VI, vers. 382 şi urm.).

[42] *Idem, op. cit.,* p. 7.

[43] Aşa îl defineşte, de exemplu, dicţionarul lui Littre.

[44] P.-S. Laplace, *Essai philosophique sur Ies probabilites,* Paris, 1814.

[45] Platon, *Republica,* 378 d-e.

care el însuşi declară că nu se poate preda copiilor un Homer în care zeii se luptă între ei, fie că divinităţile şi luptele lor sînt alegorice sau nu. De ce? Fiindcă, zice Platon, „mintea copilului nu este în stare să discearnă ceea ce este alegoric de ceea ce nu este" [46]. Ar trebui deci să facem un examen foarte prudent al celor ce efectiv afirmă textele grecilor în această problemă. Ce era „destinul" în concepţia arhaică a grecilor? Ce era această putere, care emana de la zei, sau mai precis de la Zeus, dar pe care, în anumite cazuri, nici ei nu o puteau infringe şi nici chiar Jupiter *tonans* — „bubuitorul", cum a tradus Murnu —, căci i se impune şi lui însuşi. Forţa aceasta era Moîpa — *Moira.* Ea îl domina şi pe stăpînul zeilor, cum am văzut în cazul morţii lui Achille, şi pe toţi zei-, după cum n[4] se spune cfrar în *Odysseea* [47]:

> . . . Ci-i drept că nici chiar zeii
> Nu pot scuti de moartea cea
> firească Pe cine lor li-i drag,
> dacă-1 doboară Neîndurata
> soartă, mîna morţii.

Moira, după etimologia obişnuită, pare să se tragă de la substantivul comun i^oîpa — *moira,* care înseamnă „parte", în sensul propriu şi la figurat. Prin urmare, *Moira* semnifică „partea" care-i revine cuiva, ceea ce în româneşte s-a păstrat foarte bine în expresia „asta a fost partea mea în lume", adică destinul meu. în *Theogonia* lui Hesiod [4S], apare mai întîi *Moros,* fiul Nopţii, cu aceeaşi etimologie, ca „partea de noroc a fiecărui om", soarta (mai curînd nenorocită), în versurile următoare, el vorbeşte la plural despre *Moirai* —Moîpai —, „destinele", pe care le concepe tot ca fiice ale Nopţii. Dar mai spre sfîrşitul lucrării[49], el afirmă că „destinele" au fost născute de Themis, zeiţa justiţiei, din căsătoria cu Zeus şi le personifică prin numele lor: *Clotho, Lachesis* şi *Atropos,* care sînt onorate de Zeus „cu cel mai mare privilegiu", acela „de a da oamenilor muritori fericirea sau nenorocirea". Preluate de romani, *Moirai* au ajuns *Parcae* („Parce"), etimologia lor părîad să fie aceeaşi, ca şi în greceşte, adică prin derivare de la *pars* — „parte". Ele sînt tot în număr de trei. La români, acelea care hotărăsc, la naşterea: unui copil, destinul lui, sînt „ursitoarele". Termenul, ne spun filologii, s-at trage de la verbul neogrec *orizo.* Dar există un verb latin, anume *or dire* —->,a urzi" (asemănarea termenului român este evidentă), de unde „ursitoarele" s-ar putea trage etimologic şi mai bine, fiindcă „ele urzesc". Acesta este, dealtfel, procedeul prin care *Moirai,* „ursitoarele" greceşti, construiesc destinul oamenilor, într-adevăr, *Clotho* este „torcătoarea", care desfăşoară de pe fuiorul Ş firul existenţei omului; ea apare la plural chiar la Homer [50] sub numele de KtaoGgg — „torcătoarele" —, care-şi iau numele de la verbul KA.60to ~7 *(klotho) —,* a toarce. Aceste KASOeq erau divinităţi care torceau *trama* Vieţii — KA.co0fia —, acest termen însemnînd reuniunea firelor în pînză (firul

[46] F. Buffiere crede că textul lui Platon constituie dovada formală că aceste inter-Pretări existau deja în timpul lui, că ele erau propuse de contemporanii lui, sau fuseseră, de înaintaşi *(Leş Mythes d'Homere,* p. *124).* " *Odysseea,* Cîntul III, vers. 325—328, trad. G.. Murnu.

[48] *Theogonia,* vers. 212.

[48] *Op. cit.,* vers. 904-905.

[60] *Odysseea,* Ciutul VII, vers. 251.

care se ţese cu suveica în virzeală). Ideea de a toarce sau a ţese destinul apare în *Odysseea* în legătură cu zeii care ţes destinul oamenilor [51] si cu ursitoarele care torc trama, împletitura pînzei din destin [52]. A doua ursitoare, *Lachesis* deapănă, determină lungimea firului (vieţii) iar numele ei se trage de la verbul *(lachein)* „a obţine prin soartă, prin voinţa zeilor", în sfîrşit, a treia ursitoare, *Atropos,* are misiunea de „a tăia firul" (vieţii). Cuvîntul atpoitoq *(atropos)* înseamnă in greceşte „ceea ce nu se poate întoarce înapoi", „inflexibil", „imuabil".

Fiicele Nopţii sînt dar acelea care „trasează trama" vieţii omului aceasta apărînd, astfel, ca o „ţesătură", ca o pînză, în care firele ei multiple se amestecă după o anumită regulă. Faptul că ele sînt considerate ca fiice ale Nopţii, ale lui Erebos, ale întunericului, ne face să credem că *moira* omului se „ţese" într-o regiune încă nediferenţiată; iar faptul că Hesiod le face fiicele zeiţei Themis, ale Justiţiei, ne arată că *Moira* umană este născută din justiţia însăşi.

Dar să vedem si alte aspecte ale conceptului de *Moira* din Grecia antică. Mai întîi, „ursita" cuprinde în ea si ideea de necesitate. Aşa a si apărut din citatele date mai înainte, şi care ar putea fi multiplicate indefinit. Posterior lui Homer, la tragicii greci, „necesitatea" — dvayKTi *(ananke),* cu sensul de „ceea ce cu necesitate trebuie", se confundă aproape cu *Moira.* De exemplu, la Euripide [53] găsim expresia ai SK ©scov dvâyKCU — „necesităţile (destinul implacabil) de la zei", „reglementate de zei", dar, la Homer, este vizibil ca *Moira* este mai mult decît *ananke.* Un alt termen, care pare să-1 înlocuiască uneori pe acela de *Moira,* este cuca — *aisa* — , cu semnificaţia de „hotărîre a zeilor", de unde si expresia pe care o găsim în *Iliada* [54] *smOdysseea* [35] — Aioq aî0r|, „prin hotărîrea lui Zeus". în sfîrşit, mai găsim în diverse texte termenul corespunzător lui *Moira,* acela de einap|Asvr(*(heimarmene),* care se trage de la verbul usipcţiav *(meiromai)* şi este întrebuinţat cu acelaşi înţeles ca şi *Moira.* Verbul *meiromai* derivă tot de la „parte" — Jiepoq — *meros,* de unde derivă si *Moira. Heimarmene* înseamnă deci „partea pe care i-o atribuie zeii omului". Acest termen nu conţine însă în întregime sensurile de „textură" ale *Moirai-|or.*

Vedem dar că *Moira* grecilor antici nu poate fi tradusă prin ideea pe care o au cei moderni despre „destin", si nici prin latinescul *Fatum* — „soartă". într-adevăr, *Fatum* nu se suprapune ideii de *Moira,* fiindcă el înseamnă „cuvînt", „oracol" (în sensul de cuvînt exprimat de oracol), „soartă" (fixată) a cuiva sau a unor evenimente.

. Moirai-le greceşti: Klotho, Lachesis şi Atropos au rolul, după cum arn văzut, de a „toarce" firele vieţii unui om; ele torc astfel „urzeala" si „bătaia (trama), care vor forma „o pînză" în care firele urzite sînt deja fixate, iai celelalte, „trama" — xXSxrua — , urmează să fie trasate printre ele. Desigur, acestea sînt numai simboluri, dar succesiunea actelor acestor *Moirai* rezulta din chiar operaţiile pe care le fac ele, si care nu pot avea loc decît în această ordine, şi nu altfel: se „toarce" firul, se „măsoară" şi se „taie". Deci el nu

[51] *Op. cit.,* Chitul I, vers. 27. [53] *Ibidem,* Chitul VII, vers. 251.
[53] Euripide, *Fenicienele,* 1763,
[54] *Iliada,* Chitul IX, vers. 60S.
[55] *Odysseea,* Cîntul XIV, vers. 403.

poate fi tăiat de la început. Toate acestea duc la concluzia că vechii greci îşi reprezentau destinul ca o „împletitură" de linii de forţă, unele din ele fiind determinate („urzeala"), altele prin natura lor („bătaia") urmînd să fie determinate în contextul „ţesăturii", „pînzei". De aici, posibilitatea pentru zei de a schimba uneori „destinul" unui om, sau de a le fi chiar lor imposibil să modifice ceva. în textura acestei „pînze", se putea astfel introduce uneori un element nou, care putea modifica, într-o măsură oarecare, însăşi „împletitura", adică „destinul" unei existenţe umane. Acesta era, desigur, şi rostul riturilor, al ceremoniilor, al unor acţiuni absolut de neînţeles pentru noi, prin care grecii invocau zeii, pentru ca aceştia să schimbe ceea ce se putea schimba în viaţa lor. *Moirai* fiind ele înseşi zeiţe, existenţa lor fiind deci de ordin principial, intervenţia trebuia, pentru a fi eficace, să fie făcută tot de zei, care urmau să fie implicaţi în această acţiune prin ceremonii rituale. Credinţa populaţiilor arhaice greceşti în *Oracole,* în posibilitatea ca zeul să spună viitorul, adică ceea ce se va întîmpla. într-o împrejurare anumită unui om, sau unor oameni, se explică prin această concepţie. *Oracolul* prezicea, de exemplu, o victorie, cu condiţia unei ceremonii ritualice, ca în cazul Ifi-geniei care a fost sacrificată chiar de Agamemnon, tatăl ei, pentru a obţine vrut prielnic şi corăbiile greceşti să poată ajunge la Troia.

Cele trei „Ursitoare" au „urzit", desigur, şi destinul atît de complicat al lui Ulysse, şi este interesant că şi în viaţa lui apar trei femei care îi determină destinul, ţesînd: Penelopa, Calypso şi Circe. Este adevărat că mai apar Sirenele şi Nausicaa, dar ele nu au o influenţă asupra „destinului" acestui erou, după cum vom vedea.

Se cuvine deci să ne ocupăm de aceste trei personaje feminine. Mai înainte, să scrutăm însă puţin mai de-aproape personalitatea eroului homeric, a prealăudatului şi preahulitului Ulysse.

'O5uacrsbg

; ; :-r i ., ' . (Homer, *Odysseeii, l* 1) *

r

Să începem prin a menţiona că foarte multe aspecte privind personalitatea eroului de la Troia au fost deformate de-a lungul timpului de discuţiile pro şi contra lui. Chiar şi numele lui Ulysse este o deformare a numelui lui autentic grecesc de Odysseus, singura formă care se găseşte în Homer. Mai tîrziu, apare pe unele vase o scriere deformată Olyseus şi Ulyseus, care a fost. preluată de romani sub forma de Ulyxes si apoi Ulysses sau Ulyses. Numele de Odysseus s-ar trage etimologic de la verbul oSuoaoLiai, care înseamnă ••a. se rnînia". Odysseus ar însemna deci „mmiosul" [56]. Vom vedea că această semnificaţie etimologică a numelui lui Ulysse ,nu pare caracterizantă, deşi adevărată. Unii cercetători iau verbul la forma pasivă, deci nu ar fi vorba ^e ffiînia lui Ulysse împotriva forţelor naturii, ci de el ca fiind subiectul care

* Odysseus cel cts mintea complexă (tr. a.).

[66] Termenul apare în *Odysseea,* Cîntul I, vers. 93 pi în alte părţi; dar interpretarea [ace]asta se găseşte în *Scholia graeca in Homeri Oăysseam,* I, 21, Ed. G. Dindorf, Oxford, 1855.

^suferă mînia zeilor, în special a lui Poseidon, zeul Mărilor. Interpretarea
^.aceasta ar părea mai probabilă.

Eroul al cărui destin îl urmărim este redat în imaginile de pe vase, pe baso-reliefuri şi statuete, ca un bărbat puternic, de talie medie, cu privire melancolică, parcă ar scruta depărtările; el poartă barbă şi capul îi este acoperit • cu un fel de beretă cu vîrf, aşa cum obişnuiau marinarii greci să poarte, încă din tinereţe, el dă dovadă de vigoare şi isteţime; cînd ajunge la tron, guver- neazăă micul lui stat cu chibzuinţă şi cu demnitate regală; căsătoria cu Pe-nelopa îi este deosebit de favorabilă şi ajunge foarte bogat. La Troia se comportă cu înţelepciune, curaj, prudenţă şi inventivitate, şi de aceea este consultat în toata împrejurările importante, în sfîrsit, el are un rol decisiv în cucerirea Troici, prin invenţia calului Troian. Pe scurt, Ulysse apare ca o realizare armonioasă a idealului grec despre om, în ansamblul lui fizic, intelectual, moral şi afectiv. Deşi este cunoscut din *Odysseea* ca fiul lui Laerte si al Anticleei, legendele ulterioare i-au atribuit o origine divină, tocmai pentru calităţile lui. în *Iliada* si *Odysseea,* atributele care îl desemnează sînt mereu înnoite de-a lungul acestor epopei; el este „înţelept" [57], „bun ca un părinte" [58], „divin" — 5îoţ 'OSuacrevx; — [59], „omul cel mai chibzuit" [60], „ca zeii de cuminte" [61] etc. Cea mai bună descriere şi-o face însă singur, cînd :se descoperă în faţa lui Alcinous, regele feacilor[62]:

Eu sînt
Ulysse, Laerţianul de-
ale cărui fapte
„... . Şi.maeştrii vorbeşte toată lumea
Şi-a cărui slavă pîn'la cer ajunse.

Un epitet foarte discutat este acela pe care i-1 dă Homer, la începutul *'Odysseei,* şi anume de *no'kmpouoc, (polytropos)* [83]:

'<" "Av5pa noi evvsfts, Mouoa, TtoXvrtponov

(Spune-mi Muză, despre bărbatul *polytropos)*

Să vedem cum se poate traduce adjectivul *polytropos.* Să ne orientăm mai întîi în noianul de interpretări ale acestui termen. G. Murnu îl traduce prin „viteaz şi iscusit". Giulliana Lanata[64] îl traduce prin *dall'ingegno molte-plice* — „cu inteligenţă multiplă". H. Maehler [65] îl redă prin *wending*— „schimbător" (vom vedea de ce); F. Buffiere [6a] pare să încline spre traducerea „cu feţe multiple", care are deci . „personalităţi multiple" etc. însuşi Platon s- a •ocupat de problema aceasta într-unul din dialogurilē lui, *Hippias Minor /*

[57] *Odysseea,* Cîntul I, vers. 73.
[58] *Ibidem,* Cîntul V, vers. 20.
[59] *Ibidem,* Cîntul XIII, vers. 63 (text grec). Murau a sărit cuvmtul „divia".
[60] *Ibidem,* Cîntul I, vers. 98.
[61] *Ibidem,* Cîntul XIII, vers. 123, 124.
[62] *Ibidem,* Cîntul IX, vers. 23 — 26.
[63] *Ibidem,* Cîntul I, l, trad, literală.
[64] Giuliana Lanata, *Poetica pre-platonica,* la Nuova Italia Editrice, Florenţa,
[65] Herwig Maehler, *Die Aitffassung des Dichterberufs im friihen Griechentuw*
7.p,it Pindars, Ed. Vandenlioeck § Ruprecht, Gottingen, 1963, p. 23—24.
"-•"-"- *-t'JJomere et la pensee grecque,* p. 365—369.

în acest dialog, Hippias spune că Homer 1-a zugrăvit pe Achille drept cel mai viteaz, pe Nestor cel mai înţelept, iar pe Ulysse cel mai versatil (superlativul lui *polytropos,* anume *polyiropotatos).* El dă cuvîntului *polytnpos* jiu numai sensul de „om cu multe feţe", ci si sensul peiorativ de „mincinos". Pe Socrate, care discută cu Hippias în acest dialog, deşi nu ia o poziţie definită iată de consideraţiile interlocutorului său, dintre eroii lui Homer, sub aspectul filosofic al problemei ridicate, îl reţine totuşi un moment Ulysse. Noi vom observa numai, din toate aceste consideraţii, faptul că Ulysse constituia un subiect obişnuit al criticilor din jurul epopeilor lui Homer şi ele se centrau, mai mult sau mai puţin, în jurul acestui adjectiv echivoc — *polytropos.* Antisthene [68] se întreabă: „Ce să credem? Ulysse ar fi deci necinstit, pentru că el este numit *polytropos P* Nicidecum, îşi răspunde singur, Homer îl numeşte aşa [. . .] pentru că este înţelept (crocpog) — *sophos."* în *Iliada,* ca şi in *Odysseea,* Ulysse apare încărcat cu toate atributele şi mai cu seamă, aşa cum o recunoaşte şi scoliastul grec, care-1 citează pe Antisthene, el este un *sophos* — în sensul grec antic al cuvîntului. Faptul că, din primul vers al •epopeii închinate eroului de la Troia, Homer îl numeşte *polytropos,* apare ca definitoriu pentru personalitatea lui Ulysse. Ce semnificaţie reală are atunci acest cuvînt? Termenul este compus din *poly* = mulţi, multe şi *tropos* — TpOTtoţ. Cuvîntul *tropos* este polisemantic, are o mulţime de semnificaţii. Iată cîteva din sensurile principale care ne pot interesa în problema aceasta: „atitudine", „manieră", „mod de a fi al sufletului", „mod de a se exprima", „mod de a gîndi şi de a face", „caracter" etc. Dintre aceste sensuri este firesc să alegem pe acela care este compatibil cu celelalte epitete date de Homer eroului său din cele două epopei. Ar fi, astfel, absurd să interpretăm epitetul *polytropos* drept făţarnic, mincinos, versatil, cînd toate celelalte caracterizări homerice nu sînt numai pozitive, ci extraordinare şi, deci, resping o astfel de interpretare. *Tropos* trebuie să fie compatibil cu calificativul dat lui de *sophos,* înţelept, acela a cărui gîndire avea o putere deosebită de a gîndirii comune, şi care în act înseamnă o realizare existenţială. [69] Sensul lui *tropos,* pe care calificarea de *sophos* dată lui Ulysse îl face posibil, nu poate fi, de aceea, decît „mod de a gîndi". *Polytropos* ar însemna atunci „cel cu multe moduri de a gîndi", nu numai cel obişnuit. Ar fi vorba deci nu de „versatilitatea" gîndirii[70], ci de puterea ei de a gîndi la diverse Coduri, aşa cum este capacitatea *sophos-nlui* grec. Interpretarea noastră este confirmată de un pasaj din *Odyseea,* care, după noi, este semnificativ, într-^devăr, la sfatul feacilor, ţinut în prezenţa regelui lor Alcinous, o mulţime Eiare de oameni venise pentru a-1 cunoaşte pe Ulysse. Iată ce ne spune "omer [71]:

i'.ii

Gemeau de oameni treptele de piatră Şi mulţi cătau la fiul lui Laerte

ţ [GS] *Scholia graeca, in Homeri Odysseam,* I, l, F. Buffiere, *op. cit.,* p. 368. Scoliastul [r]ansrnite textul lui Antisthene. (Antisthene a scris mai multe comentarii despre Hamer, [ar] n-âu rămas decît mici fragmente.)

[69] Pentru *sophos,* înţeles în sensul acesta, a se vedea lucrarea noastră *Philosophia Miwilis,* Editura Enciclopedică, 1974.

[70] în lucrarea *Ulysse ou l'intelligence,* Gallimard, Paris, 1945, autorul Gabriel Audisio cu o mulţime de argumente, diferite de ale noastre, de ce Ulysse nu poate fi im mincinos.

[71] *Odysseea,* Cîntul VIII, vers. 21 — 25.

fo . ... •' Şi nu-şi luau privirea de la dînsul,,.v,, ..'"•;,,
,v,j. Un har de sus Athena-i[72] revărsase
Pe faţă şi pe umeri...

Ulysse este „înţeleptul" cunoscut şi în alte civilizaţii, a cărui elevaţie spirituală i se reflecta pe faţă ca o lumină, în momentul cînd se arată mulţimii, el suferă „o schimbare la faţă".

Ulysse nu poate fi privit ca un aventurier pe mări, un om obişnuit căruia i se întîmplă o serie de nenorociri şi de reuşite uimitoare, ci mai degrabă pare un *sophos,* al cărui intelect funcţiona „în diverse moduri" *(polytropos). De* altfel, interpretările platoniciene, ca si acelea stoice si chiar cinice [73] au făcut din Ulysse un înţelept plin de virtuţi, şi ceea ce îl scapă din toate nenorocirile ce i se întîmplă nu este decît virtutea lui. în baza textelor exegeţilor din şcolile citate, Buffiere crede că poate să vadă în Ulysse pe „înţeleptul platonician" şi „un ideal de umanitate". Xumai că un asemenea „înţelept" nu putea aparţine epocii războiului Troiei, si nici măcar epocii lui Homer, însăşi ideea de „virtute" avînd în epoca arhaică un alt conţinut decît în vremea lui Socrate şi a lui Platou. Ulysse este un înţelept, aşa cum îl numeşte chiar Homer, după cum am văzut, şi ca *sopîios* el are o putere care-i permite să sondeze zone inaccesibile oamenilor obişnuiţi, precum simbolic am văzut că o şi face. De altfel, însuşi Homer, în timpul povestirii, îl particularizează faţă de ceilalţi eroi plecaţi cu ci de la Troia. Cu alte cuvinte, verigile din şirul de evenimente care-i compun viaţa, de la plecarea lui de la Troia spre ţară, pot fi situate într-o zonă intelectuală superioară, dar au fost redate pentru intelectul normal în mod simbolic, deşi ele pot apărea ca avînd şi un sens la nivelul alegoric obişnuit.

Noi nu ne-am propus să interpretăm toate întîmplările depănate de Horner în *Odysseea,* ci numai să explicăm „destinul" celebrului erou, fiu ai lui Laerte.

(Eustbatiu?, *Ccmmcntarii ad Homcri Odysseam* I 51)

Am spus că trei femei au un rol determinant în viaţa lui Ulysse, si toate trei „ţes". Prima femeie pe care o întîlnim *m Odysseea,* este nimfa Calypso, fiica lui Atlas, care locuieşte în insula Ogygia, identificată în epopee cu ,.omw" licul valurilor" [74]. Aici îl ţine cu sila pe Ulysse „zîna cea născută din Atlas •

... u „, Ulysse, care acum de multă vreme
Tot suferă nenorociri departe •
De dragii lui, pe la *mijlocul mării*
:

[72] Murau traduce în text numele zeiţei Athena prin numele dat de romani,
dar noi am păstrat pe cel din textul grecesc.
[73] Pentru dezvoltări a se vedea F. Buffiere, *Leş Mythes d'Homere,* p. 363 — -*>*•
* Calypso — ascund (tr. a.}.
'* (Orfv.c.crea. Cîntul I, vers. 74—82.

într-un ostrov silhui, bătut de
valuri, _jf| [n] Pe unde sade zîna cea
născută
'.',' Din Atlas cel avan, care cunoaşte
Adîncurile mărilor şi singur ; V
Propteşte stîlpii nalţi ce poartă cerul
'',
De la pămînt. . .

Menţionăm că în textul lui G. Murnu expresia „ombilicul mării" — g Ga^dacrng — este tradusă de el mai liber prin „mijlocul mării", să scrutăm textul citat. Mai întîi, Calypso este, după cum am spus, fiica Atlas, unul din Titanii care s-au revoltat împotriva zeilor, fiind pede de Zeus să susţină veşnic pe umerii lui bolta cerului[75]. Această legendă a : interpretată, fie din punct de vedere moral (stoicii), fie astronomic (neop goricienii), aceştia din urmă văzînd, în afirmaţia că „Atlas susţine bol' ideea de ax ideal care traversează „pămîntul de la polul sud la polul no şi în jurul căruia se învîrteşte întreaga boltă cerească [76], adică axul Iu — *axis mundi.* Ideea nu este departe de textul homeric, fiindcă, după c s-a văzut mai sus, în versurile citate ni se spune că „Atlas [...] propti stîlpii înalţi ce poartă cerul", adică înseşi coloanele cerului, în acest pt central, care este „ombilicul mărilor", deci punctul pe unde trece *axis mu,* pe care se sprijină cerul, şi care este, într-o anumită interpretare, însuşi At se află insula pe care stă fiica acestuia. Jur-împrejur sînt vînturile, valurile mişcarea. Totul se mişcă, afară de axul în jurul căruia se produce mişca: Acolo se află Ogygia, insula bătută de ape, iar nimfa Calypso „locuieşte" acest punct de linişte. Aici îl reţine ea şapte ani pe Ulysse „cu vorbe blîr dulci şi mîngîietoare". Acesta ajunsese acolo, după ce furtuna îi distru; vasul şi-i înecase toţi tovarăşii. Calypso „cea cu mmdre plete" [77] îi oferă < gostea ei, şi chiar mai mult, îi oferă ceea ce nu se oferă unui om, *nemuri* Iată ce-i spune ea [78]:

Preaiscusite fiu al lui Laerte, /"
Ulysse tu, din Cel-de-sus
purcese, Aşadar vrei acum să
pleci acasă în ţara ta? Dar
totuşi mergi cu bine. De-ai şti
tu însă cît mai ai să suferi
Nainte de-a sosi la tine-n ţară,
Ai sta cu mine-aici în casa asta
Şi-ai fi *nemuritor.. .*

Şi iată cum povesteşte însuşi Ulysse, regelui Alcinous şi soţiei s Areta, oferta făcută de Calypso [79]:

Iar într-a zecea noapte
neagră zeii M-apropie de-
ostrovul Ogygia,

[75] Hesiod, *Tfisogo-nia,* vers. 360, 510 — 520.
[76] **Eusthatius, *op. cit.,* 1389—1390. în ediţia *Odysseea,* trad, de G. Murnu, pnblii**
[1]B 1979, în nota de la p. 32, Adrian Pârvulescu dă unele lămuriri asuora acestei proble
" *Odysseea,* Cîntul VII, vers. 314.
[78] *Op. cit.,* Cîntul V, vers. 267—27-1.
[79] *Op. cit..* Ciutul VII, vers. 324 — 332.

, în care sade veşnica zeiţă
Calypso cea cu plete mîndre. Dînsa
Prieteneşte mă primi în gazdă,
Mă omeni şi mă-ngriji *şi-adese*
, , , îmi jurui *viaţă fără moane*
Şi fără bătrînete cit e veacul,
Dar nu putu deloc să mă cîştige.

Tema „tinereţii fără bătrînete" revine şi mai la sfîrşitul *Od.fseii,* Ulysse îi povesteşte Penelopei, după întoarcerea la Ithaca şi pedepsirea peţitorilor, despre aventurile lui, între care şi pe aceea cu Calypso [80]:

Şi s-aciolă în insula zeiţei
Calypso, Ogygia. Şi cum dînsa
La ea-1 ţinu, dorind bărbat să-i fie,
în peştera-i boltită, şi-i da hrană
Şi-i juruia *să-l facă fără moarte*
Şi fără bătrînete cit e veacul.
Dar vrerea lui ea n-o putu învinge.

Deci Calypso îi oferă schimbarea condiţiei lui ontologice: din condiţia umană vrea să-1 transpună în condiţia ei divină, ca el să poată rămîne în „ombilicul" vîrtejului şi valurilor, nemuritor şi nemişcat de ceea ce mişcă viaţa oamenilor, în acest scop ea încearcă să producă o schimbare în „ţesătura" care reprezenta „destinul" eroului grec, pentru a-1 face „fără de moarte" şi „fără bătrînete". Cum? Iată cum o găseşte Hermes, trimis de Zeu să-i comunice hotărîrea ca ea să-1 „libereze" pe Ulysse[81]:

Cel depărtat se repezi din
apa Cea viorie pe uscat şi
merse La peştera cea mare,
unde zîna Sălăşluia, şi o
găsi în casă.

La stative lucrînd o
pînzetură, Teşea zeiţa-n
casă cu-o suveică De
aur...

Aşadar, zeiţa lucra — „teşea" la destinul lui Ulysse.

După cum's-a văzut mai sus, *Moirai-le* „torc" trama (împletitura pînzei) destinului oamenilor. Dar şi ceilalţi zei au puterea să determine *o* schimbare în acest „destin", prin intervenţia lor în „ţesătură". Acest ru ne este afirmat chiar de Homer [82], cînd spune că fruntaşa zînelor, Caiyp dorea să-1 aibă de bărbat pe Ulysse, dar că:

... rotirea vremilor aduse
Şi ziua-n care zeii *sorocită*
întorsul lui la insula Ithaca. "«

[80] *Op. cit.,* Ciutul XXIII, vers. 426-432.
[81] *Op. cit.,* Cîntul V, vers. 75-78, 83-85.
[82] O*, *cit..* Cîntul I, vers. 25-29.

G. Murnu traduce expresia din versul homeric de mai sus *(epeklosanto theoi)* prin „zeii sorociră"; dar *epeklosanto* este aoi verbului ETUKVJbGo» *(epiklotho),* care înseamnă figurat „a toarce desti] Aşadar, expresia pe care Murnu o traduce corect în sensul ei este, de : zeii au ţesut" întorsul lui Ulysse la Ithaca.[83] Calypso „ţesea"şi ea, dar ZE nic. Ea nu a putut schimba „ursita" acestuia. Din ce cauză? Fiindcă U] $_{n}$u *uita* Ithaca. Homer ne-o spune clar: tot ce făcea Calypso era să-1 d mine pe eroul grec, „Doar va putea să-şi uite de Ithaca" [84]. Condiţia un implică memoria; condiţia divină era în afară de amintire, de starea c logică în care funcţionează în timp şi care înşiruie faptele într-o succes ca .mărgelele pe un acelaşi fir. Forţa care-1 împinge pe Ulysse spre Ithaca atît de intensă, încît zeii se îndură de protejatul lor (numai Poseidon îi potrivnic, după cum ştim) şi-1 întorc la condiţia lui pe care şi-o păst] îl întorc la Ithaca. El nu putuse să-şi depăşească propriul lui plan ontolc de aceea suferea şi „plîngea" continuu la Ogygia, cum spune Homer, iar ace, situaţie era determinată de „memoria" lui[85]. Ulysse face o experienţă fo: dabilă. Dar această experienţă rămîne doar o sondă aruncată ca o racî de intelect spre adîncurile insondabile ale existenţei; el se întîlneşte c serie de „fiinţe" şi „evenimente", pe care nu are posibilitatea să le des decît alegoric, la nivelul experienţei intelectuale normale. Aceasta est semnificaţia numelui nimfei KaA,y\|/cb — Calypso, care vine de la verbul Mm-TQ). *(kalypto).* Verbul acesta are mai multe semnificaţii: „a acoperi" învălui", „a ascunde", „a ascunde un lucru sub un altul". Ceea ce se pet; în Ogygia, în „ombilicul" nemişcat, nu putea fi descris prin ceea ce se m decit „voalat". Dar Ulysse a rămas în lumea mişcării, zadarnic încerc Calypso să-i schimbe „ţesătura" destinului. Mişcarea îl duce la Ithaca Este cazul să subliniem o înrudire absolut surprinzătoare a ace experienţe cu aceea care are loc în basmul românesc, cules şi editat de P< Ispirescu sub titlul *Tinereţe fără bătrîneţe si viaţa fără de moarte.* Nu ^ povesti basmul, fiind prea bine cunoscut. Vom aminti pe scurt numai că în râtul ii promite fiului său, încă din pîntecele împărătesei, *„tinereţe fără bc neţt, şi viaţă fără de moarte".* Fiul împăratului creşte, ajunge la vîrsta c trebuie să se căsătorească, dar nu poate sta locului; promisiunea daţi obsedează şi el pleacă, pe un cal năzdrăvan (şi Achille avea cai năzdră\ ^{c}u care vorbea), în căutarea condiţiei „fără bătrîneţe" şi „fără de moar Ca şi Ulysse, ajunge singur într-o pustietate *(mOdysseea* aceasta este figur P^{e} pustietatea mişcătoare a mărilor), trece prin trei încercări (ca în to iniţierile) şi ajunge la un palat, a cărui stăpînă este „O zînă frumoasă, ne'v *?^{are}j'' Cu ea mai locuiau „surorile cele mari" ale zînei. Făt-Frumos se acoi ^{de}ază cu noua lui condiţie şi se „însoţeşte cu zîna cea mică". Atinge as starea^de „tinereţe veşnică", de „nemurire", ca şi zînele care trăiau în acea condiţie, firească pentru ele. Dar într-o zi, pătrunzînd într-o regiune interz *ş* alea plîngerii", deodată un văl se ridică (sau se lasă?), fiul de împă ^{Ce}pe să-şi *amintească.* Memoria, funcţia specifică condiţiei umane, îi revi

JM . A se vedea şi nota în acest sens, de la p. 28, ediţia *Odysseei* din 1979, făcută ^{u}"an$_{g}$ Pâr/ulescu.

^ *Odysseea,* Cîntul I, vers. 86. **pit$_{0}$j** Pentru memorie şi semnificaţia ei în sistemul de idei al epocii homerice; vezi

îşi aminteşte de părinţi, de ţara lui, şi un ioc nestins îl mină înapoi spre locurile lui de origine. El capătă învoire şi se întoarce acasă de unde a plecat, la: starea pe care o părăsise. Dar faţa lumii în care el se reîntoarce era schimbată şi pentru el ca si pentru Ulysse [8ti]:

Se deşteptă unde dormea
Ulysse în ţara lui, dar n-o
putu cunoaşte.

Paralelismul (care ar putea t'i examinat mai de-aproape) dintre „destinul" lui Ulysse si „destinul" fiului de împărat este frapant. S-ar părea că basmul românesc are la origine aceleaşi credinţe voalate, ca si povestea eroului lui Homer, cu o ţesătură de evenimente care sînt numai simboluri.

.j;. O
9'

— KipKOţ

(Porphyrhis, în Stobaeus, *Eclcţus Phystcac* l, 41, 60)

A doua femeie pe care am întîlnit-o in povestire şi care are un rol determinant în „destinul" lui Ulysse este magiciana Circe. Aceasta era o nimfă, fiică a lui Helios, zeul Soarelui, şi a nimfei Persa. Puterile ei magice se întindeau la depărtări, în insula Aia. Lăsînd la o parte „vrăjile" cu care ea stăpî-neşte mediul înconjurător, transformînd oamenii şi animalele în instrumente docile planurilor ei, să vedem numai cum intervine ea în viaţa aventuroasă a ero\ilui de la Troia.

în primul moment, cînd tovarăşii lui Ulysse, trimişi în recunoaştere, o văd, tabloul le apare straniu; înconjurată de „grozave dihănii", ea cîntă cu viers fermecător si „ţese o pînză mare, măestrită" [61]. „Pare o zînă", zice atunci un bărbat de frunte dintre ei, anume Polit, „sau poate o femeie care ţese o pînză mare?" se întreabă el. Vom lua în considerare şi aici, ca si la Calypso, ideea de „a ţese" şi de. .. „uitare". Homer insistă asupra faptului că Circe lucra „la stative la o pînză mare", si repetă acest lucru în povestirea pe care Evriloh o face lui Ulysse despre ce s-a petrecut la palatul lui Circe. Şi ea teşea deci la destinul Iui Ulysse. Ne amintim însă că, protejat de minunatul leac al lui Hermes, acesta este ferit de efectele vrăjilor aducătoare de uitare ale magicienei si reuşeşte astfel să-si elibereze tovarăşii de drum, care, după cum ştim, fuseseră transformaţi în porci. Văzînd aceasta, Circe îşi dă seama cine este el şi exclamă[8g]:

""^	Tu singur eşti nebiruit de farmec;
,";	Pesemne eşti Ulysse iscusitul *(polytropos).*

[80] *Odysseea,* **Cîntul XIII,** vers. 263, 26-5. * ^ ; ^ „ _ cerc (tr_ a)

După o lunga şedere, ne amintim, la rugămintea lui Ulysse de a-1 plece spre casă, împreună cu ai lui, zeiţa îi răspunde [89]:

Preaiscusite nobile Ulysse,
La mine aici cu sila nu rămîneţi.
Dar mai nainte cată voi s-o-ntindeţi
Pe-o altă cale, să intraţi în
lumea Cealaltă, la împărăţia
morţii.

Aşadar, teribila magiciană nu are puterea să învingă „desth Ulysse, deşi „teşea" şi căuta să producă starea de uitare, într-o prim; pînă la intervenţia lui Hermes, care-i dă lui Ulysse antidotul împotri jilor ei, ea izbutise să întrerupă destinul tovarăşilor stăpînului din Zeii nu au lăsat-o însă să-şi desăvîrşească opera, şi „ciclul" destinului s şoară mai departe, prin „amintire", căci el se întrerupe numai prin „ prin depăşirea condiţiei umane.

Să mai menţionăm că numele *Kirke.a.* fost interpretat de unii antici în diferite feluri, legîndu-1 de teorii care să lumineze sensul pers< în contextul epopeii homerice. Unii îl pun în legătură cu termenul „cerc", de la cuvîntul grecesc *kirkos* sau *circos,* de unde derivă şi < latinesc *cir cum* — „circ" (la Roma). Această idee a dat naştere la o î serie de referiri la teoria „reîncarnării" sau a „metcmpsihosei", du oamenii ar trece prin „cicluri" („cercuri") de existenţă, fie umană, mala, aşa cum apare la pythagoreici sau la Platon.[90] Dar mai este pentru Circe, care apare şi mai direct legat de numele ei, şi anume este dat de termenul grec KipKT) — *Kirke,* care semnifică pasăre de Chiar şi cuvîntul *Kirkos,* interpretat ca „cerc", este în acelaşi timp şi unei specii de şoim, sau uliu, adică tot al unor păsări de pradă. De aceea apropiere de imagini simbolice, Circe atrage în vîrtejul ei, ca o pasăre d pe cei imprudenţi şi îi trece într-un alt ciclu de existenţă, schim „urzeala" destinului. Dar Ulysse nu-şi uitase ţara lui, Ithaca, condiţi< a fi prada neîndurătoarei Circe, şi această non-uitare îl ţine în ciclul li de existenţă, pe care şi-1 începuse ca fiu al lui Laertc, ca soţ al Pen
al lui Telemach.

Ilepitpptov

(Homer, ***Odysseex,*** **V**

A treia femeie, care joacă un rol hotărîtor în destinul lui Uly f enelopa, propria lui soţie, care ii aşteaptă credincioasă timp de 2< [1:]i palatul din Ithaca, chiar dacă ea crede că o reîntoarcere a lui ar fi o

[89] *Ibidem,* Cîntul X, vers. 665-669.
[90] Platon, *Timaios,* 91d — 92a. în legătură cu „ciclul reîncarnărilor" şi nil
**~'em în special lucrarea lui Plutarch, *De vita et poesi Homeri,* Ed. Benardakis,
^eipzjg^ 1896_ şi fragmentele despre mitul lui Circe în Stobaeus, *Eclogae physicae,* I
[ai]n -Porphyrius).
* Prea înţeleaptă Penelopa (tr. a.).

Teimenul care revine de mai multe ori în versurile lui Homer, şi prin care o caracterizează, este epitetul Ttsplspcov *(periphron)* — „prea înţeleaptă Penelopa se deosebeşte fundamental de Calypso şi Circe; prima are un cară ' ter simbolic al lucrurilor de dincolo de sfera înţelegerii normale, a vieţii f* °" de moarte, iar a doua arată, tot simbolic, circularitatea la care este surm "" existenţa în condiţia ei umană. Penelopa este singura femeie din *Odyssee**'* care nu este un mit, oricît cei vechi au vrut să vadă în ea mitul filosofici[9]* Ea este pur şi simplu o femee virtuoasă, credincioasă soţului si copilului ei Dar ea trăieşte într-o epocă cu o concepţie despre lume complet străină de a noastră, în care se credea că oamenii, viaţa lor, evenimentele sînt dirijate •' după legi foarte subtile, pe care doar unii înţelepţi ajungeau să le cunoască ' în parte cel puţin, în reţeaua aceasta determinată invizibil, se putea totuşi ' interveni prin diverse procedee ale unor rituale ceremoniale. Şi iată ce face Penelopa în *aşteptarea* soţului ei: ea *ţese* o pînză care va fi linţoliul de înraor-mîntare al bătrînului Laerte, tatăl lui Ulysse, care este însă numai un pretext pentru a amina pe peţitori, căci ea spusese că va alege pe unul dintre ei abia cînd va termina de ţesut pînza. De aceea, ce lucra ziua, desfăcea noaptea. Şi iată că şiretenia a mers ani în şir atît timp cît Ulysse a fost pierdut prin singurătăţile nemărginite ale mărilor. De la prima vedere, povestea pare neverosimilă. Cum puteau peţitorii să creadă că ţesutul unei pînze poate dura ani şi ani de zile? Deşi erau atît de insistenţi, cum ne arată chiar textul, ei nu-şi dau seama de stratagemă decît atunci cînd sînt informaţi de una din femeile din slujba Penelopei, în faza ultimă, cînd deznodămîntul se va produce. Care era atunci secretul pînzei? Este imposibil să nu facem o apropiere între pînza Penelopei, pînza ţesută de Calypso şi cea a Circei. Aşa cum am văzut mai înainte, pînza şi ţesutul sînt simboluri ale „urzelii destinului". Deci Penelopa se ocupă şi ea de „ţesut", în sensul că face o operaţie în legătură cu destinul lui Ulysse. Era acesta un ritual, o ceremonie potrivită pentru a solicita intervenţia zeilor în scopul de a-i determina să intervină şi să introducă în „ţesătura" soartei eroului un element nou, care să-1 conducă acasă? Dar în cazul acesta apare o situaţie în plus: ceea ce Penelopa teşea în timpul zilei, noaptea desfăcea. A desface se zice în greceşte „a analiza" — dvaXueiv *(analyein)* —, de unde vine şi *(analysis)* — „analiză". Acest cuvînt ne va ajuta să înţelegem mai bine ce operaţie făcea soţia lui Ulysse cînd „teşea". lata cîteva din principalele sensuri ale verbului *analyein* — „a analiza": *„3-* des-face", „a elibera pe cineva de legăturile sale" [92], „a absolvi pe cineva [aë]9° acuzaţie", „a reveni", iar âva-^uro tatov, expresie folosită în *Odysseea,* înseamnă a desface o ţesătură, o tramă, „a destrăma", în aceste condiţi^ nici operaţia de „ţesut", nici operaţia de „desţesut" a ţesăturii nu mai P[oa] fi interpretată în 'sensul propriu al cuvîntului.[94] Apare astfel, ca foarte p

TalVP[50]

[91] Exegeţii vechi, ca aceia citaţi, Eusthatius, Maxim din Tyr etc., vedeau in »-" -^ ştiinţa, în Circe plăcerile vieţii, în Penelopa filosofia.

[92] *Odysseea,* Cîntul XXII, vers. *227.* [u] ,

[ja]pt

[93] *Ibidem,* Cîntul II, vers. 137. G. Murnu traduce „destrăma urzitura' , dar este vorba de desfacerea tramei, de deşirarea firului trasat de suveică.

[a]*ndy*[e'ıl!]

[ai] Exegeţii vechi, cum este Eusthatius, au încercat să interpreteze verbul ^ ^[t,e]i („a analiza") în înţelesul logic din *Analyticele* lui Aristotel. Verbul acesta ar însern[n]^[c] „a analiza premisele din silogisme", a face operaţii ratiocinative şi analize logice- -^ interpretare, în acord cu ideea că Penelopa reprezintă filosofia, nu poate fi accep [s] bun început, fiindcă, în timpul lui Homer, verbul *analyein* („a analiza") nu

putea a [7e] ar-pcta. -ne care-1 capătă numai în secolul al IV-lea î.e.n. în *Organon*-~*u*| lui Aristotel-

babil. ca „ţesutul" diurn al Penelopei să fie un ritual pentru ca zeii să intervină în „trama" destinului lui Ulysse, iar „analiza" nocturnă să fie un alt tip de ritual, care încerca să-1 „elibereze" pe eroul troian de „legăturile" făcute pe •narcursul ciclului reprezentat de călătoriile lui.

Dintre cele trei femei care „ţes" destinul lui Ulysse, Penelopa învinge, desigur, şi fiindcă el *nu a uitat-o,* dar şi fiindcă ea nu 1-a uitat, nu a încetat să *leasă,* destinul, şi nu şi-a pierdut virtutea. De altfel, acesta este sensul în care

rsurile din finalul *Odysseei* preamăresc personalitatea Penelopei

> O, fericite fiu al lui Laerte,
> Preaiscusite vrednice Ulysse, Cu-
> a ta neîntrecută vrednicie Din
> nou ai dobîndit pe-a ta soţie. * *f*
> Prea cuminte a fost neprihănita
> Copilă-a lui Icariu, Penelopa! Cum
> ea de soţul tinereţii sale Mereu
> şi-aduce *aminte !* Niciodată Nu-i
> piere slava de femeie bună. în
> cinstea ei cînta-vor muritorii,
> înduhuiţi de zei, cîntare mîndră.

Penelopa era într-adevăr „perechea" lui Ulysse *polytropos* — „cel cu multe moduri de a gîndi", fiindcă ea este *periphron,* „prea înţeleaptă", sau, într-o altă semnificaţie a cuvîntului *<ppovr||i.a (phronema),* „inteligenţă", „mod de a gîndi" combinat, cu *nspi (peri)* — „deasupra" —/Penelopa devine „cea cu un supermod de a gîndi".

ve

To yotp OJKHOV tai 6nolra cpuasi ouyyevăţ. fterav

(Platon, *Lysis,* 214 a) «

Am urmărit o idee dezvoltată linear în aventurile lui Ulysse, aceea a determinării destinului lui, şi nu ne-am abătut în urmărirea acestei idei, şi a alte^ detalii, care ar fi putut, desigur, să aducă unele lămuriri suplimentare. In ocolul pe care-1 face eroul de la Troia timp de zece ani, mai apar şi e făpturi feminine, dar acestea nu participă cu nimic la „urzeala" desti-lui, ele nu ţes.

Intr-adevăr, mai întîi îl pîndesc Sirenele. Ele îi cîntă un cîntec minunat [a]-l abate din drumul spre Ithaca. Iată cum îl strigă ele[96]:

Ulysse lăudate, vino-ncoace,
Tu slava naltă-a neamului ahaic,
Opreşte vasul să ne-auzi cîntarea,

"J *Ibidem,* Cîntul XXIV, vers. 256-266.

[9e] Căci asemănătorul este, prin natura lui, înrudit cu asemănătorul (tr. a.}'.
***Ibidem,* Cîntul XII, vers. 258—265.**

Căci nu vîsli vrun om pe-aici cu vasul
Vreodată fără să ne-audă glasul
Ca mierea de plăcut din gura noastră.
Şi cum ne-aude, oricine se desfată.
Şi-nvaţă mult, că noi cunoaştem toate

Şi toate cîte se petrec în lume.

Exegeza veche s-a ocupat îndelung de episodul Sirenelor, căruia i s-au dat diverse interpretări. Iată cum traduce (în latină) şi înţelege Cicero, de exemplu, pronrsiunea Sirenelor din versurile de mai sus[97]:

Post *variis avido satiatus pectore musis*
Doctior ad patrias lapsus pervenent oraş

Omniaque e latis rerum vestigia terris.

(Si apoi cînd inima avidă i s-a umplut de cîntecele noastre,
Se întoarce mai învăţat pe ţărmurile patriei

Tot trecutul întinselor ţări noi îl putem reînvia,)

Sirenele promit deci, în interpretarea lui Cicero, cunoaşterea, ştiinţa, ele fiind'atotştiutoare. Aceasta este tentaţia cu care este ispitit Ulysse, ca şi Faust, dar el îi rezistă. Pe noi nu ne interesează însă din toate acestea decît faptul că Ulysse nu poate fi oprit de Sirene. Din ce cauză? Fiindcă ele nu „ţes", ele nu intră în „destinul" lui, şi nu i-1 pot determina, eroul lui Homer le evită.

Acelaşi lucru se poate spune si despre Nausicaa, fiica lui Alcinous, regele feacilor. Dacă Sirenele încearcă să aibă un rol malefic în viaţa lui Ulysse, Nausicaa are un rol benefic, dar nu intră nici ea în destinul lui şi nu-i poate schimba'ursita. Ea are numai rolul de a-1 îndrepta spre mama ei, Areta, aşa cum o face de altfel şi zeiţa Athena, deoarece numai regina putea interveni pentru Ulysse, fiindcă şi ea *torcea'-*[6]*:*

Să treci mai iute-n sală drept la mama.
Ea stă la vatră, lingă foc proptită,
Cu scaunul de stîlp şi *toarce* caier
De purpură de-o frumuseţe rară.

Cum să interpretăm tot acest ansamblu de fapte curioase? -Nu 'Vo ^ putea' decît repeta că lumea homerică nu poate fi înţeleasă direct prin ca ^ goriile mentalităţii timpului nostru. Ea forma un *Kosmos,* a cărui ordine n era imaginată ca aceea a universului ştiinţific de astăzi. Am putea spune dacă ordinea pe care o introduc în lume Descartes, Newton, Einstein, ™a^-Je Heisenberg etc., este exprimată în formule şi legi numerice, adică este o or ^ *cantitativă,* ordinea cosmosului homeric este de natură *calitativa.* Tot eto-

[97] Cifrero, *f)t- Finibus -bonorum et malonim,* Cartea V, XVIII.
[9]>* *Odvsseea,* Cîntul VI, vers. 407-410.

;'/ .•.''

poeţilor şi filosofilor greci, mai ales din perioada homerică şi presocratică, constă în a traduce în limbajul obişnuit, bazat pe concepte cantitative.,, care se referă la idei ce presupun spaţiul şi timpul comun, unele elemente care se află într-un plan existenţial care depăşeşte spaţiul şi timpul. Ei:vroia,u să creeze astfel o analogie între cele două planuri, calitativ şi cantitativ -r. procedeu specific mentalităţii arhaice mitologice. Pentru a putea efectua o Asemenea transpunere, ei plecau de la un principiu care suna astfel: *analogul este înrudit [este de aceeaşi natura] cu analogul lui,* despre care chiar Platon afirmă că este un principiu „al celor vechi" ". Dar ideea aceasta se găseşte chiar.la Homer [10]°, exprimată astfel:

..... Cum îi tot adună .'.'•;.
Un zeu pe cei de-o teapă împreună!
. . . . . :

Modalitatea de a efectua această apropiere era reprezentarea simbolică, şi care, în desfăşurarea ei complexă, devenea un mit. Vom reaminti că „simbolul" era o parte dintr-un obiect care se îmbuca perfect cu cealaltă parte din acelaşi obiect, servind la întregirea şi prin aceasta la recunoaşterea întregului obiect.[101] în cazul acestei reprezentări a ordinii calitative prin ordinea'cantitativă, trebuia să existe deci o „omologie" perfectă, pentru ca cele două părţi legate prin „simbol" să fie „înrudite" aoyysveg *(syngenes),* să fie „co-natu-rale". De unde consecinţa logică, că se poate acţiona asupra ordinii calitative prin ordinea omoloagă cantitativă. De aceea cei antici imaginau o ordine determinată, în lumea spaţio-temporală, „asemănătoare" cu o ordine dată de natură calitativă, şi acţionau asupra acestei ordini care era la îndemîna celui care făcea această acţiune, încercînd astfel să determine o schimbare, sau o întărire, sau chiar să dea o direcţie dorită ordinii respective. Acesta era chiar rostul ritualului. Ritual înseamnă de fapt „ordine" şi vine de la cuvîntul Sanskrit r ta *(fala.* = ordinea cosmică, legea universală *karma* sau *dharma).*

La început, vechii greci au întrebuinţat pentru ideea aceasta de „acţiune rituală" cuvîntul TsAsTfi *(telete),* care înseamnă exact „o acţiune rituală", .,o ceremonie" iniţiatică [102]. Dar ceremonie sau solemnitate se mai zice în greceşte Oecopia *(theoria),* care înseamnă şi „cunoaştere directă", „contemplaţie", o pătrundere a intelectului superior într-o zonă mai înaltă a existenţei. Mai tîrziu *telete* apare cu un sens lărgit de „ceremonie în general". Un ritual *(ţelete)* era astfel imaginat ca o copie spaţio-temporală a „ţesăturii" calitative, prin care operatorul încerca să determine ca partea „de dincolo" a simbolului să se asambleze cu ceea ce forma partea „de dincoace" a lui. Era, ca să spunem aşa, o reprezentare concretă. Aceasta ar explica de ce Penelopa, Prin tenacitatea ei de a face şi desface pînza destinului lui Ulysse zi şi noapte, „irnpiedica" să fie atinsă de vreo altă încercare de a o modifica. Chiar dacă o intervenţie s-ar fi produs, pînza era neîncetat refăcută, în lupta cu destinul, °rţa Penelopei se împleteşte cu forţa voinţei lui Ulysse, care nu-şi poate uita •ara, neamul şi familia.

[99] Platon, *Lysis,* 2Ha; *Gorgias,* 510b; *Symposion* 174b etc. [100] *Odysseea,* Cîntul XVII, vers. 290-291.
[101] Am explicat mai pe larg ideea aceasta în capitolele *Orfeu* şi *Dante.* Pentru prin-[Plul] „similarităţii" în culturile primitive, v. James George Frazer, *op. .cit.,* I, ed. cit. [102] Herodot, *Istorii, 2,* 171; Euripide, *Bacantele,* 22 etc.

După peregrinări ^^^ffî^tt £ £î

prin experienţe ne Y e ^f ^^Stoarce la^thaca. Cercul s-a închis, P ^
obişnuită decit simbohc ™7^^ t . C irce a rămas în l urne\
lopa nu va mai ţeseziua şi rămîne; Cal a ramas m]nffiea
magl că a ^^licutrmăSro"; totul s-a spulberat ca un turnai experienţa
rmşcata a „omb^f^ olytro p os nu-i dă o „stare" superioara existenţială.
supermentala a /ul ^,,^ aS/departe, starea pe care o avea cînd a pleçat
El ramîne m „starea u™ n ^ ds e e P reîn oarc e. El nu a depăşit această stare
din Ithaca, şi pe care şi-o ^^Iţut ieşind din condiţia lui. De ce? Fiindci
cu toate experienţele pe care }e-a tăcut ieşi am intirea" îl leagă de
„uitarea" nu i-a fost hara.ita de zei şi at«^ P k
^ de ^
starea sa, destinul lui este un cerc care îl a Q sede de filosofi
Este teoria „întoarcem eterne pe care au ,gînditori,
dintre care

clepsidră a existenţei va fi întoarsă din nou mereu - si t,

cu ea.

103 Fr. Nietzsche, *Die frohliche Wissenschaft,* Chemnitz, 188 2.

Orfeu sau puterile incantaţiei

La tnusique souvent me prend comme une met .' Vers mă pale etoile...

(Ch. Baudelaire, *La Musique.* *

r$_{u}$ muzica m-am întîlnit dintotdeauna, dar cu Orfeu, faimosul aed trac $_{m}$-$_{a}$m întîlnit doar tîrziu şi într-un moment foarte bine determinat: atunci cînd 1-am auzit pe Enescu cîntînd. Din coardele ce vibrau sub mîna Iui ieşeau efluvii de melodii, care se adunau şi se înălţau ca o mare neliniştită de imensitatea ei, ducînd cu ea sufletul meu spre o stea îndepărtată, spre Betelgeuse, Ajdebaran, Alcor, sau poate spre nebuloasa din Andromeda. . . Făcusem atunci o descoperire formidabilă despre ceea ce crezusem că era exclusiv o plăcere subtilă şi delicată. Dintre toate căile care duc la ridicarea omului deasupra propriei lui existenţe — şi sînt multe —, aflasem una directă si imediată, care nu este numai melodie şi poezie, ci este şi o „ceremonie". Ca muzica să devină o „festivitate ceremonială", ea trebuie să conţină desigur incantaţia melosului adecvat, dar, mai ales — şi în aceasta constă marele ei secret —, ea trebuie să fie „exprimată" de cineva care are darul interpretării., Fără concursul acestor doi factori, nu avem decît o muzică intelectualizată' sau distractivă, fie ea clasică sau modernă.

Sub această impresie, de la prima audiţie a lui Enescu, m-am gîndit la Orfeu şi la darul lui poetic şi muzical, de a mişca sufletul oamenilor, de a îmblînzi animalele şi de a avea un efect chiar asupra naturii moarte. Era un iei de „ritual" ceea ce efectua purtătorul de liră venit din părţile Tracici, pe care poate le străbatem şi noi astăzi, căci tocmai acesta era scopul ritualurilor: de a avea o acţiune operativă.

Acesta este sensul pe care 1-am sesizat în prima seară cînd 1-am ascultat P^{e} Enescu: putinţa sufletului nostru de a se urca pe treptele cantului cît mai ^{ius}, poate pînă la Andromeda...

'Opcpeug — copaia (poovri — *optima vox*
{Mylhogmphici Vaticant, 3, 8,20)»

Inf$_{er}$?^{s}P$^{re\ acest}$ „magician", care p-,tea să mişte Pămîntul, Cerul şi chiar ^{S}"$_{au}$ ^{S}P.$^{US\ mur}$te. Etimologia numelui însuşi de 'Opşsug — *Orpheus —, fone,* adică „vocea frumoasă", „vocea graţioasă", *optima vox,* duce

, ca o mare, muzica mă poartă ^{S}P^{r}e palida mea stea. . . r*^{etl} — vocea graţioasă — vocea excelentă (tr. a.).

la concluzia că ceea ce îl caracteriza pe aedul trac erau vocea şi călită t
excelentă.[1] Aşa ne spune şi Euripide[2]: ea
ei

..... De- aş av ea vocea şi cîntul lui Orf eu
» Să pot fermeca cu imnurile mele. . .

Textele vechi ne permit să afirmăm că Orfeu este personificarea
ficaţiei pe care o avea la vechii greci inspiraţia poetico-muzicală p
de Muze şi Apollo. Legenda afirmă că Orfeu era fiul muzei Calliope
regelui trac Oiagros, iar după altă variantă, că era fiul aceleiaşi muze cu îrî
zeul Apollo. Calliope, se ştie, era muza poeziei epice şi a elocinţei, iar o
era conducătorul Muzelor — Apollo Musagetul — , el însuşi cîntăret din r °
-ca şi Orfeu (unii autori îi atribuie ca mamă pe muza Clio, care patrona istori |
Timotheos[3] îl desemna ca pe inventatorul lirei:

,.Cel dintîi Orfeu, bogat în însuşirile Muzelor, a făurit lira.

... Unii autori antici 1-au considerat un personaj istoric socotind că el ar ii trăit cu un secol înainte de războiul Troici, ar fi luat parte la expedit'a Argonauţilor, în căutarea linii de aur, împreună cu Iasou, Hercule, Theseu Castor şi Pollux, iar alţi autori 1-au socotit un personaj pur mitic. Toate le^en-dele afirmă că ar fi călătorit în Egipt. Poeţii Pindar, Simonide şi tragedianul Eschyle îl înfăţişează ca pe un aed cu o forţă de fascinaţie pînă şi asupra stîncilor.

Iată cum ne-a fost transmisă cu mici variante tragedia lui. Orfeu se îndrăgosteşte: de frumoasa Eurydice, cu. care se căsătoreşte. Păstorul Aristeu o zăreşte întîmplător, o urmăreşte, dar ea fuge, este muşcată de un şarpe si moare. Jalea lui Orfeu este nemărginită. Singur, pe ţărmul Hebrului, cum spune Virgiliu, el îşi cîntă iubita: *„Te veniente die, te decedente canebat"* — „cînd.ziua venea, cînd iua apunea". Şi în jurul lui totul plîngea, aşa cum descrie/tristeţea profundă a întregii lumi poetul latin[4]:

At chorus aequalis Dryadum damore supremos . . . Implerunt monies ; fierunt Rhodopeiae arces
Altaque Pangaea, ei Rhesi Mavonia telhis,
Atque Getae, aique Hebrus, et Actias Orithyia.

(Driadele, tovarăşele ei, cu strigătele lor umplură munţii; vîrfurile munţilor Rodopi şi înălţimile Pangeii, si pămîntul războinic al lui Rhesos, şi geţii şi Hebrul, si cîmpiile Orithyei plînseră [pe Eurydice][5].)

[1] Pentru etimologia numelui lui Or-ou, vezi Pierre Boyance, *Le Culte des ^ jeoiie •ies philosophes grecs.* Ed. E. de Boccard, Paris, 1972, p. 34. în această carte sin t p -si alte etimologii.

[2] Evjripids, *Alcesta,* vers. 357,

[3] Timotrieos, *Perşii,* vers. 234 (traducere de Const.

Fragmentele presocraticilor, trad, de Constanţii
Ed.ˀ',Juriim,ea", Iaşi, 1974, p. 28.

Milet- caM 'a trăit in secolul al V-lea î. e. n. Au rămas de la el unele fragmen tragedia *Perşii.*

[4] Virgiliu, *Georgicele,* Cartea a IV-a, vers. 460 — 463.

[5] Driadele erau nimfe ale pădurii ; Rhesos era regele trac care venise in ajutorul ienilor şi care a fost ucis de Diomede chiar în noaptea sosirii lui; Hebrul, -astăzi Mărita; Orithya, fiica lui Erecliteus regele Atheiiei, răpită de Boreus, z de nord.

Cîntîndu-şi durerea, acompaniat de sunetele lirei, Orfeu > ajunge- pînă:la porţile Hadesului, la cheile Tenarului, intrarea profundă în. Înfern.-Ev >cîntece'le lui, Infernul şi Tartarul se emoţionează[6], Eumenidele se: îmblînzesc. şi ele, iar Cerberul îşi reţine înfricoşătoarea voce în cele trei guri larg deschis*?, puterile infernale se îmblînzesc şi i se permite lui Orfeu să intre în Infern şi sa ia cu el pe tînăra lui soţie, cu condiţia de a nu se uita înapoi. Orfeu se în- (Jreaptă spre lumină, urmat de Eurydice, dar la un moment dat, învins de delirul dragostei" — *dementia cepit amantem* —, uită condiţia acceptată şi s'e întoarce să-şi vadă iubita. Pactul cu Pluto este rupt, Eurydice dispare ça într-un fum. în zadar încearcă Orfeu să prindă umbra ei, în zadar roagă pe corăbierul Infernului să-1 treacă înapoi, Eurydice îi este răpită pentru totdeauna.[7] Se spune, scrie Virgiliu, că timp de şapte luni, retras la picioarele unei stînci abrupte, el a plîns, în aşa fel că plînsetele lui armonioase îmblînzeau tigrii şi făceau ca pădurea să se apropie de el. Nimic nu a mai putut să-1 consoleze, nici o altă dragoste, nici o altă femeie; indiferent la tot, el străbătea regiunile hiperboreene îngheţate, plîngîndu-şi soţia. ,

""^^ Iritate de dispreţul lui, Menadele din Tracia l-au sfîşiat în bucăţi şi i-au îngropat membrele rupte într-un cîmp; dar capul lui, luat de cursul rapid al Hebrului şi dus pînă la Lesbos, nu contenea să geamă[8]: ;; . .

Ah! niiseram Eurydicen ! anîma fugiente vocabat : '
•.' • Eurydicen toto referebant flumine ripae.

(„Oh! nefericită Eurydice!" murmura cu ultima suflare, „Eurydice", repetau ţărmurile întregului fluviu.)

Tradiţia ne-a transmis, prin gura poeţilor şi a filosofilor, o serie de'-informaţii cu privire la Orfeu. Suidas [9] ne spune că Orfeu ar fi scris mai; multe lucrări: *Triodul; Hieroi logoi,* adică „expresii sacre"; *Oracolele; Iniţierile; Despre pietrele preţioase; Soteria,* adică „eliberarea"; *Coborîrea în locaşul hn Hades; Imnurile* etc. Paternitatea acestor lucrări este atribuită astăzi, ^general, altor autori, şi în orice caz a fost foarte discutată încă din Antichitate. S-a spus despre Orfeu că ar fi cunoscut învăţături iniţiatice şi magice; e^.ar fi adus misterele, spune Aristofan [10]: „într-adevăr, Orfeu ne-a dezvăluit testerele de iniţiere". Considerat ca un „oficiant" al misterelor sacre, imaginea ui Orfeu devine, cu timpul, aceea a unui învăţător al civilizaţiei şi filosofici, ;jo numele lui au apărut o serie .de lucrări din acest domeniu, cunoscute încă Cln timpul Pisistraţilor (sec. al VI-lea î.e.n.) sub titlul *de poeme orfice.* Acestea

[6], Virgiliu, *op. cit.,* vers. 482 — 485.
J Virgiliu, *op. cit.,* vers. 485-493. • . .- '
este ^'irgiliu, *op. cit.,* vers. 526 —527. Moartea lui Orfeu, prin sfîşierea lui de către Menade, Sjn j^^tionată de Platon în *Symposion,* 179d: „Pe Orfeu al lui'Oiagros, zeii 1-au întors El j,u s .[• • •] arătîndu-i doar

umbra soţiei după care venise; pe ea însă nu i-au dat-o [. . .j ;°ii Bed"[a] ^[ncum]etat să moară pentru dragostea sa [. . .] De bună seamă, de aceea i-au dat * s^'P.[3]^ Şi [au] făcut aşa fel ca moartea lui să i se tragă de la nişte femei."

(sec. al X-lea e.n.), lexicograf şi gramatician bizantin, autor al unei lucrări toate defectele ei, conţine unele informaţii şi fragmente interesante pentru istorie. [e]{, [a]ton ne confirmă si el că i se atribuie o mulţime de cărţi lui Musaios şi Orfeu (Platon, uV.[6c])-

[Ari]stof[an], *Broaştele,* vers. 1032.

constituie o întreagă literatură care a influenţat vizibil neoplatonismul (parte din cercetători socotesc însă că unele dintre poemele orfice ar fi apărut abia în timpul creştinismului, iar altele ar fi neoplatonice). „Scrierile orfice" au fost adunate la un loc sub numele de *Orphicbrum fragmenta* [11].

MOUC&V espâitovua Kai

(Tfceogm's, vers. 769»)

Aşa cum ne este prezentat Orfeu în legendele transmise de scriitorii greci sau latini, el este reprezentantul muzicii, fiind, după cum am văzut, chiar iiul unei muze. Să vedem dar care sînt natura, rolul şi funcţia Muzelor în Grecia antică.

Muzele sînt considerate, în general, a fi înfăţişări sau funcţii ale *Muzei* ca o entitate unică. Ele personificau cîntul, care este funcţia lor primordială, aşa cum ne-o spune de la început Hesiod[12]: „de pe buzele lor curge, fără sfîrşit, un cîntec delicios". Era firesc deci ca ele să patroneze în mod specific muzica, şi de aceea toate operele poetice încep prin a ruga Muza (nu Muzele), divinitatea melosului, să cînte. Aşa începe Homer [13] *Iliada :*

Mf\vw aeiSs, Bed,

(Cîntă zeiţă mînia ce-aprinse pe Ahil Peleianul.)

:;Aşa se adresează toţi poeţii greci de după Homer, si invocaţia către o Muză unică este preluată de poeţii latini. Ne amintim cum începe Virgiliu *Eneida* [14]:

Arma virumque cano. ..
..'.'; '; (Cînt luptele si pe bărbatul...)

t.', *Musa, mihi causas memora...* '.'...''. ' - (Muză, aminteşte-mi cauzele...)

Substantivul comun tiouca *(mousa)* înseamnă „cuvînt cîntat", "c?| ritmat", „cîntec". Aşa apare la Eschyle [15], Sophocle [16], iar Euripide ^ in ^ buinţează expresia „a parcurge cîmpul cuvintelor cîntate" — 5xd ^ou° '

11 *Orpkicorum fragmenta,* collegit O. Kern, Berlin, 1922. '.'- * Slujitorul şi mesagerul Muzelor (tr. a.). •-i [12] Hesiod, *Theogonia,* vers. 32, 40.

[13] Homer, *Iliada,* A 1. Traducerea versului de G. Murim.

*? Virgiliu, *Eneida,* Cartea I, vers. l şi *5.*

[15] Eschyle, *Eumenidele,* vers. 308.

„^ Sophocle, *Troinele,* vers. 643,

•^ Euripide, *Alcesta,* vers. 962. lte t;j în ^"e

[18] Asupra cuvîntului *mousa,* cu semnificaţia de „cînt", s-au purtat disc ^ pet>S° - • --„,, frasfmentelor în care el este întrebuinţat cu *Grece* această valoare. ^a.^ *artWl*

T.es Mattres de verite dans la

Platon face o etimologie (foarte mult discutată) a numelor j^oucra *(mousa* si fioucTiKTi *(mousike)* — muză şi muzică —, despre care spune că s-ar tragi de la verbul urâcrSai *(mosthai)* „a fi pasionat", „a dori cu pasiune"; dupj filosoful grec, aceasta ar părea să mai însemne „rîvna pentru înţelepciune" [19] Alţi autori au apropiat aceste nume de cuvintele navta *(mania),* care înseamnă .frenezie" [20] sau de (idvng *(mantis)* = „profet".

' Acest fapt ar putea avea un sens dacă ne gîndim că mulţi poeţi, pe lîngă Theognis, citat mai sus, s-au socotit profeţi inspiraţi de Muze, *npotpi|Tr|c (prophetes),* cum sînt Tiresias, Pindar, Euripide, Eschyle etc. De altfel, acesta este şi sensul în care scriitorii latini au numit pe poet un *vates* — „profet" —, *.poeta-vates.* S-a mai legat numele *Mousa* de memorie. „Aminteşte-mi, Muză", spune Virgiliu. Muzele ştiu tot şi „vocile lor laolaltă cîntă tot ce este, ce va fi şi ce a fost" ne informează Hesiod [21]. Memorie se spune în greceşte, uvfjuri *'(mneme),* de unde avem verbul latinesc a-şi reaminti = *mnemini.* Conexiunea dintre Muze şi mejnorie devine evidentă dacă luăm în consideraţie că ele sînt fiicele zeiţei *Mnemosyne,* care rnai pe scurt era numită *Mneme* (memoria), şj ale lui Zeus. Ca fiice ale memoriei, ele posedă „ştiinţa universală" — *Poly-matkia.*[22]

Muzele apar în număr de nouă încă din *Od.yseea* lui Homer iar în *Theogonia,* lui Hesiod li se indică şi numele.[23] Poeţii ulteriori le-au specializat funcţiile în felul următor: Clio prezida istoria; Euterpe patrona muzica (din flaut) ; Thalia, comedia; Melpomene, tragedia; Terpsihore, dansul; Erato, poezia erotică; Polymnia, imnurile; Urania, astronomia; Calliope, elocinţa şi poezia epică.[24] Calliope a fost considerată ca prima dintre Muze şi i s-a atribuit puterea de a inspira profeţii, iar elocinţa era considerată ca prima dintre arte.

Muzele mai sînt caracterizate însă de o trăsătură esenţială: ele cîntă Adevărul. Aşa i se înfăţişează lui Hesiod [25]:

> Ştim, cînd vrem, să
> celebrăm prin cîntul
> nostru adevărul.

Vom face o precizare în ceea ce priveşte traducerea pasajului care conţine aceste versuri din *Theogonia* lui Hesiod. Versurile 26—28 sînt traduse, cu ^ici diferenţe literare, cam în felul următor:

> Păstori, care petreceţi nopţile
> pe cîmp, Creaturi de ruşine,
> pîntece numai,

-f0r Platon, *Cratylos,* 40f>a. S-ar putea crede că *mosthai* este oarecum îndepărtat de
ac *f* cuv^I1tului *mousa* şi *mousike.* Dar verbul acesta are diverse forme care se apropie de a " Cuyinte, cum este imperfectul mediu (lacra *(mosa)* etc. S-a mai propus o etimologie

2l Platon, *Ion, 535b, 536c, Phaidros,* 245a, 256b.

J2 Hesiod, *Theogonia,* vers. 32 şi *39.*

'"'torul ^ sPune Hesiod în pasajul citat din *Theogonia,* că ele ştiu trecutul, prezentul şi decît e- şi ° sPune Homer, înaintea lui, în *Iliada,* II, vers. 485. Poeţii ulteriori nu au făcut
"as "?Pete această credinţă în omniştiinţa Muzelor.

24 £J-onier, *Odysseea,* XXIV, vers. 80 şi *Hesiod, op. cit.,* vers. 75 — 77.

y Pausanias IX, *29, 2—3,* menţionează că, în cea mai îndepărtată tradiţie, Muzele
- ison erau trei şi se numeau: *Melete, Mneme si Aoide* — exerciţiu (pregătire), memorie
'" " . (cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensee chezlesGrecs, l,* ed.Maspero, Paris, 1974, p. 109). esiod, *Theogonia,* vers. 27—28.

'. ,:,xv" .a.; Noi ştim să spunem multe minciuni care seamănă
; '•.. '. "a.-'. :'.;> ••::•. • • . - cu adevărul, -r
, ' '
l- .;•••: :'-'-.>,: .» Dar mai ştim, cînd vrem, să proclamăm adevărul.
'.. v . . ", . . . * '''

Verbele „să spunem" = *legein* (Xsysw) şi „să proclamăm" ==.^-v *sasthai* (yripucracGai) apar traduse sub o variantă sau alta. Dar în intenţia lv' Hesiod există o diferenţa netă între *legein* şi *geyy sasthai,* diferenţă care as-cum au fost ele traduse în general, nu apare destul de reliefat, şi de aceea riv ne oferă o explicaţie suficientă a enigmaticelor expresii „ştim să spunem multe minciuni" şi „ştim să facem auzit adevărul". Dar *legein* are ca prim sens a aduna", „a culege" şi, evident, si „a zice", iar *ger y sasthai* are sensul de "a 'celebra prin cînt", „a cînta gloria", „a se face auzit prin cînt" etc. De aceea pentru a fi în intenţia autorului, de a sublinia opoziţia dintre faptele izvorîte din jocul imaginaţiei — simulatoare doar ale faptelor reale — şi adevăr, textul *Theogoniei* ar trebui tradus ţinînd seamă de aceste sensuri. Aşadar, expresia \)/£u8e<x *no'k'kă* ^.eysiv — *pseudea polla legein* trebuie tradusă prin „a culege multe lucruri false", [fanteziste], iar expresia d>o|6ea yripî>ca06ai prin Ja celebra prin cînt adevărul". Nu se poate pune pe picior de egalitate ceea ce ele inventă sau adună ca „minciuni" şi ceea ce glorifică prin cînt, anume „adevărul". De altfel, Hesiod în versul următor îşi precizează ideea, numind Muzele „Fetele cu vorbire adevărată" **,* ceea ce este în acord şi cu întreaga literatură a vechilor greci; numai adevărul este cîntat şi sărbătorit. Identic este şi scopul poeţilor şi al cîntului poetic: de â celebra în primul rînd adevărul. Pentru Pindar, poetul este slujitorul şi interpretul Muzelor, pentru că. ele ctmosc şi transmit adevărul. Prin aceasta poetul se apropie de condiţia. divină. Iată, de altfel, modul cum apelează Pindar la ajutorul Muzelor: „Invoc pe Mnemosyne, cu frumosul peplos, fiica lui Uranos, şi pe fiicele sale, pentru a-mi da inspiraţia. Căci spiritele oamenilor sînt oarbe cînd vor, fără concursul fecioarelor de pe Helikon, să exploreze drumul profund al înţelepciunii."

TO yap a&TO vbsîv âotlv te KCU
(Parmenide, frg. 5, Diels-Kraiw

Iva KpaiTţi, TOUTO 8'eoTlv, îva
(Aristotel, *De anima,* III, 4, 429 a)

Am văzut că Orf eu are o origine divină., fiind născut din Muza
iar atributele Muzelor, fiice ale Mnemosynei (memoria) şi ale lui a-
sînt cîntecul şi adevărul pe care Muzele îl celebrează prin melos. Pen i ^ înţelege pe Orfeu, fascinaţia exercitată de chitul său şi întîmplările | ^ care 1-au dus pînă în Infern în căutarea Eurydicei, precum şi pierderea e

[26] Hesiod, *op. cit.,* vers. 29. 2' Pindar, *Pean,* Vllb. * Căci acelaşi lucru este a gîndi şi a fi. ** Pentru a stăpîni, adică pentru a cunoaşte (tr. a.).

nativă, trebuie să ne lămurim aceste idei ale lumii arhaice greceşti. Fascinai <Je propriile noastre realizări, noi nu avem mobilitatea de a ne întoarce spr vechile civilizaţii decît cu aceleaşi priviri de astăzi. Prin aceeaşi optică vrer să-i explicăm pe grecii din vremea Argonauţilor sau ai expediţiei de la Troia pe aici răsturnarea situaţiei. Pe de o parte, noi ne vedem ca urmaşi ai civili zâţiei greceşti, prin preluarea a ceea ce a fost mai bun în acel timp, pe de alt; parte, însă, îi despărţim complet de noi, şi încercăm să-i explicăm numai prii realizările noastre, în loc ca ei să ne explice pe noi. Lumea grecilor antici est< o lume cu propriile ei axe de coordonate, cu propriul ei sistem de valori înde pendent de acela modern. Este adevărat că ei nu aveau automobile, avioane si rachete, că ei nu au făcut două războaie mondiale, pentru supremaţia politică şi economică, dar au făcut un război pe care noi cei de astăzi nu puteri Să-l imaginăm cum a fost posibil: au făcut un război teribil de zece ani, la care s-au coalizat toţi regii greci sub conducerea celebrului mycenian Agamemnon, pentru o femeie. Vede cineva posibil astăzi un război pentru o femeie — fie ea cea mai divină frumuseţe pe care au cunoscut-o toate timpu-rile, superba Elena ? în timpul nostru războaiele s-ar putea face pentru petrol, de exemplu, dar nu pentru o femeie. Astăzi acest lucru înseamnă mult prea puţin. Vom spune dar că nu vom putea înţelege pe Orfeu şi rolul Muzelor şi al muzicii în Grecia antică, dacă nu vom putea sesiza ce înseamnă a merge pînă la marginea lumii, chiar în Infern, pentru Eurydice...

Mulţi cercetători ai gîndirii arhaice greceşti au remarcat că intelectul oamenilor de atunci era guvernat *de* categorii deosebite de acelea ale gîndirii moderne. Pentru a da o idee numai despre o gîndire orientată diferit decît a.noastră, şi deci neavînd puncte de contact esenţiale cu *modus operandi* intelectual al omului de astăzi, vom spune numai în treacăt cîteva cuvinte. Mai întîi, grecul din epoca prehomerică, homerică şi presocratică descoperă nişte realităţi care au pentru el un sehs şi o valoare efectivă, aş spune con cretă: realitatea ca existenţă în sine; cuvîntul care vehiculează o realitate «xistenţială; adevărul care face ca o realitate să fie semnificată. Avem.deci trei elemente primitive ale mentalităţii arhaice:

.: i — TO ov *(to on)* — existenţa, realul
i i- —*"f]* dXf|0sia *(aletheia)* —adevărul .•.,-, ,
— 6 *'kojoc, (logos)* — cuvîntul, dar şi raţiunea.

Aici însă ne întîlnim cu un fapt absolut insesizabil pentru mentalitatea Castra: cele trei elemente primordiale sînt unul şi acelaşi lucru. „A fi" este acelaşi lucru cu „a fi adevărat" şi cu „a spune adevărul". Avem chiar mai ^ult, o unitate totală între a fi, a gîndi şi a spune. Această „trinitate arhaică" & fost remarcată de unii filozofi, şi în particular de Guido Calogero [29], care o

.. "[9] Guido Calogero, *Storia della logica antica,* I, *L'etâ arcaica,* Laterza, Bari, 1967, p. 45. j . ^ ezi, din perspectivă antropologică şi istorică mai recentă, analiza întreprinsă de .^.aian Herseni, în *Literatură şi civilizaţie, încercare de antropologie literară,* Ed. Univers, (| UCUre fti, 1976, în special p. 197 urm. („Datorită conştiinţei şi limbii — ar trebui să spunem Co or*?tiinţei vorbite » sau « conştiinţei grăitoare » — omul este în măsură să opereze con-2ji . j en t cu sensibilul şi insensibilul, cu perceptibilul şi imperceptibilul, cu vizibilul şi invi-CD] ' realul ?i imaginarul, cu semnificatul si' semnificautul, cu designatul si designantul, şj -j 1101 ^ S* cu semnul, cu simbolizatul şi simbolul, cu concretul şi abstractul, cu materialul

pi«<j[ea]u^ e*-c' Diferenţa dintre oamenii primitivi şi noi nu constă în faptul că noi ne-am fi j_n^ ^t aceste aptitudini, pentru că în realitate le-am dezvoltat la maximum posibil, ci în raj;[ei]'P[re]tarea lor: ei le interpretează mistic, afectiv, în general irationn.l r>[m]'" ' " _ „f, rlt -r, 1071

c,,,»

ti doi

c
i

n rriese o serie ae «f-,^. Este inţeiept ^

^*^^S^»^li£;
^-âS ^

de a face un gest, v a> iu, -

34 Aristotel
35 Heraclit,

adeyărat e real, dar îl identifică cu *logos-ul* vorbit[39] şi, adăugăm no vorbeşte şi trebuie ascultat.

Vom mai nota, pentru a completa cele spuse mai sus, că Platon teorie a „denumirilor juste" şi spune că, după cum orice artizan ar< lucrului pe care trebuie să-1 facă, tot astfel, acela care dă nume trebuie condus de *natura* lucrurilor care trebuie să fie numite.[40] în felul acesta, tele servesc la analiza lucrurilor şi disting modalităţile lor de a fi. lai explică Platon, prin gura lui Socrate, în dialogul *Cratylos,* legătura „Fiinţă" *(on)* şi „denumire" *(onoma) :* „Ei bine, numele îmi pare făcut rostire care spune că numele *(onoma, on — orna)* este realitatea *(on)* care ţinteşte cercetarea. Dar o vei recunoaşte şi mai bine în ceea ce noi: *onomaston* (ceea ce poate fi numit). într-adevăr, se arată limpede aici că *(on)* este aceea cu privire la care are loc cercetarea."[41]

Aristotel face o teorie mai complexă a cuvîritului. Pentru el, ci nu-este nici adevărat, nici fals; adevărul sau falsul aparţin vorbirii apo (care revelează) şi care este judecata (sau expresia ei, propoziţia). Nu atît, dar, zice el, „vorbirile adevărate [judecăţile şi propoziţiile] sînt ase lucrurilor înseşi"[42]. Adevărul este, în concepţia lui, Fiinţa. „Vorbire; posedă adevărul, are deci o participaţie la Fiinţă", ca şi lucrurile pe reprezintă.

Mai rămîne să adăugăm însă o caracteristică a cuvintelor, anume rea" pe care o conţine însăşi cunoaşterea adevărului. Acest rezultat al c terii adevărului a fost afirmat de „gîndirea arhaică" grecească. L-a j şi gîndirea filosofică de mai tîrziu? Vom cita pe acelaşi autor, Aristote de altfel se referă la Anaxagora, şi prin aceasta implică şi pe filosofii dir Iu!. „Aşadar, scrie el, întrucît el [intelectul] le cugetă pe toate, este r să fie neamestecat, cum zice Anaxagora, pentru a stăpîni, adică pe: cunoaşte."[43] Şi mai precis, Stagiritul afirmă că faptul de a nu cunoaşte [r]ea numelor" — f| Trâv âvondtcov 56vamţ *(he ton onomaton dynam* duce la neînţelegeri între oameni şi la paralogisme. Există o „putere" (*n* ^) a cuvintelor, pe care, dacă o cunoşti, nu te mai poţi înşela. Cu' [S1]nt astfel purtătoare de energii, care se manifestă în eficacitatea lor.[4']

Iată dar că toate ideile „arhaice" le găsim la maturitatea filosofi

j;[e]Şti, distilate, desigur, de discuţiile filosofilor timp de secole, dar *pi*

[otu]Şi, chiar dacă ele nu mai erau singurele şi mai ales nu cele ce gu'

[0] .usiv viaţa, credinţele şi activitatea oamenilor. Cunoaşterea este rea

[61] existenţe; această realizare este, în condiţia existenţei umane, o

[re]- iar această exprimare este o putere pe care ai căpătat-o prin

. fapt şi care duce la stăpînirea lucrurilor. A fi, a şti, a stăpîni, a

[42] Guido Calogero, *vp. cit.,* p. *67.*
Platon, *Cratylos,* 389d. V. în ediţia română citată şi *Nota* introductivă. Platon, *Cratylos,* 42la. Aristotel, *De interpretation,* IX, 19a.
Aristotel, *De anima,* III, 4, 429a. în frg. 12 (Diels-Kranz), păstrat de la Anaxagora s-ne: "Dacă intelectul ar fi amestecat cu alte substanţe, acestea 1-ar împis (sau să domine) lucrurile în acelaşi mod". La acest pasaj din

iată cele patru elemente primordiale ale lumii intelectuale a lui Orfeu. Aceste» ne pot ajuta să înţelegem mitul din cîntul şi întîmplările magnificei vieţi.» vestitului aed.[45]

atovioo e/eic;

(loan, 6, '68)»

:Din cele expuse mai înainte, rezultă că nu orice *logos* sau *rema* este un „cuvînt". Pentru a fi un „cuvînt" real, el trebuie să fie plin de inspiraţia Muzelor, sau de Fiinţă, de Adevăr, de vibraţie cosmică. Sub influenţa zeiteior de pe Helikon, poetul participă la viaţa divină, el are, am spune, „cuvîntul vieţii; veşnice". Problema poetului nu este dar aceea de a găsi vorbe si imagini; ea este o problemă mult mai complexă, fiindcă este vorba de],a şti" cum să spui aceste vorbe, mai bine zis, cum să le „cînţi". Puterea transmită-toare este vorba umană ; cuvîntul vorbit vehiculează anumite elemente care aparţin realităţii, dar care, fiindcă vorbirea este umană, îl articulează pe om de, existenţă.

Ajungem astfel la o concepţie pe care Platon a înfăţişat-o în dialogul său *Phaidros,* anume raportul dintre cuvîntul vorbit şi cuvîntul scris.[46] Aceasta ne va ; arăta mai bine că vorbirea si melosul sînt purtătoare de energii. Platou ilustrează acest fapt printr-o legendă egipteană.[47] Zeul Theut prezintă lui Thamos, regele Egiptului, arta scrisului, descoperită de el, care va fi „un remediu împotriva uitării şi ignoranţei", în loc însă să primească elogii, Theut asistă la o critică neaşteptată a acestei descoperiri. Iată ce-i spune Regele: „Tu îi atribui, cu bunăvoinţă, o eficacitate contrară aceleia pe care o are; căci ea va produce uitarea în suflete, făcîndu-le să neglijeze memoria. încrezători în scriere, care este exterioară, prin caractere străine, nu interioara. [cum este cuvîntul], din adîncul lor, oamenii vor înceta sâ-şi reamintească, tu ai găsit mijlocul nu de a reţine, ci de a *reînnoi* amintirea, şi ceea ce tu vei procura discipolilor tăi este o închipuire că posedă ştiinţa, nu ştiinţa însăşi. Cînd vor fi citit mult fără învăţătură, ei se vor crede foarte savanţi, de|i nu vor fi, în general, decît nişte ignoranţi nesuferiţi, pentru că se vor crejj învăţaţi fără să fie". Scrierea este un gînd mort, pe cînd vorbirea are dar de a' da viaţă la ceea ce este proferat sau cîntat. De aceea Socrate inc n^ această discuţie din *Phaidros* prin următoarea declaraţie: „Astfel acela »..^ crede că lasă în urma lui o artă consemnată într-o carte, ca si acela ^ '^, citeşte crezînd că va scoate din ea un învăţămînt, dă dovadă de o mare si i ,^" ţaţe' de spirit". Că Platon avea el însuşi o astfel de concepţie despre „cuvi

lu«af[ea]

[45] Ion Maxim pomeneşte de această unitate a gîndirii şi vorbirii arhaice, m^ şi *Orf eu, bucuria cunoaşterii,* Ed. Univers, 1976. „Cîndva, scrie autorul, într-o prim ^ [jar] şi mitică unitate cosmică, cuvîntul şi gîndul aveau puteri nebănuite. Rostirea se l[a]^ [tre]ze»" cu mare grijă, prin ea realizîndu-se contactul cu realitatea ultimă a existenţei. Sau ^ p. W'- anumite tării intervenind nu numai în viaţa omului, dar în rînduîala lumii întregi.' *(PP'*| ' • ,, * r*,-,,r;„i-ple vieţii eterne tu le ai ţtr. a:)

scris reiese şi din alte pasaje din opera lui. Astfel, în scrisoarea a Vll-a,
scrie[48]: „Bineînţeles că nu există vreo lucrare de-a mea pe această tei
[esenţa cunoaşterii] *si* nici nu va exista vreodată; căci nu e defel ceva de p
în vorbe, ca alte învăţături, ci doar printr-o lungă experienţă a lucrului aceşti:
si printr-o convieţuire cu el se poate întîmpla ca dintr-o dată, ţîşnind ca d
foc'/sa se înalţe o lumină, care, o dată ivită în suflet, se hrăneşte din ea însăşi
Deosebirea dintre civilizaţia „auditivă" şi aceea „vizuală" a fost exarr
nată sub multe aspecte de Marshall McLuhan într-o carte care s-a bucur;
de un succes deosebit, *Galaxia Gutenberg.*[49] După McLuhan, asimilarea tehn<
logici alfabetului fonetic îl transferă pe om din lumea magică a urechii i
lumea indiferentă a văzului. Prin aceasta înseşi procesele mentale sînt afe<
ţaţe, iar perspectiva realităţii este total schimbată. „Divorţul dintre poezi
şi muzică s-a reflectat, scrie el, mai întîi în pagina tipărită." [so] Fără să accej
tăni în totul concluziile autorului, vom remarca numai această distinction
dintre sesizarea lumii prin predominanţa simţului auzului, şi perspectiva ş
conceperea lumii prin predominanţa simţului văzului. Sublinierea aceasta n
duce la o încheiere care, de altfel, ilustrează întreaga noastră analiză de pîn:
acnm. Noi încercăm să înţelegem o lume orfică, a sunetului şi a *melos-ului*
adică o lume în vibraţie, în mişcare, prin suprapunerea ei peste o lume a ima
gi'nij statice, încremenită în plumbul paginii în care a fost turnată. Imposibili
tatea de a face să coincidă sunetul cu imaginea, succesiunea cu simultanei
tatea, a condus, în general, la considerarea civilizaţiei orfice ca fiind inferioară
şi primitivă faţă de civilizaţia care aparţine „galaxiei" tiparului. Cu un termen
matematic, am spune că lumea sonoră a lui Orfeu nu este „aplicabilă" pe
spaţiul determinat de imagine. O pătrundere în lumea acestuia nu se poate
face: :decît prin alte mijloace decît acelea ale civilizaţiei noastre. Şi aceste
mijloace cer să fie restabilite „cuvîntul" şi *melos-ul* în funcţia lor originară:
de';„cuvinte ale vieţii", de melodie a ritmului cosmic. V

cpiXocrotpiccg OUGIK ueyio"rr|;;

(Platon, *Phaidan,* 31 a)

[au] conceput lumea ca o armonie de ritmuri, într-o asemenea ' *[nc]**: ^e [mu]^e [OI]"i Şi filosofia nu era considerată decît drept „cea mai [muz]^că"- Această

concepţie, uneori implicită, alteori explicită (cum Platon), avea, în forma arhaică a gîndirii greceşti, un sens chiar mai
nzator, şi anume că muzica revela însăşi Fiinţa. Cercetătorul german [1] -Frank, care s-a ocupat în mod special de-studiul dezvoltării conştiinţei

Platon, *Scrisoarea a Vll-a,* 341c-d (trad. C. Npica, • în Platon, *Dialoguri,* Buc.

[49] \r
roi J1 McLunan- *The Gutenberg Galaxy,* University of Toronto Press, 1962;
cf in c'e k- si P, Năvodaru, cu un *Cuvtnt'înainte* de Victor Ernest Masek, Editura

% *°P- dt.,* trad, rom., p. *324.* ' '" • ' - : "'
°at fiind că filosofia est« *r.p.x,* mai î„-n-* *-

Cartea

aer Tone
sahen sie

mâna
i

fancţior>ea

lui care P^ticlp^ exprima $P^{r}°P^{r}f_{r}$:ti autori vechi. Cicero, instrumen

cosmică-[57]

Erich[51]
gesellscbaft
B 52 En

«62, P-
«., p
1
lu'

•

^
L

Ce vrea să spună Platon prin această expresie? Desigur, cuvîntul *mc,* sensul imediat de nebunie. El se trage de la verbul natvw *(maino),* < seamnă a înnebuni pe cineva, a deveni furios, a avea un caracter viol \sa îl găsim la Euripide, Xenophon ş. a. Dar, în acelaşi timp, acest vi înseamnă şi „a fi sub influenţa delirului profetic dat de zeu" — vmo T

. Ţinînd seama de acest al doilea sens, *mania* ajunge să i „delir profetic", „inspiraţie", „frenezie profetică", aşa cum îl explic; platon. £S Socrate, personajul principal din dialogul *Phaidros,* împărţi în două părţi, ca şi corpul omenesc: partea din stingă este o rea *mă* partea din dreapta este o bună *mania. Mania* „din dreapta" [divii împărţită. în patru categorii, patru feluri de „nebunie divină":

- *mania* profetică, sub influenţa lui Apollo ;
- *mania* rituală, sub influenţa lui Dionisius ;
- *mania* poetică, sub inspiraţia Muzelor ;
- *mania* erotică, inspirată de Afrodita şi Eros.[59]

Nu vom intra în detaliile acestor forme, vom spune numai c aceste „frenezii divine" aveau un caracter comun, acela de a face, di era posedat de Zeu sau de Muze, un subiect care vorbea într-o stare de ţaţe ce depăşea starea „normală" a conştiinţei umane, într-un fel, menea om putea să ne apară ca fiind într-un acces de nebunie, dacă vechi, şi mai ales Platon, nu ar fi avut grija să facă distincţia netă înti ca boală şi *mania* ca „posesiune divină" [8]°. O asemenea ieşire din sta mala era numită de greci *ecstasis* („a ieşi din sine"), ceea ce arată că e: de o stare total diferită de starea normală. Această stare mai era K<XTOKG) %f[(„posesiune divină") [61], un „entuziasm", ceea ce înseamn „a fi posedat de zeu", sau „inspiraţie divină" [62]. Aceasta voia poate să spună prin:

Ei quod tentabam dscere,

versus erat (Şi ce încercam

să spun era vers.) [63]

Poetul latin intrase în ritmul cosmic şi prin versurile lui nerr se exprima acest ritm.[64]

™ Platon, în dialogul *Phaidros,* 265a.

° se veclea pentru dezvoltări E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* ia Press- Berkeley, Los Angeles, London, ed. a VIII-a, 1973, p. 64- | lui s|nt jnsâ uneori influenţate de studiile asupra şamanismului şi med: Pentru termenul *mania,* a se mai vedea: J. M. Linforth, *Telestio Madnes.* California Publ. in Class. Philology, 13, 1946; H. Gundert, *Enthusi*

n*S• und gottlicher Wahnsinn,* Munchen, 1962. es Platon, *Ion,* 536b şi c; *Phaidros, 245* a.

63 Platon, *Ion,* 535c; *'Phaidros,* 253a; Euripide, *Troienele,* 184 etc.

64 Ovidin, *Tristia,* Cartea a IV-a, elegia a X-a, vers. 26.

"ia/tot Scriitorii latini s-au referit adesea la această stare, care nu poate exista *„s* faţie e °w»wofM>n, «»e *quodam adflatu quasi furoris"* („fără înflăcărarea sufletelor, f£ 9r *'fe PQ* lntr-o frenezie") (Cicero, *De oratore,* II, 46, 194). De asemenea, Horaţiu se ;°nZCa (295—297): *„Ingenium misera quia fortimatius arte credit et excludit sân* ' *"emocritus"* („Fiindcă Democrit crede că geniul este.mai fecund decît exercit or Şi exclude din Helikon [muntele Muzelor] pe poeţii cu mintea sănătoasă'

Cartea întâlnirilor admirabile

Cat-mine dum tali s-ilvas animosque jerarum TI,

vates ei saxa

sequentia (Ovidiu, *Metamorfozele,* Cartea XI, i

sequentia ducii.

*iu^*

Iată dar cum era concepută puterea cîntecului: *poeta vates* ştie să envt-astfel de cuvinte a căror vibraţie se armonizează cu vibraţia sau ritmul i$_n$< ^ rior al existenţei lucrurilor reale, şi le determină să se mişte ca atrase de "^ magnet.[65] în această putere a ritmului poetic şi melodic stă operativitat U magică a lui „a spune". Orfeu era un astfel de magician al cuvîntului cîntat[1] al armoniei şi ritmului. El era un *poietes,* un „cîntăreţ", idee exprimată pri' termenul ctoiSoq — *aoidos* — „cîntăreţ", aed = *poeta-vates,* cum spuneau laţi' nii, poetul-profet. într-adevăr, cuvîntul grecesc *poiesis* — TioiTian; — vine d-' la verbul *poiein* — rcoiriîv = „a construi, a fabrica, a crea, a naşte". Un *poietes* era un creator. Abia începînd de la Hesiod şi Pindar, termenul de *poiesis* s"i *poietes* se confundă cu „acela care face versuri" (păstrînd însă contactul ev sensul iniţial, care apare în diverse locuri din operele lor). Este interesant să notăm aici că deşi termenul latin care desemnează *poiesis* nu are nici o legătură etimologică cu cuvîntul grec, totuşi, şi el denotă, ca şi acesta, o acţiune operativă, într-adevăr, cuvîntul latin *carmen = poiesis* se trage de la cuvîntul Sanskrit *karma,* care, în primul rînd, înseamnă acţiune, activitate. Conţinutul cuvîntului Sanskrit este însă mult mai bogat; el mai înseamnă acţiune rituală. Limba franceză a păstrat termenul latin sub forma de *charme* = farmec (la propriu si la figurat); îl găsim şi în limba engleză ca *charm,* iar cea italiană 1-a păstrat numai sub forma *cârme* = cînt, imn, poemă. Prin urinare, sensul iniţial al cuvîntului *poiesis = carmen* era de „incantaţie", de cuvinte ritmate şi exprimate printr-un *melos* de către aed. Aceasta înseamnă că *poiesis* era în Grecia arhaică un adevărat ritual, mai bine zis, o ceremonie rituală, prin care se provoca o „acţiune" operativă asupra sufletului omenesc şi asupra naturii întregi. Chiar în epoca lui Aristotel, în care raţionalismul grec a atins apogeul său, sensul muzicii, deşi nu mai putea fi cel orfic, păstra încă ideea de „acţiune operativă". Stagiritul spune într-uii pasaj celebru[68] că trebuie să întrebuinţăm muzica nu numai pentru o singură utilitate, ci pentru mai multe „ea poate servi să instruiască spiritul şi să purifice sufletul [.. .]. în al treilea rînd, poate servi pentru recreere şi la relaxarea tensiunii sufletului".

Prin urmare, „cîntul" lui Orfeu era un „ceremonial ritualic", dacă înţe
legem prin „rit", ceea ce însăşi originea lui ne spune. Cuvîntul „rit — a<(mai arătat — îşi are sursa în sanskritul *rta*[67], care înseamnă „ordinea cosmica ^
Deci o „acţiune ceremonială ritualică" înseamnă exact „punerea de acord, ordinea cosmică", „intrarea în ordinea cosmică".

„

Am ajuns, mai înainte, la concluzia că „a şti" înseamnă „a fi", Ş[1] "[a] . înseamnă „a.fi adevărat", iar acest lucru înseamnă, în fine, „a spune a^ vărul" (cum am văzut că fac Muzele şi *poeta-vates* prin care ele se e> „A spune adevărul" înseamnă, în lumea lui Orfeu, a face un act ritual

' * Prin cîntul lui poetul trac duce cu sine pădurile şi fiarele ei, şi stîncile urmează (tr. a.).

[85] Quintilianus, *De -institutions oratoria,* I, X, 10.

'•«* Aristctel, *Politica,,* Cartea a VIII-a „Despre educaţie", cap. 7.

[67] Transliteraţia cuvîntului Sanskrit, după regulile admise de indianisti, este *Ţ* >

>is, pe care îl săvîrşeşte Orfeu, este o acţiune operativă asupra întregii f-înconjurătoare, în a cărei natură esenţială el intră prin această opei

raţie- • ."

Sini jiu al Pămintului si al Cerului înstelat
/"..•«.._/ Ci daţi-mi deindată apa cea rece
care-şi prinde cursul din lacul Mnemosynei.
(Tăbliţele de aur din Petelia. Inscripţionez Greene, XIV, 638}

Revenind acum la aedul trac, ne putem explica, în lumina celor arătate, cum a putut el îmblînzi înseşi puterile infernale, care nu i-au mai putut rezista si inima lor de piatră s-a înmuiat. Pluto i-a permis să intre în Hades pentru a o readuce pe Eurydice la lumină cu condiţia cunoscută:

Ne flectat retro sua lumina, donec
Avernas Exierit valles, aut irrita,
dona futura.

(Să nu-şi întoarcă ochii înapoi, pînă nu a ieşit din văile [lacului] Avernus, sau darul va fi anulat.) [t8]

Orfeu este dar angajat pe calea obscură a Infernului, iar itinerariul lui va explica însăşi condiţia pusă. O tăbliţă orfică de aur, aparţinînd după toate probabilităţile secolului al IV-lea î.e.n., ne spune ce drum „trebuia" urmat în interiorul tenebrelor [69]:

Vei afla pe latura stingă a locaşurilor lui Hades un izvor,
iar în preajma
lui stă înălţat un chiparos alb.
De acest izvor să nu te apropii!
Vei găsi un altul, a cărui apă rece îşi prinde cursul din lacul Mnemosynei, •: iar înaintea lui stau străji.
Atunci dă glas: „Sînt fiu al Pămintului şi al Cerului înstelat, prin urmare
obîrşia mea este cerească. Aceasta însă o ştiţi chiar voi.
'. Sînt istovit de sete şi mă prăpădesc. Ci daţi-mi deîndată apa cea rece
care-şi prinde cursul din lacul Mnemosynei."

, . Aceste versuri enigmatice au fost interpretate în diverse moduri de
enişti si de istoricii filosof iei greceşti. Mai întîi, vom preciza că izvorul în
^e^ma căruia se află un chiparos alb era cunoscut sub numele de *Lethe* —
tr K • °are mseamn§- „uitare" [70]. Acest „izvor", situat la intrarea Infernului[71],
e-t>uia evitat — trebuia să te îndepărtezi pe cît poţi de „uitare" şi să cauţi

ttjij. Ovidiu, '-*Metamorfozele,* X, vers. 51 — 52. *Valles Avernas* poate să însemne valea
lnf astfel în Campania (Italia), dar poate figura (ceea ce este mai probabil) intrarea în cr

••'•• Hesiod, *Theogoniâ,*

13, 6 etc.

să ajungi la apa rece, care împrospătează memoria şi care îşi trage apele rt" lacul *Mnemosynei,* care, după cum ştim, era zeiţa memoriei, mama Muze) "* E. Rohde crede că lacul Mnemosynei sau „lacul memoriei" trebuie interpret' •ca fiind memoria completă, iar „a bea din apa rece" a acestui lac înseamn"^ asigura amintirea tuturor întîmplărilor trecute, ceea ce *p.r* fi o „nernuf * •conştientă" [72]. Marcel Detienne leagă cele două elemente care apar în f_{raa}^{e} mentul orfic citat mai sus, anume *Lethe* şi *Mnemosyne,* şi ajunge la conclm^" •că interpretarea „lacului memoriei" nu se poate face decît ţinînd seama d& „izvorul uitării" [73]. Explicaţiile lui, poate prea elaborate, prea sistematice ;(ceea ce nu putea aparţine în nici un caz mentalităţii arhaice), bazate pe cupluri antagonice, sînt uneori deosebit de semnificative, între numeroasele exemple pe care le citează, pentru a pune în evidenţă conexiunea cuplului *Letke — Mnemosyne,* este si cel care se referă la Oracolul lui Trophonios [74] de la Leba-deia (Beoţia), celebru odinioară. Consultaţia acestui oracol se efectua printr-un fel de coborîre în Hades. Solicitantul trebuia să petreacă cîteva zile într-o retragere absolută, supus unui regim alimentar sever, după care urma să aducă o serie de sacrificii lui Trophonios şi altor divinităţi. După jertfele rituale, el se oprea la două izvoare, aflate unul lîngă altul: *Lethe* şi *Mnemo*--svne.[75] Apa primului izvor făcea ca întreaga sa viaţă să fie uitată iar apa celui de al doilea izvor îi permitea să păstreze în memorie tot ce a văzut şi a auzit in lumea cealaltă. Astfel pregătit, el se strecura prin gura oraculară, antrenat •ca de „un fluviu repede în vîrtejurile lui". După un timp, solicitantul era scos într-un fel de „transă" si aşezat pe tronul Mnemosynei — „tronul Memoriei", în faţa gurii oraculare, în sfîrşit el ieşea din această stare şi-şi regăsea facultatea de a rîde, după cum descrie faptele Pausanias. M. Detienne atrage atenţia asupra faptului că „tronul Memoriei" se găseşte în Infern ca opus „tronului Uitării", într-adevar, în Hades există un „tron al Uitării", în care s-au aşezat Theseu si Pirithous. în acest tron, devii asemenea unei pietre, adică unui mort.[76] Acest ritual era de fapt un fel de ceremonial „iniţiatic'^: oprelişti alimentare, o perioadă de claustrare, experienţa „voiajului iniţiatic prin gura oraculară, călătoria „dincolo" şi ieşirea din tensiune prin revenirea la normal şi la posibilitatea de „a rîde".[77] Prin faptul că solicitantul a băut din apa „morţii" sau a „uitării", el este asemenea unui mort; dar el a bău^ şi din apa „memoriei", care-i permite să-şi extindă cunoştinţele dincolo de prezent, în trecut şi viitor, ceea ce este tocmai funcţia Muzelor, fiicele *Mrtema-.şynei* — „Memoria".[78] Există dar o opoziţie netă între *Lclhe* şi *Mnemos.yi^* intre uitare si memorie, aceeaşi ca între moarte şi viaţă, între tăcere şi bir e.

[72] E. Rohde, *Psyche,* trad, franceză, Paris, 1953, p. 441.

[73] Marcel Detienne, *Leş Maîtres de verite dans la Grece archaique,* p. *22*—-• ^.^

[74] M. Detienne, *op. cit.,* p. 45 şi urm.; J. Vernant, *Mythe et pense'e chez* '"$_{;\cdot/jc;_z}$at I, p. 88. Trophonios a fost fondatorul templului de la Delphi, iar mai tîrziu aJos t ^ya. şi identificat ca Zeus. Sub numele de Zeus-Trophonios el avea un oracol la Lebadeia i ^/efa

[75] Pentru oracolul lui Trophonios de la Lebadeia şi ritualul de care vorDi'$_{\_cri}$*ptio* informaţii în: Plutarch, *Banchetul celor şapte înţelepţi,* 159 A; Pausanias (geograful), *Greciae,* IX, 39. . $_{O}$*p* c'"

[76] Mărie Delcourt, *Hephaistos,* Paris, 1957, p. 98. Vezi Marcel Detienne, ^..,, $_{ia}$ p. 46. Mircea Eliade pune în evidenţă unele aspecte ale „mitologiei memoriei şi *Aspects du mythe,* Gallimard, Paris, 1963, p. 142— 170.

[77] Marcel Detienne, *op. cit.,* p. 46.

Plutarch [79] leagă Lethe de Ziamf| — *Siope* („tăcerea") şi *Mnemosyne* -, jîuze (care „spun"); pentru el, opoziţia acestor cupluri este ca şi aceea dintre «Joîpoţ — *Phoibos* („Strălucitorul") şi ZKOTK; — *Scotis* („Obscurul"). Uitarea înseamnă tăcerea asupra lucrurilor uitate, iar memoria este cuvîntul care Muzele îl acordă poeţilor. Deosebirea revine la opoziţia dintre „a iiiuri" Şi <-[a] ^ [m] viaţă", dintre „a tăcea" şi „a spune". De aceea Shakespeare va scrie la sfîrşitul tragediei *Hamlet: „the rest is silence"* („restul este tăcere") [80].

Fără considerarea acestui antagonism nu se poate înţelege nici tragedia ju i Orfeu, nici concepţia celor vechi — care o explică — nu poate fi înţeleasă.

'AA,f)0eia— *aletheia, ale— llieicr*
(Platon, *C-ralylos,* 421 a) *

Cuvîntul-cheie al întregii tragedii a lui Orfeu ni se pare a fi *aletheia,,* termen prin care grecii denumeau adevărul.

După cum am văzut, identitatea arhaică dintre gîndire, Fiinţă, adevăr şi expresia lui, arată că vechii greci au conceput adevărul nu numai ca o-adecvare a gîndirii la real, ci şi ca o identificare a gîndirii cu realitatea cunoscută, a planului noetic cu planul ontologic, o identificare a *logos-ului,* care este şi raţiune şi cuvînt — cum spuneau scolasticii: *sermo d ratio* — cu ceea ce este cunoscut.

Să încercăm să ne apropiem dar de *aletheia* grecească, prin analiza însăşi a acestui termen. Chiar Platon ne invită să procedăm aşa fiindcă analiza pe care o face în dialogul său *Cratylos* este o analiză etimologică *sui-generis.* El desparte cuvîntul *aletheia* în două părţi: prima parte este *ale,* care înseamnă în primul rînd „alergare", „goană"; a doua parte este *theia,* adjectiv feminin cu sensul „divină". Aşadar, *aletheia* ar fi o „alergare divină". Această etimologie-[nu a] fost luată în considerare decît ca o curiozitate de istoricii filosofiei, iar eleniştii nu o recunosc ca valabilă. Importantă nu este aici însă corectitudinea etimologiei, ci intenţia cu care ea a fost făcută şi care ne dezvăluie accentele j[1] Direcţiile în care se desfăşura cercetarea, deci mentalitatea timpului, adică [ocm]ai ceea ce urmărim noi.

î fi [cercarea cea ma]i importantă în descifrarea conceptului de adevăr J[1] [tLl°s]ofia greacă se datoreşte filosofului german contemporan Martin Heideg-o [r'] J[n]tr-o lucrare devenită celebră, *Sein und. Zeit,* gînditorul menţionat se etirrM ^[6]-^[eea] ^[e] [a]devăr la greci, de <xA,f[9eia — *aletheia,* pe care o analizează _molpgic astfel[81]: desparte cuvîntul în particula privativă *ā* şi *letheia,* care [ar] ,.[eriva] din *lethes,* pe care îl traduce „prin ceea ce este ascuns". Deci *aletheia* [1] "[n]°n-ascunsul", „devoalatul" (das *Unverborgene, das Unverhulte)* [82]. Ple~

e la interpretarea că „a fi adevărat" înseamnă „a fi devoalant" *(ent-*

[e'o] [9] Plutarch, *De E apud Delphos,* 394 A. [%] fhakespeare, *Hamlet,* V, vers. 372. [81] Adevărul sau alergarea divină.

v- "Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Utilizăm ediţia a Xl-a neschimbată, Ed, [8'2][ei]?eyer, Tubingen, 1967, p. 219 şi urm. *£zi Bailly, non-ascunsul = d

"deckend sein), Heidegger crede că sensul originar al „adevărului" la greci acela de „a devqala" ceea ce era „ascuns". Revenind mai pe larg, într-o luc ulterioara, el analizează teoria adevărului la Platon, pe aceeaşi bază, tînd celebrul „mit al cavernei" în sensul acestei „devoalări" a

Nu voim să facem aici o discuţie asupra acestei interpretări, care suV> un anume aspect, poate fi adevărată. Mulţi gînditori au adus oarecari obiect" concepţiei lui Heidegger, şi în primul rînd etimologiei pe care o face el. Un'[1]) dintre ei este Paul Friedlânder, în lucrarea sa *Platon.* (în ediţia din 1957 el revine însă în parte asupra obiecţiilor aduse.) [84]

Noi vom pune aici problema altfel. Despărţirea cuvîntului *alctheia.* în particula privativă *a* şi *lethe* o socotim valabilă. Cuvîntul *lethe* înseamnă în primul rînd, „uitarea", deci *a-leiheia* poate însemna mai degrabă „non-uitarea", „neuitarea". Am văzut că de apa *Lethe* a uitării trebuie să te îndepărtezi pentru „a bea apa rece a Mnemosynei", a memoriei. Acesta era drumul pe care trebuia să-1 urmeze Orfeu în Infern, în căutarea Eurydicei, drumul non-uitării. Pe acesta dar trebuie să-1 urmărim si noi dacă vrem să înţelegem exact ceea ce au înţeles grecii prin acest drum. Oricine cunoaşte filosofia platonică îşi va aduce aminte de teoria fondatorului Academiei asupra „amintirii", teorie esenţială pentru înţelegerea întregii concepţii platonice. După el, sufletele au o origine divină si au locuit altădată în preajma zeilor, în această „stare", ele au cunoscut adevărul, adică „ideile" — a căror umbră palidă este lumea sensibilă, pe cînd „lumea divină" este „o lume inteligibilă" — *kosinos noetos.* Aceste „idei" erau cunoscute direct de suflete prin „contemplare" *(theoria) .* Fiind atrase de lumea umbrelor si a aparenţei — lumea sensibili '—, sufletele şi-au pierdut această facultate *theoretică* (de contemplare) si nu mai cunosc adevărul (ideile) în sine. Dar, puse în condiţii convenabile, ele îşi pot *reaminti* cunoştinţele pe care le-au avut înainte de „căderea" din lumea inteligibilă. A cunoaşte este deci, pentru Platon, a-ţi reaminti.[85] Termenul întrebuinţat de filosoful grec pentru ceea ce s-a tradus, *grosso modo,* prin „reamintire", „reminiscenţă", este avanvrioiţ *(anamnesis).* Ştim că° memorie, amintire, se spune în greceşte *mneme,* care, după cum am văzut, este si numele prescurtat al zeiţei memoriei. Noţiunea de uitare, de „neamintire" este^redata prin întrebuinţarea particulei privative *a, amnesis* însemnînd amnezie, ter men cunoscut în psihologie si preluat de limbajul curent. Platon, deşi avea dispoziţia lui amîndoi aceşti termeni, nu-i întrebuinţează pentru a spu „amintirea" cunoaşterii sau „uitarea" cunoaşterii lumii inteligibile, ci jează un nou termen care nu exista pînă la el, anume *anamnesis* aceasta el adaugă cuvîntului *amnesis* încă o dată particula *a,* înaintea unui cuvînt care începe cu o vocală, se transformă în *an,* _as obţine expresia *an-a-mnesis* = „non-non-amintirea", _adică „non-mtarea • ^ amintim însă că acelaşi rezultat l- am obţinut si prin analiza cuvmtuiu

[83] Martin Heidegger, *Platans Lehre -con asr Wahrheit,* în lucrarea *Wegmat*
V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

[84] Paul Friedlânder, *Platan,* I, W. de Gruyter, ed. a III-a, Berlin, 196?, *V-*
şi p. 386—387.

[85] Platon, *Phaidros,* 249b şi urm.; *Phaidon,* 72e şi urm.; *llenon,* 86a si urm'

[86] Termenul *anamnesis* apare pentru prima dată **în** literatura

greceasca

'-'•-•—' ²- ***Tffir.n*** *nicomzchică* (3, 10) etc.

a-letheia [r]— „non-uitarea". Prin urmare, cei doi termeni sînt idei
şi *anamnesis* [87] înseamnă unul şi acelaşi lucru: , - , ••

.,. „Adevărul este non-uitarea,". • . , . - • •

îndepărtează-te de uitare, de *Lethe,* spune imnul orfic, şi du-te de apa rece din *Mnemosyne,* memoria, care este *anamnesis,* non-uitarea. A în lumea ideilor este deci a intra în lumea adevărului, şi a intra în lumea vărului înseamnă a realiza o stare de non-uitare. Ce înseamnă în real rezultatul la care am ajuns? Pentru a răspunde, mai trebuie să facem îiic pas înainte, în îndepărtarea noastră de *Lethe.*

Să vedem cum se referă Aristotel la nivelele de adevăr cunoscute cele două intelecte: intelectul pasiv şi intelectul activ sau creator.

La nivelul intelectului abstract, al lui *nous patheticos* (intelectul pa atît adevărul cît şi falsul implică, cu necesitate, unirea şi despărţirea — *thesis kai diairesis* (sinteză şi diviziune) [88], pentru că sinteza şi analiza s« efectua numai în domeniul lucrurilor compuse. Adevărul este atunci cec este unit sau despărţit bine.

Să ne îndreptăm acum atenţia spre aspectul adevărului concepu Aristotel ca identitate a intelectului cu esenţa lucrului cunoscut. InteL superior — *nous poieticos* — are puterea de a se identifica cu lucrul cuno: cu esenţa lui, şi de a da o cunoaştere diferită de cunoaşterea obişnui Această activitate are loc numai în raport cu „indivizibilele". Pentru indi bile „adevărul constă numai în a le concepe cu intelectul; cu privire 1; nu există nici neadevăr, nici înşelare, ci doar o ignoranţă".[90] Prin urn în domeniul intelectului poietic, al intuiţiei intelectuale, sau ai posibilit să realizezi o astfel de cunoaştere directă, sau nu o ai; un astfel de act însoţit de o certitudine absolută, fiindcă însuşi intelectul a devenit obic cuno~cut.

Şi acum, în lumina acestor idei restaurate, să căutăm să răspun întrebărilor pe care ni le-a ridicat tragedia vestitului aed. Orfeu intră în Ini el pătrunde deci într-o lume a ideilor, fiindcă acolo se găsesc divinităţi, c dacă sînt ale Hadesului. Şi acest lucru îl realizează în conştiinţa lui prin î părtarea de uitare (de *Lethe},* urmărind cursul „non-uitării", al *anamt* Ulnemosynei). Condiţia-cheie care-i fusese pusă era să nu se uite îns altfel o va pierde pe Eurydice. Cum se poate ca Orfeu să piardă pe Eury< calcind o condiţie, care, la prima vedere, nu pare a fi nici grea, nici [ser]ioasă? Această condiţie se regăseşte, dealtfel, şi în alte legende, în div ‘anante, şi chiar în basmele românilor. Iată o variantă nord-americai

înţelegerea termenului *anamnesis* ca „reminiscenţă", deşi valabilă, nu ne] * ca opoziţia dintre *Lethe* şi *Mnemosyne,* dintre „uitare" şi „non-uitare".

^•xistă mai multe explicaţii privind formarea expresiei *anamnesis.* Astfel, J. n, [e'] [de exem]plu, că întreaga particulă *ana-* s-a alipit lui *mnesis, ana-* semnificînd un p Iu [ra*a] *"s ' ^ever vers"* — a se ridica spre. *Anamnesis* ar însenina dar „o îndreptare [a] ideilor", „a ţării originare", a „cunoaşterii originare" (J. Brun, *Socrate,* Paris, l

Aristotel, *De interpretatione,* I, 16a.

£[a] . Pentru dezvoltări a se vedea lucrarea noastră *Philosophia Mirabilis,* cap. 9, Ed [icl]°pedică, 1974.

[80] Aristotel, *Metafizica,* IX, 10, 1052a.

«amer duse soţia reuşeşte

-Pliade [91] U[n] [om], [C][a]Trmilui îi acordă

posibUi-

[P][r][e][e]^eascl Domnul Interj ^

[n][o][a][p][t][e][a]>

-â o regăsească [d] [sa] [V]e n

-P-—[r][e][a][d]ucă pe P^ ^Sa zorilor- I se acoMa o^ [Totuşi)

tatea sa o reacrn^ ^^ de mrea [re] [el] [d][oa]rm[câ] [smgur] [pe]

.dar omul adoatm [fe] noaptea ur [oU] [t] sa se^ [niim] ^

[a]

pentru a nu fi «bo [z]or [sr] ^ [dorr] [t] nu m^

sfEâ^^aSî^

SaS.

*^-^[Vl]t?

^2^^^^sg

›

»,' -Die Loswwg des *Problems des Lebens*
merkt mân

Verschwinden dieses Problems.

'<»• ', : LucUvig Wittgenstein, *(Tractatus logîco-philosophicus* £

în căutarea Eurydicei, Orfeu se angajase pe calea care duce la în această lume trebuia să-1 ducă acest drum, spre realităţi nebănuite si i primabile ale universului inteligibil grec. El trebuia să ajungă la *alei,* la adevăr sau la non-uitare, la *anamnesis.* Şi trebuia să realizeze starea c nară a omului, cînd, aşa cum spune Platon, el trăia printre zei. în act stare, nu se mai uită, conştiinţa este departe de *Lethe;* dar ea nici nu-şi „aminteşte", în sensul „chemării" unei amintiri, care nu mai este prezi pentru că nimic nu mai este de „reamintit", fiindcă totul este „non-uit Este un fel de „etern-prezent", condiţiile obişnuite ale conştiinţei au disp timpul si spaţiul au rămas în lumea umbrelor, conştiinţa a trecut în s de „eternitate". Ce înseamnă însă „eternitate"? Nu este vorba de un care se scurge fără a avea un început şi un sfîrşit; nu este vorba de un s care se întinde fără a începe undeva şi fără a se sfîrsi undeva. A realiza uitarea" — *anamnesis, aletheia* — însemna a nu mai fi condiţionat de ; si timp, şi aceasta era tocmai eternitatea. Unii dintre gînditori au văzut varea problemei vieţii în dispariţia acestei probleme. Dintre contemp L. Wittgenstein a spus-o precis: „Soluţia enigmei vieţii în spaţiu şi ti află în afară de spaţiu şi timp" [93].

După dezlegarea acestei taine a umblat Orfeu. Straniile acordi lirei au provocat o schimbare în el însuşi şi în lumea exterioară; dure a îndurerat lumea. Şi astfel Orfeu a ajuns acolo unde nu mai există nici „i si nici „amintire", ci „starea de eternitate". Aedul trac nu poate să p această stare; el intră într-o zonă mai joasă şi vrea să verifice dacă Ei îl însoţeşte. Miracolul se risipeşte, starea obţinută este pierdută.

Tragedia lui Orfeu ne spune că poate ajunge pînă la etern prin acela care posedă vulcanica putere a cîntăreţului trac, dar pasiunea depăşită pentru a intra în armonia cosmică, în lumea adevărului. T divinului aed va rămîne altfel o simplă poveste de dragoste.

* Soluţia problemei vieţii reiese din dispariţia acestei probleme (tr/a.). [a3] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* prop. 6.4312.

Dante Alighieri sau Prin dragoste, în lume, dincolo

Ibant obscuri sola sub node per umbre, (Virgiliu, *Endda,* VI, 288).

Cu Dante Alighieri am călătorit de multe ori, dar călătoriile mele au fost. cum o spune Virgiliu, sub umbra nopţii.

Prima întîlnire cu poetul *Divinei Commedii* mi-a facilitat-o George Coşbuc, în timpul vîrstei şcolare. Terţinele danteşti sunau atît de frumos în limba română, ca o incantaţie, incit nici nu puteam să-mi imaginez că ele ar fi putut fi scrise mai bine în limba italiană. Apoi le-am citit în original, în diverse traduceri străine, în traducerile lui Alexandru Marcu, am revenit la textul original ori de cîte ori timpul şi dispoziţia sufletească mi-au permis. Impresia cu care rămîneam după fiecare lectură, şi după fiecare meditaţie asupra celor ce citisem, era că mă aflam şi eu în mijlocul unei „păduri întunecate", *„per una selva oscura",* aşa cum spune Dante la începutul călătoriei lui:

Nel mezzo del cammin di nostra vita Mi ritrovai fier una selva oscura Che la, diritla, via era smarrita.

(Pe cînd e omu-n miezul vieţii lui m-allam într-o pădure-ntunecată, că dreapta mea cărare mi-o pierdui.[1])

(Infernu[1], I, 1)

Multe interpretări s-au adus expresiei *„selva oscura" :* de păcat originar, de păcatele întunecoase ale vieţii pămînteşti etc. Dar oricît de multe ar n aspectele posibile ale metaforei danteşti, problema centrală pe care o _pun[e] poetul este faptul că omul trăieşte în mijlocul unei păduri întunecate de iluzi^ o lume de coşmar, chiar atunci cînd ea pare atrăgătoare, si pe care el o face prezentă prin toate mijloacele poetice, filosofice si chiar teologice de care dispune. Cum se poate ieşi însă din această lume a obscurităţii? Poetul ne arată calea spre lumină — calea lui — în nemuritoarea sa operă *Diw[I]^ Commedia:* prin trei călătorii, în Infern, în Purgatoriu şi în Paradis. Ace.-> itinerariu 1-a urmat chiar el la mijlocul vieţii, pornind dintr-o pădure m u necată pentru a ieşi „pur şi pregătit de-a se urca la stele" — *„Puro e dispos*

* Mergeau învăluiţi de întuneric numai sub umbra nopţii (tr. a.).

[1] *Divina Commedia,* traducere în versuri de George Coşbuc, ediţie îngrijită S[1] [c] introducere de Ramiro Ortiz, 3 vol., Ed. „Cartea Românească", 1924— 1932.

••a, salire alle stelle". Aceasta este calea care 1-a dus pe Dante, ghidat de poetul latin Virgiliu, de la întuneric la lumină, de la servitutile sufletesti la eliberare, de la egoism la dragoste, de la impuritate la puritate, de la pămînt la stele.

Etonnanls voyageurs ! quelles nobles histoires Nous lisons dans vcz yeux projonds comme Ies mers ! Montrez-nous Ies ecrins de vos riches memoires, Ces bijoux merveilleux, jails d'astres et d'ethers.

(Charles Baudelaire, *Le Voyage)* •

Să urmărim acum călătoriile pe care le întreprinde el în cele trei lumi, Infernul, Purgatoriul şi Paradisul. De fapt, problemele esenţiale şi atît de •discutate ale *Divinei Cominedii* sînt tocmai aceste călătorii. Dacă 'ar apărea clar semnificaţia acestor peregrinări atît de enigmatice şi încărcate de imagini cu totul neobişnuite, şi rolul celor două personaje, Virgiliu si Beatrice, care-1 călăuzesc pe poet prin întuneric şi lumină, atunci ni se pare că opera lui D ante •ar fi înţeleasă în ceea ce are ea esenţial.

După unele informaţii, celebrul autor al *Divinei Commedii* făcea parte dintr-o confrerie iniţiatică numită „I Fedeli d'Amore" („Credincioşii dragostei") [2]. în toate organizaţiile de acest fel erau obligatorii trei călătorii simbolice, care, de altfel, reamintesc de cele ale cavalerilor rătăcitori, în căutarea Graal-ului, şi de experienţa celor trei lumi, a Infernului, a Purgatoriului şi a Paradisului. Dante, pătruns de teologia creştină (s-au scris cărţi despre Dante „teolog"), a găsit simbolismul cel mai apropiat de mentalitatea timpului pentru a caracteriza aceste trei „voiaje". Asemenea „călătorii" simbolice se găsesc şi în tradiţiile egiptene, ebraice şi indiene. Pelerinajele la „locurile sfinte", efectuate de credincioşii tuturor religiilor, sînt o urmă exterioară a acestor „experienţe iniţiatice".

Iată cum începe Dante lungul său drum. Ajuns cam la jumătatea vieţii, în jurul vîrstei de 35 de ani[3], se găseşte într-o pădure întunecată (pădurea -lui Virgiliu din *Eneida),* fără să ştie bine cum a ajuns acolo *(„I" non so ben ridir com io v'entrai").* După o serie de ocoluri, ajunge la o colină luminată de primele raze ale aurorei, pe care încearcă să se urce, dar drumul este păzit de trei animale sălbatice: o panteră, un leu şi o lupoaică. Deodată, îi apare Virgiliu, căruia îi cere ajutorul pentru a trece cu bine de aceste animale. Par Poetul îi răspunde: „Ţie ţi se cuvine să faci un alt voiaj" *(„A te convien tenere altro viaggio"),* si pentru a-1 convinge să-1 urmeze îi dezvăluie că a fost

* Ciudaţi drumeţi! Ce multe şi nobile
istorii Citirr în ochii voştri adinei ca
nişte mări! Deschideţi-vă acum
bogatele memorii Cu stranii
juvaeruri de aştri şi de zări.
(Traducere de Al. Philippide).

[2] Pentru legăturile dintre „I fedeli d'Amore" şi Dante, precum şi detalii asupra acestei onirerii, a se vedea Luigi Văii, *II linguaggio segreto di Dante e dei Fe'deli d'Amore,* Roma, , ^'i Alfonso Ricolfi, *Studi săi Fedeli d'Amore, 'Roma,,* 1933.

[3] După calculele ce s-au făcut, acest fapt ar fi fost situat de autorul. *Divinei Com edii* în martie sau aprilie 1300. •

trimis la el de Beatrice, pe care o va intimi în pragul Paradisului. Astfel c-: doi îşi încep lunga lor călătorie. Itinerariul celor doi poeţi se inserează într " „topografie" complicată, pe care Dante a întrebuinţat-o, construind ceea c^ s-a numit „o topografie morală", proiectată însă într-un univers spaţializat Această „arhitectură" ierarhizată a fost reprezentată în scheme variate de diverşi autori.[4]

Infernul are forma unei pîlnii cu vîrful în centrul pămîntului si spre poarta lui, situată în emisfera australă, se ajunge „printr-un drum aspru si silvestru" — *„per Io cdmmino alto e silvestro"* [5]. Lăcaşul întunericului se îrrî-parte în trei mari sectoare: Vestibulul, unde se chinuiesc cei ce „au trăit fără ruşine şi fără laudă" — *„che visser senza infamia e senza lodo"* [6]; Infernul de l sus, care se întinde de la fluviul Acheron, pe care poeţii îl trec cu ajutorul lui Charon, pînă la cetatea Dita, şi este împărţit în cinci cercuri, în fiecare din ele fiind aşezată o specie de păcătoşi; în sfîrsit, Infernul de jos, care se întinde! de la cetatea Dita pînă la centrul pămîntului, cuprinzînd alte patru cercuri, l în total, deci, Iadul are nouă cercuri, unele avînd subdiviziunile lor. Acestea sînt populate cu fel de fel de personaje din timpul lui Dante, din mitologia greco-romană, de diavoli, toţi reprezentaţi într-o formă grotescă, monstruoasă, hidoasă. Toate viciile sînt prezente şi distribuite în diviziuni si subdiviziuni printr-o clasificare completă. Reprezentarea lor prin personaje cunoscute, sub o formă înspăimîntătoare, ne dă o impresie directă şi indelebilă de ceea ce înseamnă chinurile infernale. De exemplu, Rugieri, prin intrigi şi minciuni meschine, 1-a înşelat pe contele Ugolino din Florenţa şi apoi 1-a ucis. Pentru a da o imagine înfiorătoare a ceea ce înseamnă o asemenea faptă, Dante îl înfăţişează pe Ugolino rozînd capul lui Rugieri[7]:

Cum vîră-n pîne dinţii săi flămîndul,
aşa cel de deasupra-i înfigea
în cap la ceafă celuilalt,
rozîndu-1.

Şi nu-ntr-altfel cum tîmplele-i rodea Tideu lui Melanip[g] cum el în gură rodea si-al hîrcei os şi ce-i sub ea.

Nenumărate astfel de scene apar pe parcursul itinerariului lui Dante şi Virgiliu.

în centrul pământului, diametral opus lui Dumnezeu, se află Lucifer, îngerul căzut, al cărui corp iese din abisul Infernului către o deschidere c.e !p în emisfera australă. Tîrîndu-se pe spatele monstruos al lui Lucifer, cei doi poeţi ies din Infern şi ajung în Purgatoriu. Acesta este un munte care are tre^ despărţituri: o anticameră, ca şi Infernul (partea cea mai de jos), Purgatori propriu-zis si Paradisul pământesc. în Antepurgatoriu se află cei excomunica, .

[4] Vezi, de exemplu, schemele atît de sugestive şi complete, date de Raimro
în studiul introductiv la traducerea *Divinei Commedii* a lui George Coşbuc.

[5] *Inferno,* II, 142, trad. G. Coşbuc.

[6] *Op. cit., Infernul,* III, 36.

[7] *Infernul,* XXXII, 127—132, trad. G. Coşbuc. j
° ~-J— -~"i *A*|*n* r.ei saote regi care au asediat Teba. Rănit mortal de

sau cei care nu au avut posibilitatea să se pocăiască. Sufletele cărora le este îngăduit să treacă în acest vestibul se adună la gura Tibrului, unde sînt întîm-pinate mai întîi de Cato de Utica [9], a cărui misiune este de a îndepărta pe cei care ar fi reuşit să scape din Infern. După întîlnirea cu Cato, poeţii văd „un punct de foc pe mare", care se apropie, de ambele lui părţi apărînd nişte pete albe. Este un înger alb, într-o mică navă, pe care Virgiliu îl recunoaşte şi care-i *va* duce în Purgatoriu, întrebuinţînd aripile lui drept lopeţi [10]:

> Grăbit să cazi acu-n genunchi —
> îmi zise şi închină-te! E înger
> acest foc. De-acum solii de-
> acestea-ti sînt trimise!

Purgatoriul propriu-zis ne oferă o serie de tablouri mai puţin pregnante der.it acelea din Infern. El este împărţit în trei părţi: cei ce au iubit răul (care se situează pe trei cercuri); cei ce au iubit prea puţin binele etern (şi care se află pe al patrulea cerc); cei ce au fost legaţi de bunurile lumeşti (împărţiţi şi ei în trei cercuri).

A treia parte, Paradisul pămîntesc, este o pădure înflorită. Aici, cîntînd şi culegînd flori pe malul rîului Lethe, îi apare poetului Matelda, o tînără femeie nespus de frumoasă. Ea îi explică lui Dante că aceasta este apa uitării, iar mai departe se găseşte o altă apă, Eunoe, care dă harul divin celor ce gustă din.ea. în faţa lor se desfăşoară o procesiune grandioasă, un car fantastic înconjurat de mulţime, şi deodată, în cîntecele invocatoare ale acesteia, coboară Beatrice, in mijlocul unui nor de flori[11]:

> Aşa-ntr-un nor de flori, ce-1
> ridicară divine mîini şi-n ploaie-
> apoi prelinsă cădea-ndărăt şi-n
> car şi-n jur pe-afară.

Tulburat de vechiul sentiment pe care-1 recunoaşte, poetul se întoarce către Virgiliu, dar observă că acesta dispăruse. Beatrice, mînioasă sub vălul care-i acoperea faţa, îl mustră aspru pe poet pentru rătăcirile pe care le-a avut după moartea ei. Dante, umil, îşi recunoaşte greşelile şi se căieşte atît de adine, încît îşi pierde cunoştinţa. Cînd îşi revine, este scufundat de Matelda Jn rîul Lethe, să bea din apa uitării păcatelor, şi apoi din apa rîului Eunoe, pentru a-şi întări virtuţile. Acum este gata să intre în Paradis „curat ca o Plantă nouă". Beatrice îi dă misiunea să spună celor vii: *„Del viver eh'e un corrcre alia morte"* („Că a trăi este o alergare spre moarte") [12].

Dante este condus de noul său ghid prin Paradis, trecînd prin cele nouă "Ceruri", care înconjoară pămîntul (după sistemul lui Ptolemeu). Aceste „ce-.WV reprezintă „trepte" ale beatitudinii: în cerul Lunii se găsesc cei care ,nvoluntar nu şi-au ţinut jurămîntul; în cerul lui Mercur se află legislatorii;

ruJ l lui Venus, sufletele foste iubitoare; în cel al Soarelui, sufletele înţe-
; în cel al lui Marte, martirii; în cerul lui Jupiter, principii înţelepţi şi

t' Cato de utica (95 — 46 î.e.n.), strănepot al lui Cato Censorul, om politic roman, de ca filosofic ă stoică; după ce a luat parte la războiţii civil împotriva lui Cezar, s-a us după ce o noapte întreagă a citit dialogul lui Platon, *Phaidon, sau despre nemurire. .' Purgatoriul,* II, 28-30, trad. G. Coşbuc.

Op. cit., XXX, 29-30, trad. G. Coşbuc.

Purgatorio, XXXIII, 52-54.

drepţi; în cerul lui Saturr.. sufletele contemplative; în „cerul înstelat", sufle
tele triumfătoare în credinţă; în „cerul cristalin", stihiile îngereşti; în sfîrsjt
imobil, deasupra tuturor este Empireu!, *Civitas Dei* (Cetatea lui Dumnezeu),
înconjurat de corurile îngereşti, fiecare dintre acestea avînd o denumire şi o
funcţie specială. Printre ele se află şi sufletele preafericiţilor. Fiecare cer este
guvernat de inteligenţele îngereşti sau „sufletele motoare". |-
'

în rezumat, itinerariul lui Dante prin cele trei „stări", Infernul, Purgatoriul şi Paradisul, este o călătoris din întuneric la lumină, din iluzia cauzată de erori, la realitatea umană, care are în ea însăşi însemnele divinităţii. Aşa spune poetul în finalul *Paradisului* [13] :

O somma luce, che tanto ti levi
Dai concetti mortali, ala mia mente.

(O supremă lumină, care te înalţi într-atîta
De la ideile muritoare la mintea mea.)

Acesta este sensul direct al „voiajelor lui Dante": ieşirea umanităţii
la lumină. Vom explica mai departe ce înseamnă lumina pentru celebrul
florentin, de fapt ce este „lumina intelectului". :·
.

Pentru a-şi realiza opera, Dante a apelat la toate resursele puternicei lui imaginaţii, dar şi la toate cunoştinţele timpului său, cît si ale epccii greco[L] romane. El a presărat Infernul şi cercurile lui cu fel de fel de oameni transformaţi în monştri, ale căror vicii erau îngroşate piin încorporarea lor în acte îngrozitoare. Şi în Purgatoriu, deşi s-ar părea că numai sufletele oamenilor se află acolo, totuşi ele sînt încă determinate de individualitatea lor corporală. Numai în Paradis, distincţiunile corporale individualizante încetează total; oamenii, ca şi îngerii, sînt „lumini", strălucind mai mult sau mai puţin, după caz.

f ' ' ' Or se'tu quel Virgilio e quella fonte,
" • Che spande di parlar si largo Jimne?
ª **(Dante, *Infernul,* I,** 79
—80)*

Să ne ocupăm de minunata întîlnire dintre cel mai mare poet al Italiei şi cel mai mare poet al Romei. Dante nu-1 alege ca ghid pe Virgiliu nun»[1] pentru că îl admiră în mod deplin, cum reiese din înseşi versurile lui, ci'Şj pentru alte motive, pe care vom încerca să le arătăm. La început nici nu^ recunoaşte, dar după ce Virgiliu îşi dezvăluie identitatea [u]„ el îi spune: „Tu

[13] Canto XXXIII, 67-68.
* Eşti tu oare acel Virgiliu şi acel izvor, - . . .

.1 , Care revarsă în vorbire un atît de vast fluviu? (Tr. a.) - . .

- " Este interesant de subliniat că Pante îl descrie ;pe .Virgiliu *(Inferno,* I, 68^69.)^. •
date care se găsesc în epitaful poetului latin: *„E li parenti miei furon Lombardi e Mantova[1] ^ per patria ambidui."* *(„Mantua me gemiit",* scrie în epitaf.) Urmează alte .elemente de i«[e]
tificare, luate din operele lui Virgiliu. .i- . •

eşti conducătorul, stăpînul şi maestrul meu" [15]; cuvintele sună aproape a adoraţie, în afară de prestigiul de care se bucura Virgiliu ca poet încă din timpul vieţii şi după aceea, şi care a crescut enorm în Evul Mediu, ceea ce 1-a determinat pe Dante să-1 ia ca *duce* (conducător) este desigur şi faptul că în *Eneida* el găseşte unele motive de inspiraţie, în cartea a Vl-a a epopeii virgi-liene, poetul descrie coborîrea lui Enea, eroul troian, în Infern: mai întîi intrarea, apoi fluviul Styx, Charon şi Cerberul, împărţirea Infernului, umbra Didonei, cimpul războinicilor, umbra lui Deiphobos, apoi Tartarul, chinurile la care sînt supuşi cei ce au fost plini de vicii, care nu pot fi descrise, atît de mu3te sînt:

N on, mihi si linguae centum sint, oraque centum,
Fcrrea vox, omnes scelerum comprendere formas
Omnia poenarum percurrere nomina possim.

(Nu, chiar dacă aş avea o sută de limbi, o sută de guri şi o voce de fier, nu aş putea spune toate formele de crime, nici să enumăr toate numele pedepselor.[18])

Urmează apoi intrarea în Cîmpiile Elizee, unde Enea îl caută pe tatăl său, Anchise. în sfîrşit, îi zăreşte umbra pe o colină plină de verdeaţă, de pe care acesta contempla sufletele captive încă, dar destinate să revadă într-o zi „lumina celestă" *(„superum lumen").* Anchise îi revelează secretul existenţei umane, al Infernului şi al ieşirii din Infern [17]. Există, îi explică el lui Enea, în fiinţele umane, un foc de origine celestă; închise în corpul Ier ca într-o închisoare obscură, sufletele nu mai au idealuri înalte, şi chiar atunci cînd viaţa pămîntească a încetat, ele nu se mai pot degaja de relele şi de viciile corpului lor, care au lăsat urme aproape de neşters. Ele suteră pedepse şi expiază în suplicii vechile lor greşeli; unele sînt suspendate în aer, sînt jucăria vînturilor; altele, într-o prăpastie adîncă, îşi spală petele crimelor lor sau se purifică prin foc. Cei care s-au purificat sînt trimişi în vastul Elizeu, care are puţini locuitori. Cînd după mii de ani, timpul trecut a şters urmele crimelor lor, şi nu le-a lăsat decît elementele focului primitiv şi esenţa pură eterată, „un zeu cheamă mulţimea lor numeroasă pe marginea fluviului Lethe, pentru ca, uitînd trecutul, să poată revedea bolta cerurilor" [1S]:

Lethăeum ad fluvium deus evocat agmine magno, Scilicet immemores supera ut convexa revisant.

După cum vedem, tema esenţială a *Divinei Commedii* este, în fond, asemănătoare cu aceea din cartea a Vl-a a *Eneidei.* Dar versul este altul, clasificarea viciilor şi cercurilor de expiere a lor este mult mai logică şi mai elaborată, detaliile sînt îngroşate, amploarea concepţiei este mult mai vastă. Explicabil, dealtfel, deoarece opera poetului latin nii era închinată acestei Probleme fundamentale de eschatologie, căreia îi era dedicat numai un capitol.

[15] *Inferno,* **II,** MO.
[16] *Eneida,* VI, *625—628.*
[17] *Eneida,* **VI,** 730—750.
[1S] *Eneida,* **VI,** 749—750.

Mai trebuie să ţinem seama şi de faptul că între realizarea *Eneidei* şi a *Divinei Commedii* se întinde o perioadă de aproximativ 1350 de ani, în care apar concepţii noi, şi mai ales creştinismul (care include şi *Vechiul Testament),* de care Dante va ţine seama în tot cursul lucrării, acesta formînd de altfel baza morală a operei. Şi cu toate acestea, amîndouă au acelaşi scop: să arate calea de întuneric a oamenilor si posibilitate? lor de a ajunge *„a riveder le steUe"* (Dante) sau *„supera ut convexa revisant"* (Virgiliu).

în afară de aceste idei, care au făcut ca Dante să-1 ia pe Virgiliu drept călăuză, mai existau, pe atunci, şi alte motive care explică această alegere în detaliile ei. La biografia lui Virgiliu, care fusese scrisă de poetul L. Varius [19], contemporan lui, şi apoi de Melissus, libert al lui Mecena, se adaugă treptat, în secolele care urmează, o mulţime de povestiri extraordinare. Pe marginea ei apare şi o literatură abundentă de comentarii, cum sînt acelea datorate lui Servitis, Donat, Philargyrius, Probus etc.[20] Evul Mediu a preluat aceste legende, astfel că el trecea în secolul al XII-lea drept sfînt, profet, cunoscător al tuturor ştiinţelor, taumaturg şi magician! Virgiliu se bucura de un prestigiu atît de mare, încît figura lui, imprimată pe medalii, era purtată la gît ca talisman. Pînă si biserica catolică a fost influenţată de personalitatea acestui mare poet, si 1-a introdus în anumite cîntece liturgice ca pe un profet.[21]

Vom cita cîteva exemple pentru a arăta că înrudirea de idei şi de imagini dintre cei doi poeţi a trapat pe foarte mulţi comentatori.

Etienne Gilson, în lucrarea *Dante et la Philosophic* (ed. 1972, p. 65), remarcă faptul că Virgiliu se achită de misiunea de a-1 ghida pe acesta „reconstituind pentru Dante *descinderea în Infern* pe care o făcuse el însuşi altădată cu Enea".

Sainte-Beuve compară tristeţea, pietatea, melancolia şi sensibilitatea pe care Enea, eroul lui Virgiliu, o are faţă de Didona, cu sentimentele pure ale lui Dante faţă de eroina lui. „Dante, poetul auster şi adoratorul amorului pur, a fost condus în mod material şi din instinct să aleagă pe Virgiliu ca maestru şi ghid şi el îl păstrează cu sine în timpul acestui voiaj mistic... Numai cînd Beatrice coboară din cer şi îi apare [. ..], el se întoarce spre Virgiliu [.. .] pentru a-i spune, împrumutîndu-i din cuvintele sale: « Recunosc | în mine urmele vechii flăcări...»— «*Agnosco veteris vestigia flammae»,* cuvinte ale Didonei de care se serveşte pentru a exprima propriul său gînd pentru Beatrice" [22].

Şi Ramiro Ortiz, în introducere la *Divina Commedia* (la traducerea Iu

G. Coşbuc), arată că Dante a avut cel mult un singur premergător, pe „Virgiliu, învăţătorul şi îndrumătorul lui, cel de la care a luat nu numai «*Io bcllo stile»,* dar şi parte din inspiraţie şi din material! (cf. « [D'OvidioJ

[19] Varius a revăzut şi a corectat *Eneida,* împreună cu Tucca, după moartea lui Virgiliu.

[20] Asupra acestor comentarii avem o lucrare amplă a lui Emile Thomas: *Essdi Servius et son commentaire sur Virgile,* Paris, 1879.

[21] Operele din Evul Mediu în care Virgiliu apare în această lumină — poet, magician — sînt romanele franceze din acea epocă: *Image du Monde, Le Roman de Cleoma Le Roman de Renart, Contrefais, La Fleur des Histoires* etc.

[22] Ch.-A. Sainte-Beuve, *Etude sur Virgile,* folosit ca introducere la *Oeuvres de i r ' '* text latin şi trad, franc, de F. Lemaistre, Paris, 1866. Expresia citată se găseşte în cartea a IV-a, vers. *24* şi se regăseşte în *Divina Commedia (Purgatorio,* XXX, 4 *„Conosco i segni dell'antica flamme".*

solianto 'Io bello stile tolse da lui !», in *Studi sulla Div. Com.,* Palermo, San-dron, 1900)".

Cu toate acestea, chiar dacă influenţa lui Virgiliu este predominantă în determinarea subiectului, el s-a folosit şi de alte surse de inspiraţie din poeţii Antichităţii, în special din Ovidiu, din care ia episoade şi scene întregi.[23] Desigur, după cum este cunoscut, înaintea lui Dante tema explorării şi a călătoriilor pe „tărîmul celălalt" a făcut subiectul şi altor opere literare, şi nu apare numai în *Eneida* lui Virgiliu. Această problemă a fost tratată în *Odysseea* lui Homer [24], apare în legătură cu Hercule şi Orfeu, şi însuşi Isus coboară în Infern înainte de „suirea" lui la cer. în cartea a Vl-a a *Republicii,* Cicero descrie cercurile Infernului, iar opusculul cunoscut bine în tot Evul Mediu şi intitulat *Visul 'lui Scipio* [25] nu făcea decît să reia această problemă, în afară de aceste lucrări mai vechi şi de *Apocalipsul* lui loan, Evul Mediu cunoaşte o literatură bogată în legătură cu acest subiect, cum sînt: *Visio Pauli (Viziunea lui Pavel), Navigaţia Sancti Brendani (Călătoria Sf. Brendan), Purgatoriul Sf. Patriciu, Revelaţiile fecioarei Mectilde* de Hacke-born, *De Hierusalemo coelesti et de Babylonia infernali (Despre Ierusalimul celest si despre Babilonul infernal)* de Giacomino da Verona, *Anticlaudianus* a lui Alan de Insulis, *La Voie du Paradis (Calea Paradisului)* de Raoul d'Houdan etc., etc.[26] Chiar în timpul lui Dante, subiectul era la modă şi preocupa, într-un fel sau altul, pe contemporanii lui. Avem astfel o carte cu preocupări morale, / *documcnti d'amore* a lui Francesco Barberini; de asemenea, Uguccione da Lodi prezentase, într-o lucrare întreagă, scenele teribile ale Infernului; Pietro da Barsegape şi Fra Bonvesin de Riva înfăţişaseră momentele „judecăţii de apoi"; Fra Giacomino da Verona descrisese într-o lucrare scenele Infernului şi ale Paradisului. Dar cum pe bună dreptate s-a spus, toţi aceşti scriitori „descriu" aceste scene, pe cînd Dante înlocuieşte descrierea prin „viziune".

în scrisoarea către Can Grande della Scala, Dante mărturiseşte că „opera [lui] este *doctrinală"* şi că în ea trebuie să se distingă, *între altele,* subiectul, scopul şi genul de filosofic care este morala practică, în urmărirea etapelor care duc la o „ desăvîrşire" practică, adică efectivă a omului, şi-a luat el ca ghid pe Virgiliu. Dar de ce numai pînă la un punct al itinerariului, de ce îl înlocuieşte el cu Beatrice cînd, aşa cum am spus, Evul Mediu îl considera pe virgiliu ca pe cel mai mare poet, magician şi cunoscător al tuturor ştiinţelor? Pentru că, pentru lumea lui Dante, ajutorul dat de poezie, magie şi de toate Ştiinţele nu putea duce decît pînă la sfîrşitul Purgatoriului, iar pentru a merge mai departe îi trebuia un altfel de ghid.

[23] Vezi Alexandru Bălăci, *Dante Alighieri,* Buc., Ed. pentru Literatură, 1969, p. *27. ~[4] Odyseea,* Cartea a I X-a.

[20] *Visul lui Scipio* era un opuscul conţiuînd o parte din *RepilVlica* lui Cicero şi comentariul făcut de Macrobius.

-[6] Pentru aceste date, a se vedea şi *Introducerea* lui Ramiro Ortiz la traducerea *Divinei* . *°»imedii* făcută de G. Coşbuc. El menţionează şi legenda arabă a înălţării lui Mahomed "aradis ca fiind o posibilă sursă de inspiraţie (cfr. cercetătorul filosofici medievale, spa-r)[10] } Asin Palacios în lucrarea sa *De la escatologia musiilmana en la „Divina Commedia").*

Upă Ortiz, mai aproape de adevăr este părerea cercetătorului italian Torraca (în lucrarea *Precursori de la „Divina Commedia"),* care arată că toate aceste opere şi legende erau prea Puţin răspîndite în Evul Mediu şi că, în afară de operele clasice latine şi creştine, altceva

[nxi] 1-ar fi ghidat pe Dante.

Inter anas Phoenissa recens a vulnere Errabat silva in magna...

Figura luminoasă a Beatrice!, care îl conduce pe Dante prin Paradis este cea mai discutată, nu numai pentru rolul pe care îl are în *Divina Cord-media,* dar şi pentru rolul pe care-1 joacă în viaţa lui Dante.

Pe Beatrice poetul o -cunoaşte încă din copilărie şi este impresionat profund de la prima vedere.[27] El singur ne spune: „Mi-a apărut în vesminte de culoarea cea mai nobilă, simplă şi modestă şi împodobită în modul cel mai potrivit pentru vîrsta ei", în *Vita nnova,* Dante mărturiseşte că din acel moment „iubirea a devenit stăpînă pe sufletul meu". Boccaccio încearcă sa explice psihologic motivele care au aprins în viitorul autor al *Divinei Com-medii* flacăra unei atît de durabile iubiri, dar el adaugă că „niciodată, nici îndrăgostitul, nici cea iubită de el nu au arătat, fie prin priviri, fie prin vorbe, fie prin semne, vreo poftă desfrînată"[28]. Deşi Beatrice se căsătoreşte, Dante continuă să o idealizeze, iar moartea ei prematură a fost pentru el o gravă lovitură. De aici încolo Beatrice va fi menţionată destul de des, pînă cîndva deveni steaua călăuzitoare din *Paradis.*

Multiple au fost semnificaţiile ce s-au clat acestei făpturi; multiple au fost, de asemenea, rolurile simbolice ce i s-au acordat de comentatori în opera lui Dante. Edward Moore, înt'r-o lucrare de studii asupra lui Dante, a strîns la un loc principalele interpretări ale acestui personaj dantesc[29]. Beatrice ar reprezenta: „înţelepciunea" (Biscioni); „împăratul" (G. Rosetti); „Biserica Ideală" (Gietmann); „Gîndirea-verb a lui Dante" (Aroux); *„Intellectus agens"* (Perez); „Femeia ideală" (Bartoli) etc., etc. în felul acesta se poate face o listă a tuturor posibilităţilor de interpretare simbolică a eroinei lui Dante, si după aceea fiecare comentator potenţial ar putea să-si aleagă una sau mai multe din aceste posibilităţi pentru a scrie o carte... Şi lucrul acesta s-a si întîmplat. P. Mandonnet ne prezintă o Beatrice sub o mulţime de feţe care ne stupefiază[30]: ea este metamorfozată în teologie; apoi reprezintă numărul 9 a cărui rădăcină este 3, deci reprezintă Trinitatea; este apoi simbolul „botezului"; întîlnirea de la 9 ani îi permite autorului să presupună că Dante, întîlnind-o după alţi 9 ani, simbolizează prin aceasta „tonsura", adică momentul cînd ar fi vrut să intre în ordinele călugăreşti. Beatrice ar reprezenta chiar intrarea lui Dante în ordinul Mineriţilor, unde ar fi ajuns pînă în pragul subdiaconatului; ea este apoi pusă să simbolizeze cordonul de „castitate" cu care era încins Dante în Infern; după cum reprezintă, mai departe, episcopul de Florenţa, „lumina gloriei" etc. Toate aceste

* Printre aceste [umbre] , în această vastă pădure,
rătăcea Didona, feniciană, cu rana încă proaspătă ...

[27] în *Vita nuova* (cap. I), însuşi Dante vorbeşte despre această întîlnire, afir»"
că el avea nouă ani, iar ea opt ani şi patru luni. Boccaccio în *Viaţa lui Dante* (cap. *i*
confirmă aceste vîrste.

[28] *Op. cit;,* V.

[29] Edward Moore, *Studies in Dante,* II, Clarendon Press, Oxford, 1899, p. 79 —
Cf. É. Gilson, *Dante et la Philosophic.*

[30] P. Mandonnet, *Dante le theologien. Introduction â I'intelligence de la vie, des o^I et AP. I'art de Dante Alighieri,* Paris, .Desclee de Brouwer, 1935.

ljbertâţi de interpretare, care nu duc, în nici un caz, la o mai bună înţelegere a *Divinei Commedii,* au fost analizate de Etienne Gilson, cunoscutul istoric al filosofiei medievale, care le-a arătat lipsa de fundament.[31]

Pentru noi, îie că unele din aceste interpretări sînt corecte, fie că nu, ele nu au o importanţă esenţială în înţelegerea fondului operei danteşti; ne arată, cel mult, care sînt în general concepţiile filosofice personale ale autorilor lor, pe care vor să le consolideze prin aceste interpretări.

După cum am văzut Dante optează pentru Virgiliu nu numai din admiraţie, ci şi fiindcă în el găseşte un motiv de inspiraţie în directă legătură cu subiectul urmărit. Faptul ne este confirmat şi prin luarea Beatricei ca ghid în zona superioară a *Commediei,* prin analogie cu Didona.

Iată cum este descrisă întîlnirea lui Enea cu Didona [32]:

Regina ad templum forma pulcherrima, Dido
Incessit, magna juvenum siipante catena.
Qualis in Eurotae ripis, aut per juga
Cynlhi
Exercet Diana...

(Regina Didona, de-o frumuseţe strălucitoare,
în templu
Intră urmată de un mare cortegiu de tineri.
Aşa cum pe ţărmurile Eurotasului, sau pe
înălţimile
Cynthului, apare Diana...)

Tot astfel, într-un cadru sărbătoresc, în aclamaţiile îngerilor, însoţită de cîntece şi nori de flori, îi apare, după cum am văzut, lui Dante — Beatrice, la sfîrşitul călătoriei prin Purgatoriu[33]:

Sovra candida vel cinta a'oliva
Donna m'apparve, sotto verde manto.
Vestita di color di fiamma viva.

(Pe vălu-i alb, cu foi de-oliv
încinsă "" văzui o doamnă,
verde-avînd manta -<Î şi-a ei
hlamidă ca de foc încinsă.)

Dar există un incident care apare în *Eneida* şi se repetă în viaţa lui Dante. Cînd, ajuns în Infern, Enea o vede pe regina Didona plîngînd, el îşi cere iertare pentru tot răul ce-i făcuse, părăsind-o pentru a-şi urma destinul, dar Didona îşi întoarce privirea de la el[34]:

lila solo fixos oculos aversa, tenebat;
Nec magis incepto vultum sermone
movetur, Qtiam si dura silex aut stet
Marpesia cautes.

[31] Etienne Gilson, *Dante ct la Philosophic,* ed. a IH-a, J. Vrin, Paris, 1972. Criticînd Pr "j^"4 rare a lui Mandonnet, Gilscn admite că sînt doua surse de dificultăţi în inter-p area Pr i lui Dante: 1) se face din el poetul şi filosoful suprem; 2) i se atribuie un k°cedeu ultrasistematic în construcţia poemului său. „De aici, scrie Gilson, se nasc aceşti Pospîf- Ş S* hermetişti, si a.tunci *Divina Commeäia* nu este inteligibilă decît celor care ca v i- Din nefericire, fiecare iniţiat este sigur de a lui, si cum nu există doi iniţiaţi aibă aceeaşi cheie, dialogul lor asupra *Divinei Commedii* nu contribuie decît la întu-ea sensului ei." *(Op. cit.,* p. 290).

[33] *Eneida,* I, 496-499.

[34] *Purgatoriul,* XXX, 31—33, traducere de G. Cosbuc.

[34] *Eneida,* VI, 469—471.

([Didona] ţinea ochii fixaţi spre pămînt,
•"'• , , - , / : f i ^ h r - .n şi, întorcîndu-şi capul, rămase tot atît de
insensibilă la cuvintele acestea ca şi stînca
[..- n -Mî , cea mai dură sau o marmură de Păros.)

Didona, ca şi Beatrice, are o atitudine de reproş cîndîşi întîlneşte iubitul pe „celălalt tărîm", pentru dragostea lui inconsecventă. Un episod analo<* se găseşte şi în *Vita nuova*[3B], în care Beatrice refuză salutul lui Dante ^ El însuşi ne spune cît de mult înseamnă acest salut pentru el; un salut al ei era „o intolerabilă beatitudine". Tema primirii sau neprimirii salutului din partea unei *donna* era, pe vremea lui Dante, o temă importantă, dovadă că ea fusese tratată şi de alţi poeţi înaintea marelui florentin: Lotto di Ser Datto, Guiclo Guinicelli, D. Frescobaldi, G. Alfani, Cino da Pistoia ş.a. Toate acestea ne fac să vedem în Beatrice o transfigurare a Beatrice! Portinari, paralelă cu transformarea pe care a suferit-o Didona în timp. Mai întîi, Didona este un personaj real, ca şi Beatrice, despre care ne vorbesc istoricii Timeu şi Justin[37], acesta din urmă făcîndu-se ecoul legendelor despre regina Cartaginei şi peripeţiile vieţii ei pomenite de primul. Comentatorii lui Virgiliu şi imitatorii lui au preluat aceste legende şi, probabil, le-au şi amplificat. Didona (sau Elissa) era fiica regelui Mutto, regele Tyrului. De o rară frumuseţe, ea s-a căsătorit cu Sicharbas (în *Eneida* el apare sub numele de Sichaeus), preot al lui Hercule, om de o avere inimaginabilă. Fratele Didonei, anume Pygmalion, îl omoară pentru a-i răpi comorile. Didona, cuprinsă de o ură neîmpăcată, şi-a pregătit o flotă, şi, împreună cu un număr mare de tyrieni şi cu avuţiile lui Sicharbas, fuge din oraş, abordează coasta Africii şi fondează oraşul Cartagina. Aici ajunge Enea în peregrinările lui, după ce reuşeşte să fugă cu fiul său Ascanius şi cu un număr mare de troieni din cetatea lui Priam. Şi astfel se naşte dragostea, cîntată de Virgiliu, dintre cei doi şi care se termină prin abandonarea Didonei de către Enea.

Poetul latin Naevius[38] a reînviat legenda Didonei şi a aventurilor eţ. Acest poet, şi după el Virgiliu, a adăugat încă o figură la aceea a Didonei, pe Ana, sora şi sfătuitoarea ei. Ovidiii a identificat pe Ana cu vechea divinitate Anna Perenna[39], patroana primăverii. Pe 'e altă parte, Didona-Elissa a fost venerată la Cartagina ca o divinitate, pe are mulţi o considerau ca o variantă a. vechei zeiţe Astarte. Dante cunoşte bine această literatură, care circula în epocă, si desigur toate avatarurile I? donei-Elissa şi ale Anei, sora ei, nu-i erau străine. Transfigurarea lor'de cf ;e poeţi şi timp i-a putut da ideea de a folosi acelaşi procedeu. într-ade~ r, Beatrice ajunge la Daii[te] *beata, Lumen gloriae* etc. Desigur, transformarea nu s-a făcut în acelaşi sens-dacă Didona a putut să devină o variantă a zeiţei cartagineze Astarte, Beatric

, [35] *Vita nuova,* X.
-,i [36] *Op. cit.,* XI.
" [37] Timeu din Tauromenium, istoric grec care a trăit în sec. IV —III î-e-n'.ă P nia5 că a scris o istorie a Siciliei şi o istorie a războaielor lui P3'rrhus, din care nu au mai i ^ decît cîteva fragmente. Justin (sec. al II-lea e.n.) a rezumat istoria universală a lui J-r = Pompeius (sec. I e.n.) în 44 de cărţi. „_a
3S Naevius, poet latin (c.270 —c. 200 î.e.n.), a luat parte la primul război punic. a retras în Africa şi a murit la Utica. A scris drame, poeme epice, în special un poem a primului război cu Cartagina. Din toate scrierile lui au rămas doar cîteva fragmente. [39] După moartea Didonei,

Ana ar fi venit după Enea în Italia.

este o umbră în lumina a ceea ce este pentru Dante *„regina celeste",* Măria, procedeul mi se pare absolut natural, dacă ţinem seama de modul de a lucra al poeţilor. Este vorba de o *transpunere poetică,* prelucrată adecvat faţă de concepţiile timpului şi de ţelul urmărit de *Divina Corn-media.* De altfel, exista obiceiul de a lua o *donna* drept ghid şi simbol al dragostei pure, obicei preluat poate din regulile cavalereşti, după care fiecare cavaler alegea o „doamnă" ca stea călăuzitoare a activităţii lui, obiceiuri păstrate şi în turnire, unde fie-' care cavaler lupta sub flamura „doamnei" alese. Mai mult încă, trubadurii provensali au compus poemele lor avînd în centru o ,,'doamnă", al cărei nume nu era niciodată dezvăluit, ci simbolizat, cum se vede la cunoscuţii menestreli Aimeri de Belenoi, Uc de Saint-Cyr, Lanfranc Cigala. „Doamna" lui Cino di Pistoia se numea *Salvaggia,* denumire metaforică. Problema „Doamnei" nu este, deci, dacă ea este sau nu este un personaj real, aşa cum au încercat să stabilească nenumărate studii despre Beatrice; fie că Dante s-a referit sau nu la Beatrice Pbrtinari, problema reală este ce a făcut el din ea şi de ce. în mod analog a procedat, cum am arătat, cu personajele din Infern, oameni care au existat istoric, dar pe care el i-a transfigurat în cadrul teribil în care i-a plasat. Luînd pe Beatrice ca ghid în Paradis, Dante nu a făcut decît să adopte o regulă generală pe atunci a modului de a concepe rolul idealizat al unei femei ideale, transfigurmd-o într-un ghid celest, graţie unei dragoste absolut pure.

După De Sanctis [40], într-o primă interpretare, Dante apare ca fiind „sufletul", V'irgiliu „raţiunea" şi Beatrice „graţia" divină. El va preciza însă, mai departe [41], că Virgiliu îl însoţeşte pe Dante doar atît cît este misiunea păginismului; misiunea Beatricei îi apare ca fiind aceea a doctrinei noi, a creştinismului, de aceea şi personajele care populează paradisul sînt profeţii, patriarhii, evangheliştii, apostolii şi sfinţii. Desigur, această constatare este o constatare de fapt, şi nu este o interpretare. Problema rolului Beatricei nu este prin aceasta complet elucidată, într-adevăr, întrebarea esenţială este: dacă Beatrice reprezintă lumina noii doctrine, pentru ce nu a ales Dante un personaj caracteristic al creştinismului ca ghid în Paradis, de exemplu pe Albertus Magnus, pe Thomas d; Aquino, sau pe Sf. Bonaventura, aşa cum a ales pe Virgiliu — cea mai reprezentativă figură a păginismului? Prin ce e Beatrice reprezentativă? Desigur, pentru a merge mai departe, mijloacele trebuiau să fie de altă natură, aşa cum vom încerca să arătăm; îi trebuia o Putere care să izvorască din altă putere, aceea a dragostei pure, simbolizată Qe Beatrice, ceea ce îi va da .intuiţia sau viziunea cerurilor.

Quod istius operis non est simplex sensus immo diet-potest polysemum.

• *(Scrisoarea* lui Dante către Can Grande della Scala)

De la prima lectură a *Divinei Commedii,* ai impresia de ceva ascuns, j[a] Poetul spune nişte lucruri care au un alt sens, un sens care trebuie desci-• at. De aj[c]j şj nenumăratele interpretări ale operei marelui florentin; unii

§ [4°] Francesco De Sanctis, *Storia de la letteratut'a italiana,* I, p. H8, ed. îngrijită de-[ea]edetto Croce, Laterza, Bari, 1939. [41] *Op. cit.,* p. 216.
* Sensul acestei opere nu este sim«l« ^' "• '~"*~ ""™" ~"

comentatori au văzut satira politică a vremii, teologii au cetit în ea doctrina teologiei Catolice, filosofii au descoperit baza ei în metafizica lui Aristotel, spiritele înclinate spre mister au văzut în poezia lui Dante esoterismul societăţii iniţiatice la care era afiliat autorul, „I fedeli d'amore" ; poeţii 1-au înţeles pe Dante ca un *poeta-vates* —- poetul care profetizează în tensiunea psihica în care-1 ţin Muzele; spiritele dominate de ştiinţă, de calcule, de curbele de evoluţie a producţiei au numărat chiar şi versurile si cuvintele din celebrul poem, cu speranţa că vor descoperi prin aceasta o repetiţie semnificativă, sau o indicaţie statistică care să lumineze secretul lui Dante.[42] Astfel de cercetări ne apar însă similare cu măsurătorile din culuarele piramidei lui Keops, prin care anumiţi arheologi şi amatori de mistere voiau să descopere tainele marii construcţii faraonice, în construcţia arhitectonică a *Divinei Commedii* există atîtea dedaluri, atîtea detalii, incit foarte uşor te poţi pierde în labirintul de imagini şi idei, dacă nu ai un fir al Ariadnei pe care să-1 urmăreşti. Primul fir conducător este însăşi afirmaţia lui Dante, făcută în scrisoarea adresată lui Can Grande della Scala prin care îi dedică *Paradisul*[43]: *„isti-us opens non est simplex sensus immo did potest polysemum"* (sensul acestei opere nu este simplu, ci se poate numi polisemantic). Cum să interpretăm această afirmaţie ? Acelaşi cuvînt sau aceeaşi imagine, aceeaşi idee sau aceeaşi expresie, fiecare în parte şi toate la un loc prezintă o pluralitate de sensuri de care trebuie să ţinem seama în acelaşi timp, dacă vrem să avem o înţelegere de ansamblu, o înţelegere reală a neîntrecutei opere. Dar tocmai această interpretare simultan polivalentă este greu de realizat, fiecare exeget fiind tentat, în mod firesc, să urmărească linia de dezvoltare a teoriei lui. Credem că ar trebui, mai întîi, să se ţină seama de însuşi modul de a gîndi şi de a interpreta al lui Dante. Concepţia lui apare destul de clară în *II Convivio* [41] (lucrare neterminată) şi în scrisoarea către Can Grande, de care am pomenit. După el o operă literară are patru sensuri, care se luminează reciproc: *literal, alegoric, moral* şi *anagogic* [45]. Bineînţeles că exegeţii au cercetat aceste sensuri, dar noi le vom urmări'Jaşa cum le explică însuşi Dante.[48] După el, orice

[42] Cercetările făcute din punct de vsdere statistic au găsit cîhra lu^r^ri frapante , dar uţenigmatice, după părerea noastră. Construcţia *Divinei Commidii* se bazează pe numărul J (ternarul este fundamentul teologiei creştine — trinitatea). Avem astfel 3 părţi: *Infernul, Purgatoriul* şi *Paradisul.* Fiecare parte are 33 de cînturi, adică un multiplu de 3; deci întreaga operă are 99 de cînturi *(cânţi),* în afară de primul, care este socotit un f el de prolog la întreaga lucrare. Metrica este aşezată tot pe numărul 3; terţina, strofă de 3 versuri, în sfîrşit, ->'[a] mers atît de departe cu cercetările statistice, încît s-au numărat şi versurile şi distribuţia l[er]; pe cînturi: 14233 de versuri în total, *Infernul* avînd 4720, *Purgatoriul* 4755, şi *Paradis»'* 4758 (aproximativ egale). *Divina Commedia* are 99542 de cuvinte, 1000 aproximativ i fiecare *canto; Infernul* are 33444 cuvinte, *Purgatoriul,* 33379 şi *Paradisul* 32719. Vom & menţiona că există încă alte multe date oferite de astfel de interpretări. (Vezi, pentru voltări, Al. Bălăci, *Dante Alighieri,* Editura pentru literatură, 1969, p. 177.)

[43] *Opere latine,* Ed. Giuliani, II, 34—36.

[44] *II Convivio (Banchetul),* semnificativ intitulată după titlul dialogului lui Symposion. Eă este începută de Dante în 1304, iar la începutul părţii a doua a acestei / însuşi Dante arată modul cum pot fi reprezentate simbolic cele patru sensuri ale unei literare.

[45] Cuvîntul „anagogic" vine de la grecescul dvaycoyfi *(anagoge) =* „acţiune de .[a.r]ual«, (sufletul) spre lucrurile înalte". De unde sensul „anagogic" va însemna „sensul înalt spin -

[46] în ceea ce priveşte aceste sensuri aplicate la *Divina Commedia,* vezi şi Alexa Bălăci, *Dante,* p. 178— 179. De asemenea, în scrisoarea către Can Grande della Scala,

•' -i—•—i^" Hin *Ttim.no. Commedia.*

scriere se poate înţelege şi se poate expune în maximum patru sensuri *[7], după cum urmează:

Sensul literal, care nu se extinde dincolo de cuvintele fictive întrebuinţate aşa cum sînt fabulele poeţilor.[48] Povestirea propriu-zisă a călătoriei pe care o face Dante, călăuzit de Virgiliu, în Infern şi Purgatoriu, şi de Beatrice in Paradis, este astfel sensul literal al operei.

Sensul alegoric este acela care se ascunde sub mantia acestor fabule „si care este un adevăr ascuns sub o minciună frumoasă" — *ti una verita.de a'scosa sotto bella menzogna".* De exemplu, zice Dante, cînd Ovidiu spune că Orfeu făcea prin cîntul său ca fiarele, arborii şi pietrele să se mişte, el afirmă puterea pe care o are instrumentul vocii de a face ca cei lipsiţi de ştiinţă si de artă să se supună voinţei lui Orfeu. Şi Dante adaugă că teologii iau acest sens altfel decît îl înţeleg poeţii, dar el îl înţelege aşa cum este utilizat de poeţi, în felul acesta, cele două călăuze, care ghidează pe poet spre mîntuire, au un sens alegoric: Virgiliu simbolizează raţiunea umană luminată de filosofic iar Beatrice simbolizează raţiunea divină.

Sensul moral este acela prin care o operă literară este utilă cititorului. Dante dă ca exemplu, pentru înţelegerea acestui sens, episodul din Evanghelii, în care Isus se urcă pe muntele Tabor, însoţit numai de trei din cei doisprezece apostoli ai lui, ceea ce ar însemna, spune el, ca sens moral, că în lucrurile cele mai secrete trebuie să fim cît mai singuri, în cadrul *Divinei Commedii,* sensul moral se manifestă în efortul omului de a ieşi din păcat.

Sensul anagogic este un „suprasens" *.(sovrasenso),* adică un sens suprapus ; o povestire adevărată în sens literal poate conţine şi un al doilea sens spiritual. De exemplu, explică Dante, profetul spune că, la ieşirea poporului lui Israel din Egipt, „ludeea a fost făcută sfîntă şi liberă". Sensul literal este evident: sensul *anagogic* arată că „la ieşirea sufletului din păcat el a devenit sfînt si liber", ca în Paradisul dantesc.

Consideraţiile noastre trebuie completate şi cu concepţia lui Dante despre limbă şi utilizarea ei, expusă în lucrarea sa *De vulgari eloquentia* [49]. In această scriere, el mai arată că *i,poeţi volgari"* sînt aceia care au *„un verace intendimento"* („o înţelegere adevărată"), şi pe aceştia îi opune poeţilor *„litte-rali"* (care scriu în sensul literal). Pe adevăraţii poeţi el îi numeşte *trilingues doctores,* în sensul că ştiu trei limbi (cum spune Dante, limbile *d'oc, d'oii* şi *dd si,* adică idiomurile romanice provensal, francez din nord şi italian, după Particulele lor afirmative). La care iarăşi se mai poate adăuga limbajul simbolic.

în concluzie, sensul literal împreună cu cele trei sensuri superioare sensului literal ne dau în total patru interpretări ale unui text, aşa cum a arătat Dante în *II Convivio* şi cum am menţionat mai sus: sensul literal, alegoric, moral şi anagogic. Toate aceste sensuri, deşi pot fi complementare, sînt [a]'Jtonome şi distincţia lor trebuie menţinută tot timpul.

[47] Dante, *II Convivio,* II, 1.
[48] *Op. cit.,* II, 2.
[49] *De vulgari eloquentia* este o lucrare foarte bine_construită de Dante, dar neterminată;
.[Se] pare că a fost scrisă aproape în întregime in 1305. In anul 1525, este tipărită, în traducere
[lt]aliană la Vicenza, iar originalul latin apare la Paris,'în 1577. Gaetano Scarlata, între alţii,
[a] consacrat operei lui Dante o lucrare foarte interesantă, intitulată *Le origini della letteratura*
Hei pensiero ăi Dante, Palermo, 1930.

: •....:.-. :y.ri-.T'. "'.. .tj'Xi'V-; H Kai ta p.ev 5f\ 6păo8at tpanev voeîo6ai 8'06, TOQ 5'aţ
, , ' ISeaţ vosîoOai nfev 6păo8ai 8'of).

••'. •- v.*-' .'i^Vj'lT (Platoa, *Republica,* VI, 607 b)*
' -: . • ᵀe»' ; -^

în scrisoarea către Can Grande, de care am vorbit, Dante îşi motivează folosirea mitului şi a metaforei în poemul său: *„Multa namque per iniellectum videmus quibus signa vocalia desunt"* („Căci multe vedem cu ajutorul intelectului pentru care ne lipsesc semnele vocale"). Şi în continuare: *„Quod satis Plato insinuat in suiş libris per assumptionem metaphorismorum. Multa enim per lumen intellectuale vidit, quae sermone proprio nequivit expri-mere"* („Şi Platon introduce destule lucruri în cărţile sale prin acceptarea metaforelor. Căci multe se văd j>rin lumina intelectuală, care nu pot fi exprimate adecvat prin cuvinte.") într-adevăr, aşa cum spune Dante, Platon a utilizat din belşug miturile în scrierile lui şi pasajul pe care 1-am citat ca *motto* ar putea fi chiar cheia „fabulaţiei platoniciene". De ce a utilizat filosoful grec miturile într-o măsură atît de mare? Răspunsul direct ar fi cel din textul amintit: pentru a face să se *vadă* ceea ce *nu se vede* şi pentru a face să se *înţeleagă* ceea ce *nu se poate înţelege.* Dante este inspirat de Platon şi sensul si valoarea metodolqgică a miturilor sînt aceleaşi ca şi la filosoful athenian.

Literatura greacă, fie aceea filosofică, fie aceea poetică sau în proză, a utilizat, de la începutul ei, metode de sugerare prin analogii, care astăzi apar mult prea exagerate, inutile şi chiar primitive. De ce? Fiindcă astăzi, cînd inteligenţa umană este concentrată exclusiv asupra lumii externe, sesizabilă prin simţuri si prelungirile lor, „lumea ideilor", ca si ceea ce nu este în obiectivul imediat al ştiinţei, nu prezintă aproape nici un interes. Din contră, speculaţiile abstracte, care se întindeau şi asupra unei lumi invizibile, erau în centrul preocupărilor greceşti şi al gînditorilor medievali. Asemenea preocupări fiind excluse în epoca modernă, si metodele aplicate unui astfel de 'domeniu de cercetări au dispărut de la sine. Grecii au utilizat la început un alt cuvînt pentru a desemna ideea de „sens simbolic", termenul *hyponoia* (wto-voia), care vine de la verbul *hyponoeo* cu multiple semnificaţii: „apresupune, a bănui, a face o aluzie prin insinuare" etc. De unde înţelesul lărgit pe care îl are cuvîntul la diverşi autori, de „sens subînţeles" sau „sens ascuns" _• Mai tîrziu, în primul secol î.e.n., termenul cade în desuetudine si este înlocuit cu acela mai puternic de *allegoria* — d^rj^opia[51] —, care înseamnă, aşa cum îl traduce Dante, „limbaj metaforic". O analiză etimologică a lui ne duce chiar la un sens mai subtil, într-adevăr, cuvîntul *allegoria* derivă din fuziunea a două cuvinte *alle* (aA,>o\) = un adverb care are sensul de „în altă p[arte],/ „altceva", „altfel" şi din verbul *agoreyo* (ayopEVjco) = „a vorbi, a spune Aşadar, *allegoria* înseamnă exact „a spune altceva".

* Semnul se vede, dar im se înţelege, ideile se înţeleg şi nu se văd (tr. a.).

[50] Despre *hyponoia* ca sens al lucrărilor literare sau filosofice, găsim indicaţii n"[1] *"
la diverşi scriitori: Tucidide, *Istoria războiului peloponesiac,* 2, 4; Xenoion, *SyWţ[os]*
III, 6 j Platon, *Republica,* II, 37Sd; Etiripide, *Fenicienele,* 1140 etc.

[51] Termenul *allegoria* apare la Cicero, *Epist-ulae ad Atticum,* II, 20 şi la I>lu'tarcll LţişE'« *ralia.* 19e. Vezi pentru această problemă şi Felix Buffiere, *Leş Mythes d'Homâre et la f* " ^

x«:_4fi-^ Paul Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez Ies* "

După cum subliniază Ramiro Ortiz[52], *Corn-media* este definită, în general, astfel: „ o viziune în formă alegorică". Şi el adaugă: „Am văzut că viziune nu e, fiindcă Dante îşi închipuie că vizitează lumea de apoi treaz şi cu ochii deschişi. De a doua parte a definiţiei, el nu ar fi mulţumit. Pentru el alegoria era miez, nu formă; era Alegoria, una din feţele sau, mai bine, unul din caracterele subiectului. Care din ele îi fulgerase întîi prin minte, nu trebuie să cercetăm acum. E mai însemnat să ne gîndim că el se obişnuise foarte repede cu închipuirile alegorice şi cu tălmăcirea alegoriilor, fiindcă, după cum se spune de obicei, mediul intelectual al vremurilor sale era încărcat de ele." [53]

Să considerăm acum şi „mitul", atît de frecvent utilizat de Platon şi acceptat de Dante în sensul acestui filosof, aşa cum se vede din scrisoarea citată mai înainte şi din însuşi simbolismul personajelor întrebuinţate în *Divina Commedia.* Mitul era utilizat în mod frecvent în Grecia antică, el făcea parte din metoda de expunere a unei teme. Care era însă semnificaţia lui reală? în general, se identifică acest termen cu acela de „fabulă". Şi fabula si mitul sînt considerate ca vorbind în mod metaforic sau alegoric despre un lucru sau despre o întîmplare. Nimic nu este mai opus acestei interpretări clecît însăşi etimologia cuvintelor.

Fabula, în limba latină, se trage de la cuvîntul *fabulari* = „a vorbi", pe cînd cuvîntul grecesc *mythos* (n'JGcoi;) •—| iu0eco, a-şi vorbi sieşi, tăcut—• se leagă de *mysterion* şi *myo.* Rădăcina se regăseşte în cuvîntul latinesc *imitus* = „mut". Sub forma *myeo* (nusco) acelaşi verb *myo* înseamnă a iniţia în mistere.[5'1] Este bine să subliniem că verbul *myeo* a căpătat, cu timpul şi prin extensiune, accepţia de a fi iniţiat într-o ştiinţă sau artă. Analiza ideii de mit ne-a condus la ideea de „tăcere", iar acesta ne-a dus mai departe la mister. Dar cuvîntul *mysterion* = „mister", în greceşte (loaifipiov, conţine aceeaşi rădăcină- (.iu, cu sensul de tăcere. Dacă acum considerăm cuvîntul întreg |4,î>0o<; — *„mythos",* atunci etimologia platonică ne-ar conduce la separaţia lui jj,u de Ooţ, *my-thos,* care poate fi tradus, dacă privim *thos* ca o concentrare a cuvîntului *theos* = zeu, divinitate, la semnificaţia: „tăcerea divină", sau încă „divinitatea care tace". Vom vedea că semnificaţia aceasta pare cea mai indicată de sensul global al *Divinei Commedii.* Nu vom insista mai mult asupra problemei; rezultatul la care am ajuns arată suficient că Dante se gîndea la acest lucru, atunci cînd îi scria lui Can Grande della Scala că „există multe [care] se văd prin lumina intelectului, dar nu pot fi exprimate adecvat prin cuvinte". Aşadar, vedem lucruri cu mintea, dar nu cu ochii, şi gîndim lucruri pe care nu putem să le exprimăm. Acesta-i tocmai sensul mitului:

[52] Ramiro Ortiz, *Dants şi epoca sa,* p. LI, introducere la *Divina Commedia,* trad, de G. Coşbuc.

°[3] Ortiz urmăreşte comentariile lui Fr. Torraca din / *precursori della Divina Com-wedia,* ed. Sansoui, Firenze, 1905.

[54] Platon, *Symposion,* 210a; Plutarch, *Moralia,* 607b etc.

Vom mai adăuga că particula jiu este separabilă şi aşa o prezintă dicţionarul etimo-logic al lui Bailly. La sfîrşitul acestei lucrări, găsim rădăcina |au cu care se formează şi alte cuvinte în modul următor:

Mu HUCO, a închide ochii, gura
jauditţ, acţiunea de a închide
ochii, gura u-ucm?, iniţiat în
mistere
etc. Vezi supra, în *Aletheia* tabelul complet.

A se vedea: M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Francais,* indicaţii etimologice, p, 2212, ediţia a Xl-a (Hachette, Paris, 1936).

a închide ochii pentru a vedea cu mintea, a închide gura pentru că ceea ce vezi cu mintea este inexprimabil *sermone proprio* (prin cuvîntul potrivit)[53]. Confundînd *fabula* cu *mythos,* interpreţii lui Dante au făcut o confuzie între a vorbi ^şi a tăcea şi au lăsat să vorbească fabulaţia din *Divina Commedici*-în locul tăcerii în fata miturilor.[56]

oiÎTe Xeysi
,

'O ăva^, 06 TO nav-usîov ECTI TO iv AsX.(poîc,
oOte Kpujrtei, <i?.?,d

(Heraclit, fr. 93, ed. Diels-Kra-u).*

Exegeţii marelui florentin au căutat să interpreteze „simbolic" o metaforă poetică, o imagine literară sau o aluzie la unele fapte cunoscute. Desigur, uzajul cuvîntului „simbol" sau „simbolic" cu acest sens a făcut ca înţelesul lui să se transforme. Dar nu acesta era şi sensul pe care cei vechi i-1 acordau. Procedeul literar a devenit, cu timpul, comun şi, pentru a da numai un exemplu, vom spune că în *Călătoriile lui Gulliver* sînt numeroase astfel de aluzii şi denumiri care maschează, dintr-o intenţie sau alta — de ironie, de persi-flare, de satiră, de prudenţă, sau chiar pentru a face pregnantă o anumită nuanţă de sens —, o realitate contemporană. Astfel, pentru a satiriza stările de lucruri din Anglia din zilele lui, Swift arată că existau în Lilliput, ţara piticilor, două partide în luptă, *Tramccksan* şi *Slamecksan,* nume care se trăgeau de la tocurile ghetelor lor, după cum erau „înalte" sau „joase". Sub aceste denumiri se ascundea o aluzie la cele două mari partide din Anglia, *Whigs* şi *Tories.*[57] Bineînţeles, dacă mergem pe calea analizei „simbolice", aşa cum s-a făcut în exegeza *Divinei Commedii,* se va putea face şi din povestirile Iui Swift o filosofic politică, care, în mod abscons, ar fi temeiul întregii opere. Dar acest mod de a înţelege simbolul poate duce uneori prea departe de intenţia autorului si, în orice caz, este limitativ.

[55] în analiza etimologica a cuvîntului grecesc *mythos* am întrebuinţat metoda uti
lizată de Platon în dialogul *Cratylos,* care ţine seamă de rădăcinile cuvintelor, dacă sensul
le apropie. Această metodă nu este numită de Platon „etimologie", cuvînt care nici nu exista
pe timpul lui, ci 6p66tT|g = *ortholes. Orlhos* înseamnă drept, de unde substantivul *ortho-*
tes — rectitudine, justeţe, exactitate. Paul Friedlănder, în vasta lui lucrare intitulată *Platon*
(voi. II, p. 188, W. de Gruyter, Berlin 1964, ed. a IlI-a), traduce *orthotes* prin *Riclitig-*
keit = rectitudine, justeţe. Prin urmare, *orthotes ton onomaton* înseamnă rectitudinea sau
justeţea numelor. Aceasta era o problemă extrem de importantă pentru greci. Dar ea era
o problemă tot atît de importantă, dacă nu chiar mai importantă, în filosofia chineză, unde
un capitol trata despre „rectitudinea" sau „rectificarea" numelor (vezi lucrarea noastră
Istoria logicii, 2.5, Editura Didactică şi Pedagogică, ed. a H-a, 1975).

[56] Această confuzie se datoreşte, în primul rînd, identificării dintre „etimologie", ştunt*
pur modernă, şi *„orthotes",* care aparţinea grecilor şi limbii greceşti ca „rectitudine a "eQUj
mirilor". Desigur, dacă privim din punct de vedere etimologic, analizle lui Platon din dialog"
Cratylos apar aproape imposibile. Numai că pe noi ne interesează aici mai mult cum gm
el, ceea ce corespundea mentalităţii epocii lui.

*** Stăpînul al cărui oracol este la Delphi nu se arată şi nu se ascunde, ci se face prezen prin semne (tr. a.).**

M T„„^-H,„„ Swift A *Vovaee to Lilliput,* capitolul IV.

Să sondăm puţin sensul etimologic al acestui cuvînt. Cuvîntul grecesc *symbolon* (crîjiSoXov) este compus din particula *sym = syn =* „împreună", şi verbul *ballo* = pâXtao, care înseamnă, în general, „a arunca"; deci *symbolon* înseamnă *grosso modo* „a arunca împreună". Elenişţii cred că acest termen s-a format în Grecia antică pentru a se „recunoaşte" anumite relaţii. Acest semn de recunoaştere ar fi fost, la început, un obiect tăiat în două, din care gazda lua o parte, iar oaspetele cealaltă parte, pe care le transmiteau copiilor lor. Aceste două părţi, puse una lîngă alta *(symbolic),* serveau la recunoaşterea celor ce le purtau şi a relaţiilor de prietenie contractate anterior (Bailly). Deci, *symbolon* era, în primul rînd, un semn de recunoaştere. Desigur, cu timpul, înţelesul s-a lărgit, dar sensurile suplimentare pe care le capătă cuvîntul nu sînt decît aplicaţii ale sensului originar la cazuri particulare. Mai tîrziu, poeţii şi literaţii, pierzînd contactul cu înţelesul fundamental al „simbolului", îl vor întrebuinţa în sensul obişnuit, de metaforă sau de imagine poetică.

Este evident că, atunci cînd Heraclit ne spune că „Stăpînul de la Delphi se face prezent prin semne", el se gîndeşte numai la un semn de recunoaştere a prezenţei sale. Astfel este posibil să explicăm prima parte a fragmentului pe care 1-am citat, că Apollo, „Stăpînul de la Delphi", „nu se arată şi nu se ascunde". Atunci ce înseamnă exact cuvîntul din fragment *semainei* —aT|H<x-îvsi —, pe care noi 1-am tradus prin „a se face prezent prin semne" ? Simbolul, folosit de mit, face posibilă prezenţa unei realităţi inaccesibile intelectului obişnuit. De exemplu, Platon face prezentă natura sufletului, simbolizînd-o printr-un „echipaj înaripat", cu un conducător, un cal negru şi unul alb.[58] în acelaşi sens concepe simbolul şi Plotin. Pentru el, raportul dintre simbol şi adevăr este aproape acelaşi ca între o statuie şi zeul pe care-1 reprezintă.[59] La fel se exprimă şi Proclus, care crede că nu există un alt mijloc de a te apropia de cel care nu se arată şi nu se ascunde [60], decît mitul şi simbolul. „Natura, scrie Proclus, cînd produce imaginile formelor imateriale şi spirituale, cînd ea presară lumea de aici cu imitaţii ale lumii superioare, reproduce indivizibilul prin divizibil, eternul sub formă temporală, spiritualul prin sensibil".[61]

Ştim că după Platon, pe care Dante îl invocă, după cum am văzut, în sprijinul său, omul a trăit odată în lumea celestă a zeilor, dar din cauză că a pierdut viziunea esenţelor a căzut, pierzîndu-şi aripile. A cunoaşte este, astfel, pentru el, a-ţi reaminti, „a recunoaşte" esenţele pe care omul le-a cunoscut odată, în suita zeilor, atunci cînd, „dispreţuind ceea ce noi numim m mod impropriu *existenţe,* ridică privirile către singura existenţă veritabilă".[62] Ar exista dar o lume reală, a cărei esenţă (sau esenţe) este inefabilă, inexprimabilă, iar mitul şi simbolul pot să ne dea o stare intelectuală de prezenţă a acestor esenţe şi de recunoaştere a lor. Miturile şi simbolurile au, desigur, mai multe niveluri de interpretare, dar adevăratul lor sens ar consta în a sesiza, prin provocarea unei incandescenţe a intelectului, o prezer[fx]

[53] Vezi Leon Robin, *Introduceri* la trad, fra-j c. a dialogului *Phaidros* de Platon, „Leş Belles Lettres", Paris, 1935.

[59] Plotin, *Enneade,* V, l, 7.

[60] Proclus, Comentariul *In Rempublicam,* I, 71.

[61] Proclus, *op. cit.,* I, 77. Vezi şi Traian Herseni, *op. cit.,* ed. cit.

[62] Platon, *Phaidros,* 249c.

inexprimabilă prin discursul obişnuit. Ar fi o cunoaştere de natură „sintetic"-
în care întregul e văzut în ansamblul lui, în totalitatea lui. Această
celor „două intelecte", unul abstract şi unul „intuitiv", a fost, după cum st o teorie a filosofiei greceşti, care a conceput intelectul uman la două niveW' -: intelectul inferior sau abstract — *nous pathetikos* — , şi intelectul superi sau intuitiv sau activ sau poietic — *nous poietikos* [63]. Teoria aceasta se găseşte amplu dezvoltată de Aristotel, apoi în *Enneade* de către Plotin şi este preluată de filosofia scolastică.

Pentru a ne rezuma, vom spune că modul de a cunoaşte analitic si modul de a cunoaşte sintetic şi direct nu se pot suprapune ; ele sînt deosebite în natura lor şi de aceea nu pot coincide. Simbolul avea ca scop tocmai sa trezească intelectul superior, pentru a trece de la divizibil la indivizibil, de la. exprimabil la inexprimabil.

Chiar unii filosofi moderni au avut ideea aceasta, a unei cunoaşteri inexprimabile. De exemplu, L. Wittgenstein, în celebrul lui *Tractatus lo'gico-philosophicus,* îşi încheia meditaţiile cu o singură frază: „Există desigur inexprimabilul. Acesta se arată." *(„Dies zeigt sich.")* S-ar părea că citim o parafrază a aforismului lui Heraclit. Şi mai departe: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem" [64]. Wittgenstein ajunge la concluzia celor vechi, aşa cum am arătat mai sus, că *mythos* are sensul de a tăcea. El nu ne spune însă cum am putea să facem prezent, în sensul lui Heraclit, inexprimabilul. Cei vechi au găsit o metodă de a trece dincolo de tăcere. Ei au apelat la procedeul simbolic, ca suport al unui salt al intelectului superior, la intuiţia directă a indivizibilului.

Ar trebui poate amintită aici şi concepţia lui Henri Bergson, după care cunoaşterea conceptuală nu 'ar face decît să dividă lumea în unităţi solidificate (în concepte), cu care caută apoi să reconstituie realitatea, care este o curgere continuă, în felul acesta, filosofia caută, în general, să interpreteze timpul prin spaţiu, cinematica prin statică, indivizibilul prin divizibil. Bergson apelează şi el la o intuiţie, pe care însă nu reuşeşte să o ridice peste instinctul animalelor, pe care-1 ia ca etalon al cunoaşterii intuitive, şi prin aceasta, rămîne departe de tradiţia grecească şi medievală a celor două intelecte.[6]* Din cauza aceasta, ca şi Wittgenstein, nici el nu poate ajunge la ideea de simbol.

Concluzia care se degajă din această discuţie, în raport cu *Divina, Corii-media,* este că în această operă vom întîlni un „simbol" în adevăratul l[ul] înţeles, numai atunci cînd ,;simbolul" va lega ceva insesizabil şi inexprimabil în limbajul obişnuit, de ceea ce vom înţelege noi într-o anumită stare de luciditate intelectuală. Cele două părţi ale *symbolon-ulm* s- ar găsi: una, în lumea în care se pătrunde printr-o viziune directă şi una, în intelectul nostru, înţelegerea va rezulta atunci cînd cele două părţi s-au potrivit, printr-o recunoaştere reciprocă.

[63] Vezi pentru mai multe dezvoltări, lucrarea noastră *PkilosJphia Mirabilis,* Editnr Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

[64] L. Wittgenstein, *Tractatus logica-philosopliicus,* prop. 6.522 şi 7, Paul Kegan, London. 1933, text paralel german şi englez.

[65] H. Bergson, *Essai sur Ies donnes immediates de la conscience,* Paris, 1889 ; *L'Evo. u-cre'atrice,* Paris, 1896; *Matiere et memoirs,* Paris, 1907 etc.

Noi siam venuti al luogo ov'io t'ho ditto, Che tu vedrai Is genii dolorose, Ch'hanno pcrduto il ben'dello inlelletto.

(Infernul, III, 16-19)*

Dante ajunge, condus de Virgiliu, la intrarea în Infern unde, pe frontispiciul unei porţi, stau scrise celebrele si înfricoşătoarele versuri, care încep cu terţina[66]:

Per me si va nclla cittă dolente, Per me si va nell'eterno dolore, Per me si va tra la perduta gente.

(Prin mine se ajunge la cetatea durerii, Prin mine se ajunge la suferinţa eternă, Prin mine se ajunge la lumea pierdută.)

si.se încheie cu şi mai cunoscutul vers: *„Lasciate ogni speranza, voi, eh'entrate"* („Lăsaţi orice speranţă voi care intraţi").

Să distingem cu preciziune ce spune Dante în aceste versuri, Dincolo de Poarta Infernului se află o lume în grea suferinţă; ceea ce caracterizează esenţial acesta lume, şi ceea ce constituie şi cauza chinurilor în care ea trăieşte, este faptul că a pierdut „bunul intelectului", în acest vers se află cheia întregii desfăşurări a ceea ce se întîmplă dincolo de poartă, în Infern şi mai departe. Toate suferinţele şi toate experienţele infernale, pe care le suferă cei ce se află în această *„cittă dolente",* se datoresc faptului că au pierdut' *„il bcridello intellctto".* Ce este acest „bun" al intelectului? S-a încercat să i se găsească o explicaţie „simbolică".

în comentariile marginale la ediţia *Divinei Commedii,* editorul Eugenio Câmerini face ipoteza că *„il ben'dello inteletto"* ar reprezenta pe Dumnezeu, ceea ce reproduce o părere comună mai veche.[67] Interpretarea nu ţine însă seama că ateii sînt aşezaţi de Dante numai pe unul din Cercurile Infernului, deci nu toţi cei care „1-au pierdut pe Dumnezeu" sînt cei care „au pierdut binele intelectului". ..'.....P. Mandonnet a căutat să descopere sensul printr-un procedeu sta-
tostic: a numărat de cîte ori apare cuvîntul *intelletto* în *Divina Commedia ; ^* a găsit că apare de şase ori în *Infern,* de douăsprezece ori în *Purgatoriu* ?' de douăsprezece ori în *Paradis.* Deci în total de 30 de ori, care ar fi numărul ^prezentînd Filosof ia.[es] Lăsînd la o parte arbitrarul unei astfel de interpre--afi, Vom adăuga că ea nici nu se bazează pe o „numărătoare" exactă. Scar-

* Am ajuns la locul de care ţi-am vorbit Că ai să vezi pe acei oameni în suferinţa Care au pierdut bunul intelectului, (tr. a.).

[66] *Inferno,* III, 1-9.

[67] Dante Alighieri, *La Divina Commedia,* con l'introduzione e il commento di Eugenio
^msrini (Sonzogno, diverse ediţii),

[68] P. Mandonnet, *Dante le thcologien,* p. 189.

tazzini a arătat că termenul *intelletto* se găseşte numai de ZS de ori în *Divina Commedia:* de cinci ori în *Infern,* de 12 ori în *Purgatoriu* şi de unsprezece ori în *Paradis.*[69] Etienne Gilson a examinat toate aceste „interpretări", si printr-o critică necruţătoare a arătat lipsa lor de bază.[70]

Nu trebuie să uităm că gîndirea lui Dante era formată prin educaţia filosofică scolastică, în care cele două intelecte de care am vorbit erau cei doi stîlpi de bază ai întregii teorii a cunoaşterii; deci în lumina concepţiei despre intelect trebuie cercetată această afirmaţie. Mai întîi, ce semnificaţie are cuvîntul *„U ben"* = „bunul". Forma substantivală a adverbului *bene,* adică *Ú bene* (redusă pentru nevoi metrice de Dante la „ii ben'"), are semnificaţia de „bine", „folos". Dacă ţinem seama şi de forma latină a acestui substantiv, care este *bonum,* şi care înseamnă „binele", ^avantajul", „calitatea", „virtutea", „talentul" (sensuri de care italianul *U bene* trebuie să fi fost mult mai apropiat în secolul al XIII-lea şi al XIV-lea decît astăzi), atunci *„ii ben' dello intelletto"* ar trebui tradus prin „bunul intelectului", „calitatea intelectului". Este vorba deci de o pierdere efectivă a intelectului uman şi toţi cei care sînt în Infern se află acolo tocmai din cauza acestei pierderi.

Dacă ne amintim de concepţia lui Dante, aşa cum şi-a explicat~o singur m scrisoarea către Can Grande della Scala, prin vorbele deja citate că inexprimabilele le vedem prin „lumina intelectului", urmează că Dante se referea la pierderea funcţiei superioare a intelectului, la pierderea intuiţiei intelectului.[71] Credem deci că nu este vorba aici de simboluri, ci de o interpretare a textului privită în ansamblul filosofiei greco-scolastice şi în particular a lui Dante.

t; ', .'"' ' ; ' *O voi, che avele*
gl'intelletli sâni
• -i '• v~ '• Mirate la dotlrina che s'asconds
;<>" '! • IţtriQ . *Sotto U velame degli verşi strani.*
•,l ‘ tiit.- *(Infernul, I K,* 81) •
£'••. M,r: •
' ¡

t; Aceste versuri au dat loc la multe discuţii, şi mai cu seamă au îndreptat cercetările în direcţia descoperirii unui mister care s-ar afla ascuns în *Divina Commedia.* S-au scris chiar cărţi despre acest „văl" — *velame* —, pe care Dante 1-ar fi tras asupra operei lui, cum este aceea a lui Giovanni Pascoli '". Mai întîi să vedem ce înseamnă exact aceste versuri. Noi le-am tradus în forma lor obişnuită, dar există un cuvînt care merită mai multă atenţie, este cuvîntul *sâni* = „sănătoase". Termenul *sano* înseamnă, desigur, »[s]3-[na]" tos"; dar mai înseamnă şi „întreg", „nespart". Să apropiem acum cuvîntul

[69] G. A. Scartazzini, *Concordanta della Divina Commedia di Dante Alighieri,* Brockhaus, Leipzig, 1901, p. 74.

[70] Etienne Gilson, *Dante et la Philosophic,* lucrare citată de noi mai înainte.

[71] A se vedea lucrarea noastră *Philosophia Mirabilis,* p. 58— 105.

* O voi care aveţi intelectele sănătoase
Admiraţi doctrina care se
ascunde Sub vălul versurilor
straniі (tr. a.).

72 r:;™™ n n i Pasnoli. *Sotto U velame* (Messina, 1900).

italienesc de cuvîntul latin corespunzător *sanus* = „sănătos", dar şi „în bună stare", „intact", „pur" (sensuri, care, repetăm, trebuie să fi fost, la €poca lui Dante, foarte întrebuinţate şi in latină, şi în italiană, deoarece latina era limba cultă a timpului), şi ajungem la o altă concluzie: traducerea poate să însemne „voi care aveţi intelectul intact sau pur". Dacă acum ne întoarcem la teoria aristotelică a dublului intelect, observăm că „intelectul activ" este conceput ca fiind „neamestecat", „pur", „neafectabil", „nemuritor", „indestructibil" [73], este „principiul principiului" — *&P%i]* Tfjg âpxfjţ — sân încă „principiul ştiinţei, al cunoaşterii" — *smarr\iiTï}q* «ipCT • Scolasticii au tradus aceste expresii literal *principium principii* şi *principium scientiae* (acesta fiind intelectul activ). Deci versul lui Dante poate fi înţeles direct şi imediat, şi nu „simbolic" sau „metaforic", ca referindu-se la intelectul superior, la intelectul pe care comentatorii peripatetici 1-au numit atît de bine *nous poietikos* — „intelectul poietic" —, pentru a arăta că nu este vorba, în activitatea lui, de o recepţie pasivă, ci de o activitate creatoare — de la verbul *poiein* = „a crea, a plăsmui". Deci Dante o spune clar: voi, care posedaţi principiul cunoaşterii — al intelectului activ, creator —, „admiraţi doctrina ce se ascunde sub vălul versurilor stranii".

Acest rezultat nu este o interpretare *ad-hoc,* ci se integrează în doctrina filosofică a timpului, pe care Dante, după părerea tuturora, o cunoştea la perfecţie şi era adeptul ei. Ea era aristotelismul în interpretarea marelui doctor medieval Thomas de Aquino, pe care, de altfel, Dante îl socotea o atît de mare autoritate, încît 1-a aşezat în Paradis în cercul al patrulea (al Soarelui), printre sufletele înţelepte[74]:

Qucsti, che m'e a deşira, piu vicino,
>jj-<j *Frate e maestro fummi, ed esso Alberto*
:*-"•" *Fu di Colonia, ed io Thomas d'Aquino.*

j'•'••,'. (Acesta care îmi este la dreapta mai aproape
Mi-a fost frate şi maestru, şi el este Albertus
•';•:> Ce-a fost în Colonia, iar eu sînt Thomas de Aquino.)

Divina Comniedia nu este o operă cu „cheie", ci o operă care poate fi înţeleasă, în totalitatea ei, numai de cei ce au *„l'intelletto sa.no"* ^. în acest sens, referindu-se la sensul ultim al operei danteşti, De Sanctis scrie [76]: „Poe-

[73] Aristotel, *De anima,* III, 430a.

[74] *Paradisul*,* X, 97-99. Albertus Magnus a trăit în secolul al XIII-lea şi a profesat la Colonia. Thomas de Aquino 1-a avut ca profesor şi de aceea îi spune *maestro.* Pe lingă aceasta, şi'Albert, şi Thomas aparţineau „Ordinului Dominicanilor", un ordin monahal, şi de aceea Thomas îl numeşte pe Albert „frate".

'•" Dealtfel, Dante explică el însuşi doctrina intelectului, in acord cu scolasticii, în *II Gonvivio :* „Zic *[intellctti] sâni* nu fără motiv. Trebuie să ştim că intelectul nostru se poate spune că este puternic şi slab *(sano e infermo)* ; şi numesc intelect partea cea mai nobilă •din sufletul nostru, care se poate chema cu un cuvînt *minte (mente).* Intelectul este *sano* cind nu este împiedicat prin înşelăciunile sufletului sau ale trupului de la operaţiile lui na-lurale; *ceea ce este cunoaşterea a ceea ce sînt lucrurile, aşa cum vrea Aristotel-în cartea a treia* în *De anima.* Că după înşelătoria sufletului, trei infirmităţi oribile se pot vedea la oameni. Una este cauzată 'de vanitatea naturală, căci sînt mulţi care cred că ştiu totul, şi de aceea ^afirmă că unele lucruri, care nu sînt sigure, sînt sigure; viciu pe care Cicero 1-a socotit ca cel mai abominabil în *De Officiis,* ca şi Thomas de Aquino în *Summa contra gentiles". (II Convivio,* IV, 15.)

' '[6] Fr. de Sanctis, *Storia de la Ictteratura italiana,* voi. I, p. 164.

tul spontan şi popular se adresează poetului doct si solemn! A descrie cealaltă, lume .îi apare un frivol *passatempo,* o manieră a povestitorilor vulgari. Litera, este acolo, dar este pentru profani, numai pentru oamenii care nu văd dincolo de aparenţe. Dar el scrie pentru iniţiaţi, pentru *intelletti sâni,* şi le recomandă să nu se oprească la suprafaţă, ci să privească dincolo. Astfel, s-au născut două lumi danteşti: una literală si aparentă, alta ocultă: figura si figuratul."

Desigur, aşa cum ne-a explicat poetul în // *Convivio* (şi în alte părţi pe care nu le-am citat), opera lui poate fi înţeleasă la mai multe nivele. Toate aceste sensuri au fost 'întoarse pe dos şi pe faţă, încît au devenit o „pădure obscură" de interpretări care însă, de cele mai multe ori contradictorii, sufocă sensul direct şi imediat al textului.

Procedeele poetice i-au permis lui Dante să obţină efecte literare puternice, care împodobesc opera lui de la un capăt la altul, dar mai ales uimitorul său simţ de observaţie face ca personajele sale să fie purtătoare de realităţi. Sîntem de acord cu E. Gilson, cînd acesta, referindu-se la fiinţele fictive, scrie: „în opera lui Dante, ficţiunile simbolice sînt, în general, înveşmîntate într-un sens simplu, care rămîne univoc printre multiplele aplicaţii pe care le poate face poetul, si care pot fi desemnate deci printr-un singur cuvînt". Simbolul trebuie înţeles aici în sensul lui uzual de ficţiune poetică. Perso-nagiile preluate însă din realitate „simbolizează fiecare înainte de toate, ceea ce este el" [77].

Opera lui poetică şi morală nu este aşadar enigmatică; ea este plină de o poezie vie şi strălucitor imajată, care o face sesizabilă direct. Spectacolul vieţii este aşa de ,real si aproape de concret, încît este surprins mai mult în receptacolul vizualităţii, ca un tablou, decît prin imaginaţie.

Atunci ce nu este sesizabil, ce este „simbolic", ce nu se poate spune prin „semne vocale" sau „vorbire potrivită"? Sînt două probleme esenţiale în *Divina Commedia,* pe care Dante, om. al epocii lui, nu putea să nu şi le pună: problema eschatologică, a destinului omului după moarte; problema mîntuirii omului de propriul lui destin.

Pe prima, Dante o prezintă prin cele trei „stări", din Infern, Purgatoriu şi Paradis. Aceste denumiri sînt simbolice, ca şi călătoriile prin aceste „lăcaşuri", care au un sens inexprimabil în cuvinte, aşa cum o spune însuşi Dante. Ficţiunile care populează aceste regiuni sînt metafore obişnuite; sau reprezintă oameni şi evenimente la care aceştia au luat parte, dar plasarea lor in scenă la un loc are un caracter simbolic, deoarece realitatea pe care vrea să o reprezinte este insesizabilă în zona intelectului obişnuit — *„quae sermons proprio nequit exprimere",* ci numai printr-un act direct al intelectului superior. Este dar inutil să se caute acestor simboluri explicaţii prin abstracţii, oricît de frumoase şi meşteşugite ar fi ele. Se vor scrie alte mii de opere de interpretare a *Divinei Commedii,* dar nici una nu va putea oferi o soluţie-unanim acceptată si faptul va fi confirmat tocmai de necesitatea de a se scrie şi alte cărţi.

Acelaşi lucru se poate spune şi în ceea ce priveşte a doua problema, „mîntuirea" sau eliberarea prin aceste „călătorii", fie că le interpretăm ca nişte experienţe din viaţa aceasta, sau — o dată cu Dante — din viaţa ţie „dincolo". Desigur, prin mijloace abstracte putem provoca (prin

[77] E. Gilson, *op. cit.,* p. 293—294.

o apropiere a intelectului obişnuit de o înţelegere care nu-i aparţine. Atunci, am avea în conştiinţa noastră un fenomen puternic, ceea ce Rudolf Otto a numit *mysterium tremendum* („un mister cutremurător") *[6]. De fapt ce 1-a determinat să întrebuinţeze această expresie este un vers din *Faust* al lui Goethe: „Ceea ce este cel mai bun în om este faptul că el poate să se înfioare" *(„Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teii")* [79]. Otto credea că astfel de fenomene intelectuale ar fi „iraţionale". Acesta este însă un cuvînt apar-ţinînd ordinei abstracte, raţional si iraţional fiind denumiri care se aplică unor concepţii care sînt exprimate sau exprimabile. Dar ceea ce am spus că se ascunde sub un simbol este tocmai dincolo de exprimarea conceptuală, deci nu poate fi nici raţional, nici iraţional — tocmai pentru că ţine de natura simbolului.

Ni se pare că cei care au putut să se apropie de astfel de declanşări ale intuiţiei intelectuale au fost unii poeţi care, sub imperiul unor factori sufleteşti puternici, au sesizat, imprevizibil, unele realităţi, pe care le-au redat mai mult sau mai puţin simbolic (insistăm: nu este vorba de metafore). Dante a reuşit să facă tocmai un astfel de salt, cum ne-o spune el însuşi în ultimul cînt din *Paradis.* Pe cînd voia să vadă nevăzutul, mintea îi fu străbătută de un fulger — *„la mia mente fu percossa da un f ui gore"* [8°] — , dar în faţa unei astfel de revelaţii cuvîntul este neputincios[81]:

Da quinci innanzi U mio veder fu
maggio Che 'l parlar mostra, eh' a
tal. vista cede.

(De aici înainte vederea mea fu mai cuprinzătoare
.'
.
Decît graiul nostru, care, la asemenea viziune, cedează.)

Chiar dacă aş vorbi în limbi omeneşti şi îngereşti, şi nu aş avea dragoste, sint o aramă sunătoare sau un chimval zăngănilor.

i

(1 *Corintieni, 13,1)*

întreg itinerariul nu este altceva pentru Dante decît drumul pe care-1 parcurge omul — *homo viator* — , mergînd de la întuneric la lumină. Acest lucru îl arată poetul florentin prin încheierea fiecăreia din cele trei părţi ale *Divinei Commedii. Infernul* se termină cu versul:

E quindi uscimmo a riveder le stelle.
(Şi astfel ieşirăm pentru a revedea stelele.)

[78] Rudolf Otto, *Das Heilige, ea.* a XVIII-a, Klotz, Gotha, 1929. J

[79] Goethe, *Faust,* partea a Il-a, convorbirea lui Faust cu Mefistofeles în „Galeria[!]
[Ol]>scură".

[80] *Paradiso,* XXXIII, HO.

[61] *Op. cit.,* XXXIII, *55 — 56.*

se sfîrşeşte cu versul:

• '. ,. '•• } •-• *Puro e disposto a satire alle sidle.* (Pur şi pregătit de a urca la stele.)

Paradisul are ca ultim vers:

L'amor che muove ii sole e l'altre stelle.
(.Dragostea care mişcă soarele şi celelalte stele.)

Ultimul cuvînt al fiecăreia din cele trei părţi ale operei danteşti este *stelle.* Există .în aceste versuri o gradaţie: după întunericul din Infern, „revede stelele"; după ieşirea din Purgatoriu, el este „pur şi pregătit să se urce la stele"; în sfîrşit, finalul *Paradisului* şi al întregii *Commedii* este identificarea motorului care mişcă stelele şi care este dragostea. Desigur, nu fără de rost a făcut Dante aceste trei încheieri, trei gradaţii, în legătură cu „lumina" reprezentată de soare şi stele. Ele sînt trepte pe care le urcă *homo viator,* ca urmare a celor trei călătorii simbolice: treapta vederii luminii sau adevărului, treapta pe care o va sui pînă la lumină sau adevăr, treapta prin care va înţelege lumina sau adevărul.

Toate aceste scene reprezintă simbolic un teatru, *theatrum miindi*[82]. Din acest teatru trebuie să se elibereze, tiindcă este, ca orice teatru, un joc al iluziilor şi nu al realităţilor. Deşi prizonier al propriilor lui iluzii, cu care se torturează sau se bucură, omul are totuşi posibilitatea, ghidat de raţiune, crede Dante, să părăsească „întunericul pădurii" şi să ajungă la adevăr. Această posibilitate nu este altceva decît dragostea. Desigur, dragostea înţeleasă sub forma banală este foarte puţin; ea trebuie sesizată prin ceea ce a înţeles Platon în *Symposion,* cînd a făcut din Eros motorul tuturor năzuinţelor noastre, „-năzuinţa spre Frumos" — ârct Toiq KaXotţ <piXoTiu.ta<;[83]-Enumerînd „Orizonturile" frumosului, Platon ajunge la ultima treaptă a iubirii de frumos, care este cunoaşterea „frumosului unic", şi care nu se poate reprezenta „nici concret şi nici prin gîndire". Toate formele Eresului ar ii reflexe palide ale ,;frumosului în sine". Erosul este motorul care ne mînă spre lumina Adevărului, Frumosului şi Binelui, care, în fond, sînt unul şi acelaşi lucru. Dragostea este, în concepţia platoniciană, un factor susceptibil de două interpretări, amîndouă avînd însă sensul de a ,jridica" omul, de a-1 „înaripa", într-adevăr, însăşi etimologia pe care o face Socrate cuvîntului *Eros* ne arată lucrul acesta.[84] Din punctul de vedere al înţelegerii omeneşti, *Eros* este „înaripat"; din punctul de vedere *';*,divin", el este „înaripînd , „care dă aripi". Aşadar, de la sensul uman trebuie să ajungem la sensul „divin" pentru a înţelege exact ce este *Eros-ul* şi pentru Dante, iar aceasta î[n]~ seamnă o ,;urcare" continuă, pînă la punctul unde nu măi există urcare, dar nici posibilitate de a exprima. Dar el nu este un simbol pasiv, ci nervul motor

[82] Dante însuşi îşi numeşte opera *Commsdia* în *Infernul,* XVI, 128 şi XXI, *2.* In alt[s] părţi, el vorbeşte de poemul lui ca fiind un *„sacrato poema"* — „poem sfinţit" *(Paradişi»'* XXlil, 62) şi *„poema sacro"* — „poem sacru" *(Paradisul,* XXV, 1). Primii biografi, Giovanni Villani' şi Giovanni Boccaccio i-au dat numele de *Commedia,* la care, mai tîrziu, Boccaccio a adăugat *Divina,* astfel că ea a rămas consacrată prin acest titlu de *Divina Commedia.*

[83] Platou, *Symposion,* 179a.

84 Platon, *Phaidros,* 252b.

al întregii explorări a destinului uman. De această înţelegere a dragostei, ca forţă ascensională spre culmea realizării omului, s-au apropiat unii comentatori, cum este De Sanctis, care scrie [S5]: „Pentru Dante orice act de cunoaştere duce la un act de voinţă. Intelectul este în vîrful scării; iubirea dă înţelegerea; şi aceasta înseamnă *a avea, intelect"* (în funcţia lui activă). Iubirea devine astfel un simbol care face prezentă în mod efectiv, prin forţa ei, o realitate, pînă la punctul unde poate merge fiecare. Dante a luat ca purtător al esenţei iubirii pe Beatrice, întâlnirea cu ea (la sfîrşitul *Purgatoriului]* este o întilnire cu lumina — cu „flacăra vie" — *„la fiamma viva".* Cel mai înalt pisc al *Divinei Commedii* e Beatrice, pentru că ea reprezintă dragostea „care mişcă soarele şi stelele". Cum să înţelegem acest simbolism? Cum este dragostea capabilă să ducă la această culme? Ce a fost dar pentru Dante această dragoste care i-a dominat viaţa şi s-a sublimat în ultima viziune dincolo chiar de Beatrice?

Pentru a înţelege semnificaţia acestui personaj dantesc nu este nevoie să apelăm la ipoteze noi, ci să ne păstrăm la sensul textului, căruia autorul i-a încredinţat înţelesul voit. Dacă, aşa cum spune ultimul vers din *Divina Com/media,* „dragostea mişcă soarele şi celelalte stele", atunci Beatrice, care este simbolul dragostei, reprezintă forţa motrice prin care se mişcă totul. Cu acelaşi nume de „dragoste" sau de „Eros" au numit această forţă Empe-docle, Platon sau Plotin. Dar ea nu este însuşi motorul nemişcat al lui Aris-totel sau al lui Thomas. Beatrice nu simbolizează decît energiile formidabile pe care motorul „imobil" le dezvoltă în lume. Pentru a ajunge *la. primum mov ens,* care mişcă totul, dar el însuşi este nemişcat, trebuia ca mişcarea intelectului să înceteze, şi tocmai acest lucru este subliniat de Dante în versurile din cîntul final[8S]:

Cosi la mente mia, tutta sospesa,
Mirava fissa, immobile ed attenta,
s. . *E sempre di mirar faceasi*
accesa.

.],. *A quella luce cotul si diventa,*
C he volgersi da Ici per altro
aspetto E impossibil che
mai si comenta.

(într-astfel mintea-mi
suspendată Sta aţintită fixă,
nemişcată şi atentă Şi tot
privind ea însăşi se aprinse.

La acea lumină devii
astfel încît Nu-ţi mai poţi
întoarce privirea Vreodată
şi spre altceva.)

Dragostea este ceea ce duce pe oameni în Infern, în Purgatoriu sau în Paradis, după calitatea ei; itinerariul provocat de această forţă se sfîrşeşte dincolo de toate aceste simboluri şi omul are posibilitatea să treacă de la mobil la imobil, de la iluzie la realitate, de la devenire la durată. *Divina Commedia* Putea astfel să fie subintitulată: „Prin dragoste, în lume, dincolo de lume".

[65] De Sanctis, *Storia de la letteratura italiana,* I, p. 155. [86] *Paradise,* Canto XXXIII, 97- 102.

Socrate sau înţeleptul în cetate

;b R y'
'>'>m
'ian , ''iu
: . m
•)!> 13'. v: hi'j
•
i >,: j/ • '-.'•• i.-.
•• >
'. K-" :.'»gr?! J:; , : м; !
•;.
,! /u.'' Ii'1 fi!'
•••'!'•<!-
••'
rai-, ,s

Kai Xsyaj ye ott oî)K âv âai>n.<i£oint *el* TWV âW.OYij.ia>v 76VOIO dvSpăiv ŞTII 0otpia.

(Platon, Protagoras, 361 el«

Socrate nu m-a impresionat în tinereţea mea. Poate, pentru a fi exact, el m-a emoţionat numai în episodul cînd a fost condamnat pe nedrept. Orice nedreptate se adresează şi judecăţii noastre obiective, dar şi sentimentelor noastre. Judecarea lui, făcută după toate regulile artei injustiţiei, cu sicofanţi şi judecători improvizaţi, nu putea să mă lase rece. Destinul lui tragic si măreţ făcea să-i crească statura peste dimensiunile contemporanilor lui, peste cetatea care-şi trimitea la moarte pe filosofi, peste micimea acelora printre care trăia.

Nici figura lui — rămasă în două sau trei versiuni — nu-mi făcea o impresie deosebită; vreau să spun că Socrate, un om urit, cu un cap de Silen, . nu putea provoca în sufletul meu nici un accent afectiv. Sînt plăcuţi, şi te apropii de cei care au chipul lui Apollo, al unui zeu, aşa cum îl împodobea imaginaţia grecilor, cu toate atributele frumuseţii umane. Ar fi o aberaţie să spun că-mi place Pan! După descrierea pe care ne-o prezintă contemporanii lui, şi după portretul săpat în piatră, Socrate era urît, dar *iubit* de tineret. Eu însă nu-1 iubeam.

Mai contribuia ceva la îndepărtarea mea afectivă de Marele Athenian. Modul lui de a discuta orice problemă, mare sau mică, esenţială sau nesemnificativă, si metoda lui de a despica firul în patru mi se păreau fastidioase şi puţin serioase. Mai se adăuga la acestea şi felul cum Platon pune pe partenerii de discuţie ai lui Socrate să-i răspundă în vestitele lui *Dialoguri.* Toţi, absolut toţi, răspund> copilăreşte, pentru ca Socrate să ajungă cît mai uşor la rezultatul urmărit de el în discuţie, să-i împingă într-un colţ, din care să le poată spune: *Mat.* Nu, pretenţiile mele logistice nu erau satisfăcute de desfăşurarea dialogurilor, în care personajele — *„ta toy dramatos prosopa"* — nu erau decît nişte fantoşe trase de sfori, în aşa fel ca sfîrşitul să fie dinainte previzibil. Aceasta m-a făcut chiar să refac (în tinereţe) unul din dialoguri, anume *Criton,* subintitulat şi „Despre datoriile cetăţeanului", îl rescrisesem în întregime, lăsînd pe Socrate să vorbească exact ca în dialogul original, dar Criton în general nu mai răspundea tot timpul: „Da, prea-bunule", „Desigur, Socrate etc., ci raţiona şi-i obiecta, în concluzia dialogului, ultimul cuvînt îl avea Criton, care încheia dezbaterea astfel: „Aşadar, Socrate, întrucît nu pot[1]

* Şi spun că nu mă voi mira, Socrate, dacă, vei fi socotit printre bărbaţii cei

răspunde *si* la nedreptate şi la dreptate cu aceeaşi măsură, după cum nu poţi să ai aceeaşi atitudine faţă de adevăr sau fals, urmează că trebuie să împiedici cu toate puterile nedreptatea care ţi se face. De aceea este drept să fugi din închisoare", întitulasem acest dialog *Criton,* cu subtitlul „Sau despre drepturile cetăţeanului".

Aceasta era atitudinea mea faţă de Socrate. Mi se părea totuşi ca ceva nu era în regulă, că nu pătrunsesem bine sensul atitudinii generale a filosofului grec, că mai era ceva în spatele textului citit, pe care nu-l sesizasem. Şi deodată mi-am amintit că mai citisem undeva, despre cineva care, deşi avea putere, nu a răspuns la nedreptate cu măsura pe care eu, cu intransigenţa tinereţii, voiam să o fi avut Socrate. Judecata mea logică era de aceeaşi natură cu aceea dată de legea Talionului: ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte. Eu voiam ca o nedreptate să fie înlăturată cu aceeaşi măsură. Şi totuşi, au fost cîţiva care au acceptat legea, chiar dacă era împotriva lor. Printre ei, la Athena, un pietrar.

Era în toată această atitudine o măreţie, o înţelepciune greu de înţeles, fiindcă sensul ei nu era în vorbe, înţelept, Socrate era, fără nici o îndoială; o spusese şi Apollo, o spuseseră şi adversarii săi; Protagoras o spune, cînd încă Socrate era tînăr, că nu se va mira dacă acesta va fi socotit printre bărbaţii cei mai strălucitţi în înţelepciune; au spus -o contemporanii Platon, Xenofon şi alţii, au spus-o de atunci toţi filosofii, în ce consta însă înţelepciunea lui, *sophia* lui ? Despre *filosofia* lui s-a spus mai tot ce se putea spune, s-au scris nenumărate cărţi şi nenumărate studii, căutîndu-se să se aprofundeze sau să se accentueze una sau alta din problemele discutate de el, dar în ce- consta înţelepciunea lui, despre aceasta nu am putut să mă lămuresc în nici o carte, în afară de atitudinea lui în faţa morţii, care a găsit o apreciere unanimă, ca fiind atitudinea unui înţelept, altceva nu am mai putut găsi în nici o lucrare. Dar atitudinea rece în faţa morţii nu putea să fie decît rezultatul unei mari realizări interioare; ea este un efect al unei stări de conştiinţă care nu este a omului obişnuit, care se teme de sfîrşitul lui ca de cea mai mare nenorocire. Nu, înţelepciunea lui Socrate — necontestată de nimeni — nu putea să constea numai în abilitatea cu care mînuia arta discuţiei, nici în concepţiile lui etico-filosofice; ea trebuia să fie descifrată într-un alt mod decît acela obişnuit, al exegezelor textelor platonice.

Mult mai tîrziu mi s-a părut că am descoperit în ce constă înţelepciunea lui Socrate, si atunci o emoţie şi o simpatie profundă m-au cuprins pentru el. înţeleptul athenian nu a mai fost un orn urît, care-şi pierdea timpul în discuţii fastidioase, cu oameni care nici nu meritau să participe la astfel de dezbateri. El a devenit cel care reprezenta Adevărul, ceea ce este cea mai mare frumuseţe!

âvSpa

(Simonide, fr. *53)**

Socrate îşi desfăşoară întreaga sa activitate în cetate şi sub imperiul
r ei. Nici un moment nu se gîndeşte să se retragă în solitudine, undeva
pustie iluzorie, unde să se desăvârşească independent de concetăţenii

* Cetatea face pe om (tr. a.).

lui. Ce are în vedere el este comunitatea umană numită *Polis,* cetatea grecească, cu oamenii ei, al căror bine şi prefecţionare le urmăreşte continuu. El se supune legilor chiar atunci cînd cetatea este nedreaptă cu el.

Această concepţie nu-i aparţine exclusiv lui Socrate, ci tuturor înţelepţilor şi filosofilor greci dinaintea lui şi de după el. *Sophos-ul* grec este un om care se naşte şi trăieşte prin *Polis* pentru *Polis.* Acesta este un caracter specific al mentalităţii greceşti, al democraţiei greceşti, care trebuie pus în evidenţă neapărat, dacă vrem să înţelegem în mod real viaţa si moartea înţeleptului athenian. Tagore a sesizat acest aspect particular al culturii greceşti, atunci cînd scria [1]: „Cultura vechilor greci s-a dezvoltat între ziduri. Ba chiar toate culturile au un leagăn de piatră, de zid. Asemenea ziduri lasă urme adinei în spiritul omului [...]." Este constatarea unei situaţii de fapt, dar nu o explicaţie a ceea ce-1 determina pe grec — om de rînd sau înţelept — să considere că numai viaţa în cetate îl poate forma pe om cu adevărat. Şi în India oamenii trăiau în colectivităţi sociale, dar acela care voia să se desă-vîrşească trebuia, după ce şi-a făcut datoria faţă de familie şi colectivitate, să se retragă în pădure, după cum indică şi *Codicele* lui Mânu.[2] în Grecia însă, nu găsim această idee de a părăsi cetatea. De aceea ni se pare că trebuie precizată apropierea pe care a făcut-o Roger Godel între Socrate şi înţeleptul indian.[3] Autorul despre care vorbim, şi care s-a ocupat îndeaproape de „experienţa liberatoare" în India [4], remarcă, pe bună dreptate, că şi Socrate, ca şi sihastrul indian, caută să găsească „'sursa ontologică a fiinţei umane". Există totuşi o deosebire esenţială, pe care Godel o trece cu vederea: nici Socrate şi nici alt *sophos* grec nu consideră că cetatea trebuie părăsită pentru a te găsi pe tine însuţi, cum face un *rsi* indian, pentru care întreaga realitate devine o iluzie. Pentru vechiul grec, cetatea este mediul natural al omului, si omul este elementul prin care virtualităţile acestei unităţi umane se realizează. Dacă ar fi să comparăm *sophos-ul* grec cu idealul uman din alte culturi, vom spune că el se apropie, sau are o înfăţişare mai asemănătoare cu cel din cultura chineză antică. Un înţelept — *cheng* în China (cel puţin înainte de influenţa budhistă) — avea două căi pe care le urma în acelaşi timp: o cale interioară si una exterioară. Perfecţionarea interioară se făcea în acelaşi timp cu acţiunea exterioară asupra mediului uman, ceea ce ne duce imediat la ideea lui Platon, a „regelui-filosof", sau după cum spune Fung Yu-lan": „Sarcina filosofiei, după tradiţia chineză, constă din a face pe om capabil de a dezvolta în el aceste caractere de înţelepciune interioară şi de regalitate [dominare asupra lumii, n.n.] exterioare". Filosofia veche chineză se făcea în societate şi pentru societate. Ideea aceasta a fost precizată în mod pregnant de Aristotel, cînd a spus că „Statul este o instituţie naturală" şi că «O,[111] ^ este, prin natura lui, un animal social" — avOptorcoc; <puosi £wov noXitiKOV. • Definiţia omului ca „animal politic", definiţie celebră, discutată mereu de-a lungul timpului, este, credem noi, mai aproape de intenţia Stagiritului, i*[1]

[1] Rabindranath Tagore, *Sădhana,* trad, rom., Ed. „gultura Naţională", 1926.

[2] Mânu apare în *Veda* ca pariatele omenirii, cel care a instituit sacrificiile. In *Satapat*^ *Brahmana,* el este singurul supravieţuitor după potop. Lui i se atribuie un codice de 1&» *Mănavadharma săstra — Cartea legilor lui Mânu,* tradusă în româneşte de Irineu Mihălces

[3] Roger Godel, *Socrate et le Sage Indien,* „Leş Belles Lettres", Paris, 1953.

[4] Roger Godel, *Essais sur l'experience liberatrice,* Gallimard, Paris, 1952. _

[5] Fung Yu-lan, *Precis d'histoire de la, philosophic chinoise,* Paj'ot, Paris, 1952, p. J '
[e] Aristotel, *Politica,* I, 9.

traducerea: „Omul este, prin natura lui, o fiinţă a societăţii" — „o fiinţă în *Polis".*

Cum a apărut însă cetatea în istoria grecilor? Aristotel, într-o scriere a lui, *Peri philosophias (Despre filosof ie),* pierdută astăzi, dar din care au rămas cîteva fragmente ', reluînd tema veche a lui Hesiod a ciclurilor (de aur, de argint, de aramă şi de fier), arată că fiecare ciclu s-ar fi sfîrşit printr-un mare cataclism care ar fi distrus umanitatea. Supravieţuitorii, puţini la număr, trebuie să o ia de la capăt pentru a reface civilizaţia într-un stil propriu. Astfel, după potopul lui Deucalion (Noe al grecilor), cei scăpaţi de la dezastru au trebuit să „redescopere" mai întîi mijloacele elementare pentru a putea trăi, apoi să regăsească artele care înfrumuseţează viaţa şi, într-o a treia etapă, „ei şi-au îndreptat privirea spre organizarea cetăţii — *Polis* —, au inventat legile şi toate legăturile care unesc părţile unei cetăţi, şi pe această invenţie au numit-o înţelepciune — *sophia.* Această înţelepciune (anterioară ştiinţei naturii — *physike theoria,* şi înţelepciunii supreme, care are ca obiect realităţile divine) a aparţinut celor şapte înţelepţi, care au descoperit virtuţile proprii ale cetăţeanului." [8]

Despre această „revenire" eternă a omului la punctul de plecare, şi începerea travaliului sisific de a „redescoperi" ceea ce oamenii descoperiseră şi realizaseră deja în trecut ne spune Proclus următoarele [9]: „Căci cum spune divinul Aristotel, aceleaşi idei le-au venit oamenilor în mai multe rînduri, in diversele perioade determinate ale universului [...]. Dar ele apar şi dispar periodic asemenea revoluţiilor cereşti."

Cei şapte înţelepţi, pe care îi pomeneşte Stagiritul că „au descoperit virtuţiile proprii ale cetăţeanului — *noKixT]q —",* au fost, după cum ne spune Diogenes Laertios [10]: Thales, Solon, Periandru, Cleobul, Chilon, Bias, Pit-takos. La aceştia, scrie autorul citat, se adaugă Anacharsis Scitul, Myson din Chene, Ferekyde din Syros, Epimenide din Creta. Şi autorul pe care 1-am citat subliniază că, după Dikaiarchos, „ei nu au fost nici înţelepţi, nici filosofi, ci nişte oameni cu mintea foarte ageră şi legiuitori iscusiţi" [n]. Astfel, ideea primitivă de înţelept se leagă de aceea de *Polis* şi legile ei.

„Cetatea" grecească este foarte veche şi a suferit diverse transformări de-a lungul timpului. Jean-Pierre Vernant, ca si alţi cercetători, crede că ea capătă importanţă în secolul al VIII-lea şi al VII-Iea î.e.n.[12] Dar „cetatea" grecească a existat cu mult înainte, şi o găsim bine edificată în timpul războiului troian, după cum reiese chiar din epopeile homerice. De altfel *Ilidda* era autoritatea de referinţă, la care se raporta orice autor sau legislator pentru

[7] Fragmentele rămase de la Aristotel au fost publicate de V. Rose în voi. V din *Ansiotelis Opera,* ed. Academiei din Berlin, 1870, republicate tot de V. Rose cu completări în 1836. R. Walzer a publicat *Aristotelis Dialogorum Jragnunţa,* Florenţa, *1934,* iar I. Diiring, frag mentele din *Protreptrica,* Gotteborg, 1961.

[8] Cf. J.-P. Vernant, *Leş Origines de la pensee grecque,* p. 65.

[9] Proclus, în *Prooemium* la *Scholii asupra lui Euclid.*

[10] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* I, 13, trad, de C. I. Balmuş, cu un studiu introductiv si comentarii de A. Frenkian, Ed. Academiei R.S.R., 1963. Sînt mai multe kste de înţelepţi, despre care vorbeşte chiar Diogenes Laertios *(op. cit.,* I, *40),* în care apar Şi alte nume. La început, se pare, au fost însă şapte.

[11] *Idem, op. cit.,* I, 40. Dikaiarchos din Messene era un discipol al lui Aristotel, care [a] scris o lucrare intitulată Bioţ 'E/UdSoţ *(Viaţa Eladei).*

[12] Jean-Pierre Vernant, *Leş Origines de la pensee grecque,* ed. a Ill-a, P.U.F., Paris, 1975, p. *44.*

a se justifica. Este însă adevărat că, în epoca menţionată de Vernant, are loc o prefacere cu totul extraordinară, care are să ducă la democraţia atheniană, moment istoric ce va determina întreaga modalitate a gîndirii greceşti, pînă la sfîrşitul ei. în această perioadă se mtîmplă şi un alt fenomen extraordinar, în conexiune cu primul, care avea să aibă o influenţă determinantă asupra modului de a fi al cetăţii greceşti, anume trecerea de la cultura orală la aceea scrisă. Pînă atunci cultura se transmitea prin „puterea cuvîntului" acelora care erau apţi sâ-1 primească, şi care, prin aceasta chiar, erau sub autoritatea celor ce-i „iniţiau"; scrierea, dimpotrivă, se adresa oricui făcea efortul şi putea citi. Astfel începe o fază de democratizare, care avea să ajungă la dezvoltarea ei maximă în timpul lui Pericle (495 — 429 î.e.n.). Dintr-o cultură de autoritate, care se transmitea şi se asimila, ea devine una de reflexie, de meditaţie, dînd naştere unor puncte de vedere deosebite. Scrierile presocraticilor au permis, prin faptul numai că au fost *scrise* şi accesibile astfel aproape oricui, discutarea oricărei probleme. *Logos-ul* grecesc, raţiunea universală sau cea individuală (cum apare la Heraclit), nu mai este „putere", ca în perioada arhaică, ci este cuvînt şi raţiune — *sermo eî ratio* —, cum vor spune atît de bine scolasticii, desprinzînd cele două sensuri ale unui singur termen, în felul acesta, cu timpul, se va naşte arta oratorică, arta de a convinge pe alţii de justeţea punctului tău de vedere, arta de a discuta. Această artă, care se baza numai pe convingerile sau interesele oratorului, avea să degenereze apoi în sofistică, pe care o va învinge, după cum vom vedea, Socrate, introducînd norme obiective ale discuţiei, care aveau să devină normele logice ale gîndirii.[18]

Prin urmare, evoluţia cetăţii greceşti de la starea arhaică, în care tradiţia era autoritatea supremă, ajunge, în timpul sofiştilor şi al lui Socrate, la forma în care totul este pus în discuţie. Aceasta însemna democraţie; aceasta va însemna punerea problemei drepturilor şi datoriilor cetăţeanului; aceasta va însemna punerea problemei virtuţii; virtutea va aparţine omului înţelept, *sophos-ulm,* care o practică în toate actele sale în cetate. Aşa cum spunea *Simonide,* înaintea lui Socrate, că „cetatea face pe om" [14], aşa va spune şi Socrate în argumentarea pe care o face în faţa discipolilor care voiau să-1 scoată din închisoare. De altfel, după el, virtutea, care-1 caracterizează pe înţelept, nu apare în izolarea ascetului, ci în viaţa din cetate, în raporturile cu ceilalţi, ea este o valoare în comunitate, nu în însingurare. Cetatea îi dăruieşte individului darurile care îl duc la virtute, iar cetatea democratică este controlată şi întărită prin virtutea membrilor săi.

Dacă ne întoarcem acum la comparaţia de care am vorbit la început, între înţeleptul indian şi acela grec, între *ŢSÎ* si *sophos,* vedem, după cum am spus, o deosebire fundamentală: cultura indiană a descoperit omul interior, pe care, cu preţul unei discipline teribile, 1-a reîntors la obîrşia lui „divină , cultura grecească a descoperit comunitatea umană, omul în *Polis.* Eliberarea *(mukti)* a 3'og/nw-ului se face în afara umanităţii; libertatea — *elentJieria, -~~*

se pare

V -lea I.e.11.;. imului IIACLI c uicttur este -isucittic *ll.* 1JU i.e.11.;, <JcLie d, ci v ui. 1^0, jjt *UL*^.^*JL* A *t*>~ ~ ~ -

şi Gorgias. Aristotel face din retorică o ramură a dialecticii iar Demostene aduce acea» artă la perfecţiune.

[14] Fragment 53. Simouide din Keos (născut circa 557 î.e.n.), poet

grec, prieten al [U1]_ Pausanias şi Themistocle, a compus elegii, poezii iambice şi epigrame, din care ne-au rao[1]

se realizează de *sophos-ul* grec în *Polis* şi pentru *Polis,* pentru comunitatea umană şi în comunitatea umană.

. Pe înţeleptul Socrate îl găsim discutînd în *agora,* pe străzi, în case, la ospăţuri, pretutindeni. El e un dar pentru cetate şi fiecare se poate împărtăşi din înţelepciunea lui.

netpov âvBpomov Elvai, TWV nev
OVTCQV (Oţ ECTTl, T(DV 8e HT| OVTffIV, &C, OUK
EOTIV.

(Platan, *Theaitetos, 752* a; Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokrcitiker,* fr din Protagoras)*

Iată dar atmosfera în care se vor desfăşura viaţa şi activitatea lui Socrate. Acest mediu a permis, pe de o parte, apariţia unor gînditori de concepţii diferite şi de importanţă excepţională, iar pe de altă parte, prin caracteristica lui democratică, a dat loc la fenomenul sofistic. Să vedem, în numai cîteva cuvinte, şi cu simplificările inerente oricărei rezumări, ce voiau sofiştii, considerînd cele două mari nume ale acestei mişcări care cuprinsese Grecia în secolul al V-lea î.e.n., anume Protagoras din Abdera şi Gorgias din Leontinoi.[13]

După Diogenes Laertios, Protagoras ar fi fost elevul lui Democrit.[16] Sistemul său de idei se baza pe concepţia lui Heraclit, după care totul este în mişcare, nimic nu este, totul devine. Dar pentru sofistul grec, *Logosul* lui Heraclit, care era „raţiunea" universală, nu mai apare (sau nu-1 mai găsim în fragmentele rămase); devenirea este lipsită de motorul ei raţional. Sursa întregii cunoaşteri se află în senzaţie, care este un raport între organele simţurilor şi obiectele externe. Poziţia subiectului cunoscător faţă de obiectul cunoscut face ca acest raport să se modifice la fiecare moment, şi prin urmare, lucrurile nu sînt pentru fiecare decît aşa cum îi apar în raport cu starea lui.[17] Nu ar putea exista deci o ştiinţă, ci ştiinţe, opinii diverse despre acelaşi lucru, la fel de justificate. Fiecare şi-ar avea adevărul lui, de unde teza celebră: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt precum că sînt, a celor ce nu sînt precum că nu sînt" [18]. S-a spus despre el că „ar fi distrus măsura cunoaşterii" prin faptul că a afirmat că „adevărul aparţine lucrurilor relative" [19].

Celălalt mare sofist, de care am amintit, Gorgias din Leontinoi (Sicilia), aparţinea, după Sextus Empiricus [3°], aceleiaşi grupe de filosofi care negau existenţa vreunei reguli a cunoaşterii, dar nu pe acelaşi temei ca Protragoras

* Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt precum că sînt, a celor ce nu sînt precum că nu sînt (tr. a.).

[10] Pentru dezvoltări, cititorul se poate adresa lucrării lui Mário Untersteiner, / *sofişti. F'i'ammtnti e testimonializе,* Firenze, Xuova Italia, 1954, precum şi altor studii de acelaşi autor. Cititorul are, de asemeni, la îudernînă cele trei volume ale *Dialogurilor* lui Platon (Platon, *Opere,* Editura ştiinţifică si enciclopedică,. I [1974] , II [1976] , III [1978] , V. în special voi. I, *Notele introductive* si *Notele* la *Apărarea lui Socrate, Gorgias* şi *Protagoras.}*

[16] Diogenes Laertios, *op. cit.,* IX, 50.

[17] Platou, *Theaitetos,* 152a.

[18] Această expresie cu o variantă mai scurtă: „Omul este măsura tuturor lucrurilor",
este menţionată de Platon în *Theaitetos* (152a şi 166d), de Sextus Empiricus în *Adversus mathematicos* (VII, 60), de Diogenes Laertios *(op. cit.,* IX, 51) etc.

[I]s Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos,* VII, 60. "[2]° *Op. cit.,* VII, 65.

şi discipolii săi. în scrierea care poartă titlul *Despre nonexistenţă* sau *Despre natură,* el dezvoltă următoarele trei teze: mai în iii, nu există nimic; în al doilea rînd, dacă ar exista ceva, ar fi necunoscut pentru oameni; în al treilea rînd, dacă ceva ar putea fi cunoscut, nu ar putea fi comunicabil celorlalţi şi nici nu ar putea fi făcut înţeles.

Ştim foarte puţin despre concepţia sofiştilor pentru a ne face o idee clară şi distinctă despre ceea ce înţelegeau ei prin ideile acestea disparate care au ajuns pînă la noi. Desigur, am fi fost cu mult mai edificaţi asupra concepţiei lui Protagoras dacă ne-ar fi parvenit cartea lui *Despre adevăr.* Datele limitate pe care le posedăm au dat loc, mai ales în timpul nostru, la diverse reevaluări, interesante desigur, dar uneori foarte riscate.

Sofistica şi sofiştii au fost blamaţi într-un mod sever, de-a lungul secolelor, aşa cum nu a mai fost judecată nici o altă direcţie filosofică în istorie. Văzuţi numai prin părerile adversarilor lor, fiindcă de la ei nu au rămas decît cîteva fragmente, sofiştii au fost consideraţi numai sub aspectul unor avocaţi lipsiţi de scrupule şi dornici de cîştig. Totuşi, activitatea lor nu trebuie condamnată fără drept de apel. Ei au creat, cum spune Zeller, o atmosferă comparabilă cu aceea a iluminismului francez si german din secolul al XVIII-lea [21], care a făcut posibilă apariţia lui Socrate si, prin el, a lui Platon şi Aristotel. Primii care au încercat să arate şi rolul lor pozitiv (parţial, dar real) au fost Th. Gomperz [22] şi G. Grote [2S]. Filosoful englez F. C. S. Schiller [M], a cărui concepţie este „un pragmatism umanist", vede în activitatea sofiştilor, şi în particular a lui Protagoras, un nou umanism, centrat asupra persoanei umane şi a valorilor care-i sînt utile. După el, sofiştii sînt adevăraţii creatori ai dialecticii, ai artei de a discuta prin argumente şi mai cu seamă ei sînt aceia prin care începe „vîrsta de aur a profesoratului" — *„rara temporum felicitate"* [25] (fiindcă aduceau cîştiguri mari sofiştilor). El crede chiar că afirmaţia lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor" este superioară devizei lui Socrate: „Cunoaşte-te pe tine însuţi" (despre care va fi vorba mai departe). Schiller pleacă de la propriile lui convingeri (pragmatiste), pentru a interpreta adevărul ca relativ, valoarea lui constînd în utilitate; este evident ca în acest caz se ajunge la deviza lui Protagoras, că omul devine măsură. Schiller trage concluzia că: „Socrate nu poate fi opus sofiştilor decît violentînd istoria" [26]. De altfel, asemenea interpretări, prin prisma concepţiilor generale proprii, despre valorile culturii şi în special ale ştiinţei, nu sînt singurele. Un istoric şi filosof al ştiinţei cum a fost Abel Rey [27] a văzut în activitatea sofiştilor „o încercare de a readuce filosof ia la experienţă".

Nu vom examina mai departe aceste variate opinii. Pentru noi, Socrate apare ca omul epocii sale, problemele înţeleptului athenian sînt aceleaşi ca

[21] Ed. Zeller, *Die Philosophic cler Griechen,* I, *2,* Ed. O. R. Reisîand, Leipzig, 1920, p. 1432.

[22] Theodor Gomperz, *Griechische Denker,* 3 vol., Leipzig, 1893— 1902.

[23] George Grote, *History of Greece,* 12 vol., Londra, 1844-56 şi *Plato and the OtW Companions of Socrates,* 3 vol., Londra, 1865.

[24] F. C. S. Schiller, în studiul său *De la Platon la Protagoras,* apărut prima dată m *Quarterly Review* (ianuarie 1906), şi apoi în trad, franc, în volumul de studii *Etudes sur l'Humanisme,* Alean, Paris, 1909.

[25] *Op. cit.,* trad, franc., p. 40.

[26] *Ibidem,* p. 40-41.

[27] Abel Rey, *La Măturile de la pensie scientifique en Grece,* Ed. Albin Michel, Paris, 1929 r>. 46—47.

şi *ale* sofiştilor — omul, formarea lui şi viaţa lui în *Polis* —, dar soluţiile sînt altele. Şi pentru a se vedea, de la început, că Socrate este total opus sofiştilor, vom enumera pe scurt aici aceste deosebiri, care vor apărea şi mai pregnant în dezvoltarea ce o vom face mai departe a acestor idei. Simplificînd *:

— Sofiştii nu cred că există un Adevăr; Socrate este încredinţat că Adevărul există independent de om.

— Sofiştii nu cred că ştiinţa este posibilă; Socrate este convins că ştiinţa este posibilă şi arată şi cum.

— Sofiştii, prin ruinarea oricărui criteriu obiectiv, nu mai pot funda virtutea şi ştiinţa eticii; preocuparea fundamentală pentru Socrate este de ordin moral.

— Sofiştii, făcînd din om „măsură", au zdruncinat temeliile ierarhiei statale. După cum explică Fustei de Coulange [28], chiar în timpul democraţiei atheniene, organizarea cetăţii se baza pe structura religioasă, de unde şi forţa ei, şi astfel omul aparţinea în întregime Statului. „Athena, spune el[29], ştia foarte bine că democraţia nu se poate susţine decît prin respectul legilor."

Faţă de concepţia tradiţională a Statului, Protagoras este un răzvrătit; condamnat la moarte din cauza scrierii lui *Despre zei,* socotită atee, el reuşeşte să scape prin fugă. Pentru Socrate omul nu este măsura Statului (şi a nici unui lucru), ci Statul este măsura lui, fiindcă el face parte din această ordine şi se încadrează în ea, ca un element al ei. De aceea, el nu poate fugi cînd este condamnat la moarte. Forţa lui Socrate nu vine din faptul că el s-a înălţat deasupra cetăţii, pe care o umbreşte cu statura lui colosală, ci dintr-un act de supunere.

— în sfîrşit, mai este un fapt care-1 opune pe Socrate sofiştilor. Filo sof ia devenise în epoca aceea o meserie lucrativă, sofistul era plătit să dea lecţii, pe cînd Socrate nu a luat vreodată bani de la cineva pentru învăţă turile sale.

> *Es gibt keinen Philosophen, dessen Wissenschajtliche Beâeutung enger an seine Personlichkeit gekmipjl wăve, ah diess bei Sokrates der Fall ist.*
>
> (Ed. Zeller, *Die Philosophic Her Grieclien,* II, I, *ea.* B V-a, p. 44, Leipzig, 1922) *

în toată istoria filosofici nu putem găsi o figură atît de elevată, ca a lui Socrate, pentru care fiecare gest din propria-i activitate să fie o exteriorizare a unei laturi a personalităţii sale. El se exprimă astfel în fiecare din gîndurile

• * La un examen mai aprofundat al fiecărui sofist în parte, apar desigur nuanţe şi atitudini care pot fi — şt au si fost socotite — în mod pozitiv (de exemplu, existenţa cri-terivilm obiectiv la Prodikos, în *Alegerea lui Herakles);* însăşi mişcarea sofistică a fost considerata da unii cercetători, aşa cum am suserat si mai sus, ca un umanism sau un iluminism al epocii (V. *si.* Werner Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen,* 3 vol., Walter de Gruyter,' Berlin, 1959).

[28] Fustei de Coulauge, *Li Cite antique,* cap. IX, Hachette, Paris, 1864.

[29] *Op. cit.,* cap. XI.

* Nu există alt filosof a cărui însemnătate ştiinţifică să fie mai str'îns legată de personalitatea lui decît Socrate (tr. a.). .

gesturile sale publice, în discuţii, sau în actul final şi majestuos al morţii u. Fapta şi gîndul nu sînt la el decit două feţe ale aceluiaşi lucru. Şi iată. aţele biografice si portretul moral pe care i-1 face Diogenes Laertios.[30]

Socrate, fiu al pietrarului Sophroniskos şi al moaşei Phainarete, s-a ascut la Athena, în ultimii ani ai războiului cu perşii (în 470 şi a murit în 99 i.e.n.). Se pare că el însuşi a exercitat un timp meseria tatălui său, scuip-;nd în piatră. I se atribuiau chiar statuile drapate ale Graţiilor de pe Acro-ole. Aceasta i-a dat o sănătate de fier, pe care o întreţinea prin exerciţii .zice. Era atît de puternic şi de rezistent, încît de mai multe ori, cînd a izbuc-it ciuma la Athena, el a rămas singur neatins de boală. Sobru la mîncare, szistent la intemperii, îmbrăcat simplu, uneori chiar mizer (Aristofan îl idiculiza că merge desculţ)[S1], Socrate era un om călit la şcoala vieţii dure i nimic din tentaţiile lumii nu-1 putea atrage. El spunea că lumea trăieşte a să mănînce, dar el mănîncă să trăiască. Adesea, cînd privea la mulţimea [e mărfuri expuse spre vînzare, reflecta singur: „Cîte lucruri de care nu am levoie există". Avînd cele mai puţine nevoi, el spunea că este „cel mai apropiat le zei". Avea o fire independentă şi mîndră. Cînd Alcibiade i-a oferit un loc nare să-şi zideascâ, o casă, Socrate i-a spus: „Să zicem că aş avea nevoie de > pereche de încălţăminte şi că tu mi-ai dărui o piele întreagă, nu m-as face le rîs primind-o?" Curajos, a luat parte la expediţia de la Amphypolis, la jătălia de la Delion si la lupta de la Potideea. în bătălia de la Delion, Xeno-on căzînd de pe cal, Socrate a alergat în ajutorul lui si i-a salvat viaţa. Aceasta i făcut să se strîngă şi mai puternic legătura care exista între cei doi. Xeno-'on a devenit unul din discipolii lui Socrate. Diogenes Laertios ne mai rela-:eazâ că în urma acestei bătălii, atunci cînd toţi athenienii fugeau cît îi ţineau sicioarele, el singur s-a retras fără grabă, întorcîndu-se liniştit, din cînd în ;înd, gata să se apere dacă vreun duşman 1-ar fi atacat.

în relaţiile lui cu oamenii nu era complicat; bea si mînca, vorbea cu aricine despre orice, iar deviza lui în astfel de lucruri: „în a nu depăşi măsura :u nimic" [32], era de fapt una din inscripţiile delphice *(grammata delphica) :* ,,Nimic prea mult" —Mî|8sv âyav.

în ceea ce priveşte situaţia lui materială, deşi ea nu apare clar din scrierile ce se referă la această problemă, se pare că Socrate nu era un om. bogat, dar avea suficiente mijloace pentru a duce o existenţă modestă.[33]

Să vedem acum care era formaţia intelectuală a lui Socrate. în aceasta privinţă, nu avem prea multe date. Ştim că a urmat educaţia elementară, prin care se formau toţi copiii la Athena, studiind muzica si gimnastica.[31] După unii autori, el ar fi fost elevul lui Anaxagoras[35], şi astfel ar fi cunoscut teoria «ows-ului, a inteligenţei ordonatoare, pe care acest filosof o profesa. După Diogenes Laertios, Socrate ar fi devenit apoi elevul lui Archelaos, fizi-

[20] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* II, 19—34. Pentru datele biografice, mai avem informaţii în: Platon', *Apologia ha Socrate* şi unele pasaje din *Dialoguri;* Xenofon, *Memorabilele* şi *Apologia* lui Socrate; diverse fragmente din Sofocle, Euripide, Aristofan, in Cicero etc.

[31] Aristofan, *Norii,* vers. 363.

[32] Diogenes Laertios, *op. cit.,* II, 32.

[33] E. Zeller *(op. cit.,* II, l, *46)* discută informaţiile în legătură cu „averea" lui Socrate.

[34] Acest lucru reiese clar din dialogul lui Platon, *Criton* (50d), şi din alte locuri.

[35] Diogenes Laertios *(op. cit.,* II, 19, 45} ne spune că s-a informat din cartea lui Alexandros, *Succesiunea filosofilor.*

cianul. Aristotel [36] spune însă că „el nu s-a interesat cîtuşi de puţin de problemele Universului (problemele naturii)"; ceea ce forma interesul lui Socrate erau problemele de etică, şi lor li s-a consacrat cu totul. După cum rezultă din dialogurile lui Platon, Socrate a cunoscut destul de bine geometria, cel puţin unele probleme fundamentale de astronomie, şi nu era străin de doctrinele profesate de Parmenide, Heraclit, Anaxagoras, Democrit şi Leucipp, şi poate şi ale lui Empedocle. Cum a ajuns Socrate la aceste cunoştinţe, pe •ce căi, acest lucru nu este cu putinţă de precizat exact.[37]

După cum a reieşit din cele relatate şi din diverse informaţii, în special din ceea ce ne transmite Xenofon [38], Socrate devenise absolut stăpîn pe sine, printr-o severă educaţie personală. Tot astfel ni-1 înfăţişează şi Platon, ca pe ţin om de o putere morală asupra lui însuşi, incomparabilă cu a celorlalţi oameni. O personalitate uriaşă, ceea ce explică şi influenţa fascinantă pe care a exercitat-o asupra concetăţenilor săi, şi în special asupra tineretului. Acesta este omul care a dominat Athena în timpul vieţii lui, şi şi-a pus pecetea asupra gândirii europene după moartea lui. El rămîne o figură enigmatică, fiindcă istoricii filosofici nu ne-au putut explica, din lipsă de documente, o mulţime de lucruri din viaţa înţeleptului athenian, care ar fi putut să lumineze această existenţă umană atît de singulară.

''Xantippe, Socratis philosophi Tixor, morosa admodum
'':'.•• : " 'Juisse jertur et jurgiosa; irarumque et molestiarum
"'.'•' 'Smuliebrium per diem perque noctem scatebat.
' •* ¤ ' (Aulus Gellius, *Noctes atticae,* Cartea I, 17)*

Xantippa, soţia lui Socrate, a fost cunoscută şi a rămas de-a lungul timpului ca tipul femeii arţăgoase, furioase şi cu tendinţe dominatoare. Aşa ne-a înfăţişat-o Xenofon. Nu ea ne interesează însă aici, ci Socrate ca soţ al ei. Rostul Xantippei în viaţa lui Socrate a fost, după propriile lui mărturisiri, altul decît acela care apare din anecdote şi banale incidente, într-adevăr, iată ce ne relatează Aulus Gellius în legătură cu Xantippa.[39] Alcibiade, văzînd cit era de rea şi cît de mult îi făcea viaţa imposibilă lui Socrate, 1-a întrebat pe 'acesta de ce nu gonea o astfel de femeie din casa lui. Răspunsul lui Socrate este cu totul neobişnuit: „Suportînd-o aşa cum este în casa mea, mă obişnuiesc şi mă exersez să suport mai uşor insultele şi insolenţele celor din afară". Inspirîndu-se din această idee a lui Socrate, Varro spune într-o satiră meni-pee'[40], intitulată *De officio măriţi (Despre datoria soţului) :* „Defectele soţiei tale trebuie sau să le faci să dispară *(tollendum)* sau să le suporţi *(ferendur/i)* _

[36] Aristotel, *Metafizica, l, 6,* 987b.
[37] Aceasta este si părerea lui Zeller *(op. cit.,* II, l, p. 49).
[38] Xenofon, *Memorabilele,* I, 2, şi IV, 8.
* Xantippa, soţia filosofului Socrate, se spune că era extrem de dezagreabilă şi certăreaţă; accesele ei femeieşti de furii şi supărări izbucneau zi si noapte (tr. a.). • -. • [39] Aulus Gellius, *Noctes atticae,* I, 17.
[40] Menippos din Gadara— din Fenicia (prima jumătate a sec. al III-leaî.e.n.) — , filosof c'nie,, a scris o carte de satire foarte caustice, în proză şi în versuri, care însă nu ne-au -par-~'enit.. Prin imitaţie, s-a dat numele de „menipee" satirelor care erau scrise în genul celor *le lui Menippos

Acela care le face să dispară face pe soţia lui mai agreabilă, acela care le suportă devine mai bun el însuşi" — *„Vitium, inquit, uxoris aut tollendum aut feren-dum est. Qui tollit vitium, uxorem commodiorem praestat, qui fert şese meliorem facit"* [41]. Apropierea celor două cuvinte, apreciază Aulus Gellius — *tollere* (a îndepărta, a face să dispară) şi *fene* (a suporta) — este fericită, întrucît oricare din aceste alternative ar adopta soţul, ea este spre onoarea lui.

' Problema aceasta are deci un sens, şi de aceea am şi luat-o în considerare. Xantippa apare, în contextul de mai sus, ca o ocazie de perfecţionare a lui Socrate. în fiecare moment, şi în fiecare întîmplare, îl vedem pe înţeleptul athenian exersîndu-se, cu aceeaşi egalitate sufletească, să suporte atît bucuriile, cît şi loviturile soartei. Această atitudine s-a datorat, cum am spus, unei prelucrări interioare, unei tehnici psihice, ceea ce poate fi descifrat în fiecare din afirmaţiile sale. Din nefericire nu ne-a parvenit nici o informaţie asupra acestei tehnici interioare, care 1-a condus pînă la actul suprem al seninătăţii complete în faţa morţii. El realizează lucrul acesta, .ridicîndu-se, prin voinţa şi personalitatea lui, deasupra vicisitudinilor omului. Nici o servitute socială nu-1 mai apăsa, nici Xantippa, nici sofiştii, nici sicofanţii, nici judecata tribunalului; Socrate era liber fiindcă nu mai depindea de nimic; viaţa lui era un dar făcut Cetăţii, iar Cetatea nu-i mai putea da nimic, după cum nu-i mai putea lua nimic.

Circa două mii de ani mai tîrziu, un înţelept modest din Amsterdam va spune [42]: „Omul liber care se conduce după raţiune este mai liber în cetate, unde trăieşte după legile comune, decît în solitudine, unde ascultă numai de el însuşi". Spinoza descoperise, sau redescoperise adevărul lui Socrate, deşi el nu 1-a adoptat decît în mod abstract, fiindcă s-a retras în Cetate din Cetate. într-adevăr, *homo liber* este liber în *Civitas,* în *Polis,* pe acest om 1-a realizat Socrate, în deplinătatea lui.

.,.:|- -x» i

^ 'v **Ta elw9d? anustov TO**

Saiuoviov.

(Platou, *Euthydtmoi,* 272 e|*

Socrate pomeneşte destul de des despre o „voce" — <povfi, pe care o aude în împrejurări dificile din viaţa lui. Este vorba despre un *daimonion* — Scunoviov — pe care-1 poartă cu el şi care i se adresează din cînd în cînd-Acestui semn, care este glasul *dai»wnion-ulm,* Socrate îi mai spune „semnul zeului" — to ToC 0eou ormeîov,[43] sau „vocea zeului" — 6eou <povf|. Desigur, nu poate fi vorba de un *daimonion,* aşa cum îl putem explica în epoca modernă. Ceea ce ne interesează este de a înţelege, atît cît vom putea, ce voia să spună Socrate cînd afirma că auzea vocea unui zeu sau *daimonion.* [44]

[41] Aulus Gellius,

[42] Spinoza, *Ethica,* cartea a IV-a, teorema LXXIII.

. i^y * Semnul obişnuit al daimonion-ului.

[43] Socrate pomeneşte despre această „voce" în mai multe din operele lui Platqn.. *Phaidros,* 242b-c, în *Euthy demos,* 272e, în *Apologia lui Socrate,* 31d, 40a şi 41d etc. Aceasta afirmaţie este confirmată şi de Xenofon în *Memorabilia* (I, 4, 15).

[44] Din temerea de â nu adăuga termenului *daimonion* nuanţe de mai tîrziu, introdu* fie prin creştinism, fie prin povestiri folclorice, nu am tradus acest termen prin

Mai întîi să vedem ce funcţie avea acesta în raport cu Socrate. în *Apologie,* înţeleptul athenian ne spune [45] că în el vorbeşte ceva divin, *daimonic,* şi că aceasta s-a petrecut încă de cînd era copil — J>K *naiodq.* El ne transmite că *daimonion-ul* îi apare ca o voce, dar, deşi foloseşte expresia „apare", niciodată nu afirmă că acesta ar fi mai mult decît o voce, funcţia lui este de a-1 împiedica de la unele fapte pe care ar avea de gînd să le facă, dar nu îl împinge niciodată să şi facă ceva. Astfel, 1-a oprit să se ocupe de „politică", ceea ce a fost, spune el, un fapt foarte binevenit, fiindcă altfel „de mult aş fi fost pierdut". Socrate nu a avut, într-adevăr, dregătorii decît o dată, cînd a fost membru al Sfatului [46]; misiunea de a învăţa pe cetăţeni ce este bine şi ce este rău i-a fost hărăzită de zeu. în sfîrşit, *daimonion-ul* nu i s-a împotrivit în nici un fel în momentul trimiterii lui în judecată şi nici în timpul procesului. Iată un pasaj din *Apologia,* din care reiese pregnant raportul înţeleptului athenian cu el[47]: „într-adevăr, judecători (căci dacă vă numesc pe voi judecători, vă numesc pe bună dreptate), mi s-a întîmplat ceva minunat. Darul profetic obişnuit al *daimonion-ului,* în tot timpul dinainte, îmi vorbea cît se poate de des şi mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuja să-1 fac; acum însă a căzut asupra mea ceea ce vedeţi şi voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare, iar semnul zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori cînd am ieşit din casă, nici cînd am venit aici, la judecată, nici cît timp am vorbit, orice aş fi fost pe punctul de a spune; şi totuşi altă dată, el mă oprise în plină vorbă." Sîntem dar în faţa propriilor mărturisiri ale lui Socrate. *Daimonion-ul* sau zeul îi vorbeşte, îl îndeamnă, are un dar profetic de a-1 anunţa. El vorbeşte despre această influenţă chiar în faţa judecătorilor săi.

Să încercăm să-1 integrăm pe Socrate în mentalitatea timpului său, în preocupările epocii în care trăieşte, în istoria intelectuală a Greciei, pentru a ne putea da seama de ceea ce putea să însemne.acest *daimonion.* Mai întîi vom sublinia că a auzi „vocea *daimonion-ului"* nu este un fapt izolat, care apare în cazul lui Socrate ca o excepţie. Problema perceperii vocii *daimo-nion-ilor,* sau a vederii lor, a intervenţiei zeilor pe cale auditivă sau vizuală, apare încă din *Iliada* şi *Odysseea.* Şi eroii acestor epopei au zei sau *daimonioni* favorabili sau nefavorabili, care intervin tot timpul, în mod vizibil sau invizibil, în timpul războiului de la Troia sau al peregrinărilor fără sfîrşit ale lui Ulysse. Se pot da nenumărate exemple de „apariţii" sau de „audiţii" care au avut loc înainte de Socrate. Muzele (care erau divinităţi — *daimonioni)* ii vorbeau lui Hesiod la picioarele muntelui Helikon[48]: „Iată cuvintele pe care mi le adresează mai întîi aceste zeiţe". Din acest text K. Latte a tras concluzia că Hesiod nu pretinde că a văzut Muzele, ci numai că le-a auzit.[49] Totuşi, începutul *Theogoniei* indică, cu destulă preciziune, că el le-a şi „văzut": „Ele

[45] Platon, *Apologia lui Socrate,* 31d.

[46] Se cunosc trei situaţii cînd Socrate a avut o acţiune publică: ca membru în sfat *(boule),* cînd s-a opus uciderii lui Leon din Salamina cu riscul vieţii; ca preşedinte al Prytaneului, cînd a votat achitarea celor zece strategi, care obţinuseră victoria de la insulele Arginuse (406 î.e.n.), dar fuseseră acuzaţi că au lăsat morţii neîngropaţi (Platon, *Apologia, lui Socrate,* 32c).

[47] *Ibidem,* 40a, b.

[48] Hesiod, *Theogonia,* vers. 24—*25.*

[49] K. Latte, *Hesiods Dichterweihe,* în *Antike und Abendland, 2,* -1946, p. 154. La concluzia lui Latte s-a raliat şi E. R. Dodds, *op. cit.,* p. 117.

[Muzele helikoniene] formează coruri frumoase, răpitoare şi picioarele lor de-abia ating pămîntul" [50]. După cum ne pomeneşte Herodot[51], Philippîdes l-ar fi văzut pe zeul Pan înaintea Marathonului, ceea ce a dus la introducerea cultului acestui *daimonion* la Athena.[52] De asemenea, se mai citează poetul Pindar, care 1-ar fi văzut şi el pe Pan.[53] în ambianţa aceasta de credinţe şi legende nu apare dar surprinzător ca Socrate să se refere la o „voce" protectoare, vocea *daimonion-ului* lui; ceea ce este surprinzător este că un raţionalist atît de sever, în ceea ce priveşte ordinea şi justificarea logică a oricăror credinţe şi afirmaţii făcute de adversari, era atît de îngăduitor cu sine însuşi şi-şi permitea să accepte lucruri care puteau fi oricînd contestate de adversari, într-adevăr, dacă credinţa generală în zei şi în *daimonioni* nu era discutabilă, faptul că el, Socrate, auzea pe un zeu, acesta era discutabil, fiindcă lumea cealaltă nu-1 auzea. Nimeni însă nu s-a ridicat împotriva afirmaţiei lui,'nici în timpul procesului, nici după aceea, nici în timpul nostru, nimeni nu 1-a acuzat că minte, în actul de acuzaţie i se reproşează numai că introduce zei noi! Cum este posibil să se .admită înţelepciunea lui Socrate, unică pentru civilizaţia greco-romană şi pentru aceea care se prezintă ca succesoarea ei, epoca modernă, a unui om pe care orice medic din lume 1-ar declara un halucinat auditiv? Istoricii filosofici au luat act de pasajele din opera lui Platon şi Xenofon, unde se găsesc repetate afirmaţiile că zeul sau *daimonion-ul* său îi vorbeşte, dar acest fenomen extraordinar nu a fost integrat în modul general de a gîndi al înţeleptului athenian şi nici nu s-au tras concluzii speciale din acest fapt. Hegel a văzut, de exemplu, că pentru a-1 înţelege pe Socrate, destinul şi filosof ia lui trebuie tratate ca formînd o unitate.[54] Ar părea astfel că pentru acest filosof viaţa lui Socrate trebuie înţeleasă în totalitatea; ei si ntegrată în epocă. Totuşi, cînd este vorba de *daimonion-ul.* lui Socrate, el îl scoate din timpul lui. Iată ce scrie el[55]: „Dar nu este îngăduit cînd:este vorba de acest faimos geniu al lui Socrate, bizarerie înşelătoare a închipuirii sale despre care s-a flecărit atîta, să ne treacă prin minte imaginea vreunui spirit protector, a unui înger etc., şi nici noţiunea de conştiinţă [...]". Cunoaşterea interioară a luat, după Hegel, forma unui „demon", dar „Geniul |*daimo-nionul]* nu este însuşi Socrate, nu este opinia lui, convingerea lui, ci e ceva inconştient" [56]. Diferenţa între ceilalţi greci şi Socrate, el o vede în faptul că, pentru oamenii obişnuiţi, *daimonion-ul* era exterior, pe cînd la înţeleptul athenian el este interior şi prin aceasta suprimă pe cel exterior.[57] Zeller consideră această voce ca „o revelaţie" *(Offenbarung)* de care Socrate era conştient în fiinţa lui interioară, dar cum era ea provocată şi cine era autorul ei

[50] Hesiod, *op. cit.,* vers. 8—9.

[51] Herodot, *Istorii, 6,* 105.

[53] E. R. Dodds crede că acesta este un fapt istoric *(The Greeks and the Irrational,* p. 117).

[53] Pindar, *Pythicele,* III, 76 — 79. Iată ce spune poetul: „Vreau să invoc pe *Marna*
Mamă, zeiţa augustă, pe care adeseori tinerele fete vin să o cînte
împreună cu Pan, la uşa
mea, în timpul nopţii". Pausanias, în *Ellados Periegesis — Descripţia Graeciae* (IX, 25, <>)•
ne spune că Pindar consacrase un altar „Marii Mame", lingă casa lui. Informaţia este con
firmată şi de alţi autori.

[54] 'Hegel, *Vorlesungen ilber die Geschichte der Philosophie,* I, trad, in româneşte *a*[e]
D. D. Roşea, Ed. Academiei R.P.R., 1963, p. 369.

[55] Hegel, *op. cit.,* p. 404.

[56] *Op. cit.,* p. 405.

[57] *Ibidem,* p. 409.

imediat, aceasta nu se poate lămuri din afirmaţiile pe care le-au făcut Platon sau Xenofon.[58] Unii autori mai vechi au crezut că pot pune întreaga activitate filosofica a lui' Socrate în seama *daimonion-ului,* dar, după cum reiese din texte, aceasta este o afirmaţie nejustificată.[59]

Să vedem mai întîi ce înţelegeau grecii prin aceşti *daimonioni.* După cum reiese din cele mai vechi monumente scrise, *Iliada* şi *Odysseea,* grecii foloseau la început două denumiri care erau identice: aceea de *zeu* şi aceea de *daimonion.* Abia la Hesiod[60], *daimonionii* sînt fiinţe intermediare între zei şi oameni, şi ei apar în special în legătură cu cele patru epoci metalice (sau cicluri). Fiecare epocă a avut *daimonionii* ei, care aveau ca însărcinare să păzească ordinea lumii stabilită de zei. Treptat, funcţiile lor se specializează, fiecare categorie de *daimonioni* avînd un rol de legătură cu funcţia specială a unui zeu, devenind de fapt servitorii sau executanţii misiunilor ce li se încredinţează — 5ai|K>ve<; Tipono^oi. Cu timpul, aşa cum zeii luau sub protecţia lor popoare, cetăţi, oameni, *daimonionii* au devenit şi ei protectorii unui neam, unei familii sau ai unui om. *Muzele, Charitele* [61], *Eriniile* °[2] sînt *daimonioni* cărora grecii le-au consacrat chiar sărbători speciale.

Platon, care, desigur, nu putea fi îndepărtat de părerea maestrului său în această privinţă, arată, în *Symposion,* cum i-a explicat *Diotima* lui Socrate ce este Eros şi, în general, ce sînt *daimonionii.*[C3] Puterea acestora este „de a tălmăci zeilor cele ce vin de la oameni, oamenilor cele ce vin de la zei; de la aceştia rugăciunile şi jertfele, iar de la aceia poruncile şi răsplata pentru jertfe". Prin mijlocirea lor funcţiona meşteşugul proorocitului şi arta poeţilor — privind jertfele, iniţierile, descîntecele, prezicerea viitorului şi magia. Căci zeii nu se amestecau printre oameni, ci numai prin mijlocirea *daimonionilor* existau legături între zei şi oameni, fie în stare de veghe, fie în somn. Oricine cunoştea aceste taine era un om *daimonic* — „inspirat de divinitate". Aceşti *daimonioni* erau mulţi şi diferiţi, unul dintre ei fiind Eros.

Plutarch preia în întregime *daimoniologia* homerică [64], şi propune ca toate faptele zeilor (fie greceşti, fie egipteni) să fie explicate prin intervenţia acestor fiinţe intermediare — *daimonioni*[65].

[58] Eduard Zeller, *Die Philosophic der Griechen,* II, l, ed. a V-a, O. R. Reisland, Leipzig, 1922, p. 79.

[59] Această teză a fost susţinută, între alţii, de F. Lelut, în *Le Demon de Socrate,* Paris, 1836.

Asupra *daimonion-iilui* lui Socrate s-a scris foarte mult. Vom cita cîteva din lucrările care acordă atenţie acestui subiect: F. Htigli, *Das-Dämonium des Sokrates,* Berna, 1864; S. Ribbing, *Ueber Sokrates Daimonion,* în *Sokratische Studien,* II, Uppsala, 1870; A. Fouille, *La Philosophie de. Socrate,* Paris, 1874; G. d'Eichtal, *Socrate et notre temps,* Paris, 1881 etc.

în timpul nostru, problema aceasta a fost pusă sub semnul cercetărilor psihanalitice, sociologice, mitologice sau chiar „mediumnice". Dintre lucrările mai recente citäm: P. Fried-lander, *Platon,* I, W. de Gruyter, Berlin, 1964; P. Boyance, *Le Culte des Muses chez Ies philosophes grecs,* ed. E. de Boccard, Paris, 1972; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* University of California Press, a opta tipărire, Berkeley, Los Angeles, London, 1973; F. Buffiere, *Les Mythes d'Homere,* „Les Belles Lettres", deuxieme tirage, Paris, 1973.

[60] Hesiod, *Lucrări si zile,* vers. 110 — 200.

[61] *Charitele* erau zeiţele graţiei — *Graţiile.*

[62] *Eriniile* erau zeiţele răzbunării, care pedepseau crimele, şi numele lor era, prin [a]ntifrază, *Eumenide* (binevoitoare).

[63] Platon, *Symposion,* 203 a.

[64] Plutarch, *De defectu,* 15.

[65] Plutarch, *De Iside et Osiride, 25.*

Desigur, în secolul raţionalist al Athenei, şi în lumea filosofilor stoici zeii şi *daimonionii* au căpătat o altă semnificaţie; Athena, de pildă, zeiţa înţelepciunii, reprezenta „logosul divin", care se reflecta în intelectul fiecărui om ca „o scînteie" din focul universal. Pe noi însă ne interesează ideea pe care şi-o făcea Socrate despre *daimonionul* său, şi, după cum se vede din cele citate mai sus, el rămîne pe linia tradiţională, pentru care *daimomonii vorbesc, inspiră, prezic,* şi prin mijlocirea lor au loc *iniţierile.* Deci numai în cadrul acestor idei putem explica paradoxala situaţie că un înţelept, cu o logică rece şi lipsită de orice căldură afectivă, admitea si făcea chiar caz, că auzea vocea *daimonionului.* Am văzut că el face apel la Diotima, ca autoritate în materie, pentru a-i explica rolul *daimonionului.* Mai întîi însă cine era Diotima? După cum ni se spune, ea a fost invitată la Athena în mod oficial, pentru a „purifica" cetatea şi a înlătura astfel ciuma, ceea ce ar fi şi avut loc în anul 440 î. e. n. Socrate mărturiseşte că a întîlnit-o de mai multe ori, şi ea i-a explicat o serie de învăţături profunde."[6] Această preoteasă, din oraşul arcadian Mantineea, pare să fi fost celebră la timpul ei, căci, după anume cercetări, ea este reprezentată pe o stela din secolul al V-lea „în exerciţiul funcţiei ei mantice".[87] Mantineea poseda un templu închinat lui Apollo, unde, ca şi la Delphi, zeul se exprima printr-un oracol.*[8] Pausanias [69], in itinerariul său pe pămîntul Greciei, a ajuns şi în acest oraş, unde a văzut lucruri şi a întîlnit oameni care.i-au întărit convingerea că „vechile legende nu erau o ţesătură de absurdităţi", ci că toate aceste mituri aveau un înţeles mai profund. Ei bine, această preoteasă, Diotima, îl conduce pe Socrate către înţelegerea naturii *daimonionului,* cum ne spune chiar el, iar una dintre funcţiile acestuia era iniţierea. Cum preotesele erau cele care săvîrşeau misterele în temple, devine clar că Socrate a aflat de la Diotima unele lucruri care poate intrau în cadrul funcţiei ei hierofantice. De altfel, el vorbeşte despre iniţieri în mai multe locuri. Iată ce spune el, de exemplu, în *Phaidon* "'°: „S-ar putea crede că aceia care ne-au orinduit misterele nu sînt chiar oameni neînsemnaţi, căci ei încă de mult ne dau de înţeles că cel ce va ajunge în lumea lui Hades, nepurificat şi nepregătit, se va afunda în nămol, pe cînd cine ajunge purificat şi iniţiat va rămîne împreună cu zeii". Prin urmare, Socrate afirmă că pentru a intra în lumea zeilor — fapt care de altfel este explicat pe larg în doctrina lui Platon — este nevoie de „purificare" şi de „iniţiere". Tocmai aceste „calificări" erau urmărite de „micile" sau „marile mistere". Cărarea care ducea la această realizare era considerată global ca „o purificare", care avea loc prin practicarea unor tehnici speciale în ceremoniile iniţiatice.

Sînt fapte în viaţa lui Socrate care nouă ne apar extraordinare. Am văzut că un om, cu mijloace reduse ca el, mărturiseşte că pentru activitatea lui nici

fl(i Platon, *Symposion,* 207 a-e.

07 Pentru toate aceste detalii avem lucrările: *Mantinee ti l'Arcadie orientale* «e G. Fougeres, Bibi. des Ecoles .Franşaises d'Athenes et de Rome, Ed. Fontemoing,
Hans Mobius, *Diotima, Jahrbuc/i des deutschen Archăologischcn Institutes,* vol. *49* (19-")-
Roger Godel, *Socrate ct Diotime,* „Leş Belles Lettres", Paris, 19.55.

68 Se pare că Mantineea devenise o cetate importantă şi strălucitoare în timpi" Ş[1] chiar înaintea lui Socrate, mai ales prin dezvoltarea şcolilor de muzică si orchestră şi a [auto]" rităţii preoteselor lui Apollo Pythianul. Se ştie că Aristoxene din Tarent (sec. IV î.e.n.), filoso şi teoretician al muzicii, discipol al lui Aristotel, a vizitat Mantineea, tocmai din cauza aceste celebrităţi.

69 Paiisanias, *Descripţia Gracciae,* VIII, *S, 3,*

[70] Platon, *Phaidon,* 69c.

nu a luat bani de la nimeni ca să *stai* de vorbă cu el şi nici nu a refuzat s discute cu cineva sub cuvînt că nu-i dă bani.[71] De altfel, in Grecia nimen înccpînd de la Thales şi pînă la Socrate, nu a luat bani pentru învăţătura p care o dădea celorlalţi, în afară de sofişti. Dar nici după aceea, Platon sa Aristotel nu au fost profesori mercenari. Cînd Protagoras a luat o sută d mine ca plată pentru lecţiile sale, gestul a constituit un scandal şi Diogene Laertios îl consemnează ca pe un eveniment.[72] Dar nici poeţii nu luau ban: şi cînd Simonide îşi comercializează talentul, el se găseşte sub focul apostrofe lui Pindar.[73] Acesta spune că la Simonide muza devine „cupidă" şi „merce nară". Desigur, pentru mentalitatea de astăzi (încă) orice activitate în cetăţi trebuie şi este absolut echitabil să fie plătită. Pentru Socrate însă aceast; activitate neobosită de dimineaţa şi pînă seara, ba chiar şi noaptea, era c dăruire faţă ele cetate şi ea îi era ordonată de zeu: „Zeul, să ştiţi bine, îm porunceşte această [activitate]. Eu sînt de altfel încredinţat că în Statul noştri; nu s-a petrecut, pentru noi, ceva mai bun decît faptul acesta, că cu m-an: supus zeului de la Delphi".[74]

Pentru a atinge o astfel de stare, trebuia ca individualitatea umană să nu mai fie un centru al cercului existenţei, ci să devină circumferinţa care să aibă în centrul ei umanitatea, sau cetatea, în cazul lui Socrate. Acest rezultat era atins în cadrul „misterelor" greceşti de recipiendarul care nu mai acţiona clin interesul lui, ci din porunca „zeului". Dar ceea ce făcea posibilă „ascultarea" de zeu sau *daimonion* era tocmai această degajare de tine însuţi, ieşirea din propria carceră. Faptul că el se conducea, în activitatea lui, după „vocea" zeului, arată că înţeleptul athenian obţinuse starea în care el numai era posedat de interesele personale, ci de cele ale colectivităţii din care făcuse parte, era însăşi cetatea. Iată sensul vieţii lui, la nivelul la care ajunsese.

[71] Platou, *Apologia,* 33b.

[73] Diogenes Laertios, *Viaţa fi doctrinele filosofilor,* IX, 52.

[73] Pindar, *Isthmicele,* II, 5.

Totuşi, unii interpreţi moderni au crezut că pot îutîlni la Piudar o oarecare apreciere a metalului galben, ceea ce ar reieşi din versurile din *Olympicele* (III, vers. 42 — 43):

Eî 6' âptCTTsCgt *nev* C8cop KTSCIVOJV 8s xpuaoţ aî5ois<yraTO<;...

Acestea sînt traduse de Aime Puech, în *Pindarc,* tomul I, *Olympiqitcs* („Leş Belles Lettres", Paris, 1922), prin:

Dacă apa este primul dintre elemente
Cum aurul este cel mai de preţ printre bunuri . .

Jacqueline Duchemin arată (în *Pindare, poete et prophete,* „Leş Belles Lettres", Paris, 1955, p. 195) că nici traducerea, nici sensul ei, în contextul *Olympicei* de care este vorba, ᵘu pot lăsa impresia că Pindar ar fi apreciat aurul ca „valoare". Traducerea pe care o face ᶜa, ţinînd seama de aceste observaţii, este următoarea:

Dacă apa este primul dintre bunuri
Şi aurul cea mai nobilă dintre bogăţii . . .

Ţinînd seama de celelalte versuri, J. Duchemin propune interpretarea întregului început al pasajului astfel: „Binele cel mai util este apa; dar aurul, asemenea unui foc înflăcărat, răspîndeşte strălucirea lui în noapte, eclipsînd cu mult bogăţia orgolioasă".

î;, 'îta f'V: 'A; ;.:îf5 ; ''; ' '••• ' : . - • ' • '-,', FvcuSi
, i; f)i',i,. ii .4'.., . . l 'j^ • (Deviza gravată [,-c Iruiilispii-iul templului clc la V)c.lj,i,i*

Socrate şi-a luat ca deviză a vieţii lui itna din „inscripţiile delphice" anume: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". El declară tot timpul că urmăreşte înţelepciunea iar „aceasta înseamnă a se cunoaşte pe sine". Acest comandament aparţinuse, d.e altfel, în trecut şi altor înţelepţi. Inscripţia delphică „cunoaşte-te pe tine însuţi" era interpretată ca o recomandare a zeului de a „fi înţelept", dar nu era vorba numai de un sfat, ci de ceva mai mult. Dar să urmărim dialogul *Charmides* al lui Platon, care este dedicat chiar discuţiei asupra înţelepciunii, pentru a vedea ce era înţelepciunea pentru Socrate. Mai întîi, înţelepciunea înseamnă a cunoaşte ceva, iar cunoaşterea înseamnă o activitate ştiinţifică avînd un obiect determinat. Aici el remarcă un lucru cu totul deosebit. Toate ştiinţele au ca obiect ceva exterior lor, în timp ce cercetarea întreprinsă de el duce la o cunoaştere a cunoaşterii, adică are un caracter reflexiv. Rezultă că înţelepciunea este, dintre toate cunoştinţele, singura care este a ei însăşi şi a celorlalte.[75] Ea este atît a ceea ce ştii, cît şi a ceea ce nu ştii. „Numai omul înţelept se va cunoaşte pe sine" [76] şi va fi în stare să cerceteze ce ştie si ce nu ştie şi să-i iscodească pe fiecare ce ştiu şi ce cred că ştiu fără să ştie". Subliniem aici afirmaţia că înţelepciunea are un dublu aspect: unul pozitiv, *a şti ce ştii,* o cunoaştere a cunoaşterii, si altul negativ, *a şti ce nu ştii.* Aceste declaraţii nu sînt numai de principiu, fiindcă iată ce citim în textul de care este vorba [77]: *„Este nevoie, de un bărbat cu o minte puternică* care să ştie, prietene, să le lămurească aşa cum se cuvine pe toate, dacă sînt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrînge asupra lor însele, ci doar asupra altora sau dacă unele sînt si altele nu". Prin urmare, înţelegerea înţelepciunii, adică a acestei reflexiuni a cunoaşterii asupra ei însăşi, necesită o putere intelectuală deosebită, o putere specială, întreaga problemă revine dar la a stabili dacă există sau nu în sufletul omenesc o atare putere. Cum spune Friedlânder, să se vadă dacă există ceva în „existent", care, după esenţa lui, îşi aplică puterea asupra lui însuşi.[78] După cum remarcă şi autorul citat, Platon a dat deja unele explicaţii, care pun într-o lumină specială afirmaţiile de mai sus. In *Phaidros* [79] el desemnează sufletul drept „cel ce se mişcă singur"; în *Tima-ios* [80], ne spune că mişcarea perfectă este aceea care se săvîrşeşte numai din ea însăşi, şi care este „mişcarea intelectului" şi a universului; în sfîrşit, in Legi [81], enumera zece forme de mişcare, dintre care ultima este aceea care se mişcă pe sine şi pe toate celelalte. Comparaţia pe care o face Socrate pa^re să fie mai sugestivă încă. într-adevăr, în *Charmides,* el ridică întrebarea -• „Ţi se pare că poate exista o vedere care să nir fie a lucrurilor pe care le prin

* Cunoaşte-te pe tine îusuţi.
[75] *Charmides,* 166e.
[7li] *Op. cit.,* 167a. ica",
[77] *Op. cit.,* 169a. Am tradus 6 ncyuţ âviip prin un „bărbat cu o minte puteri
precum poiat^EU? 6 neyexi; înseamnă „puternicul rege" (regele perşilor).
[78] Paul Friedlânder, *Platan,* II, ed. a Ill-a, Walter de Gruyter, Berlin, WG'l, *V-*
[78] Platon, *Phaidros,* 245c.
[80] Platon, *Timaios,* 89a. si -Pintm,. *Leai.* X, 894c.

celelalte vederi, ci să fie doar o vedere a ei însăşi şi a celorlalte vederi [a vederilor celorlalţi] şi chiar a lipsei de vedere?..." „Sau un auz care să nu prindă nici un sunet, dar care să se prindă pe sine şi pe celelalte auzuri ale celorlalţi, ca şi faptul de a nu se auzi?" Toate acestea nu sînt posibile, dar cunoaşterea cunoaşterii şi a necunoaşterii, aceasta este posibilă, în condiţiile acestea, cunoaşterea de tine însuţi, în sensul de „a şti ce ştii" şi „a şti ce nu ştii", devine posibilă, dar ea nu seamănă cu nici o altă cunoaştere. Iată că Socrate, ajuns la punctul acesta al cunoaşterii, care rămîne în ea însăşi şi devine propria ei măsură, rosteşte celebra frază: „Ştiu că nu ştiu nimic" — oî5a **jts** *ovSev* si5svcu.[83].

Să vedem cum ajunge Socrate la această idee. în timpul procesului, el arată că Chairephon se adresase oracolului de la Delphi, cerîndu-i să spună dacă cineva este mai înţelept decît Socrate. Dar Pythia, prin care se exprima zeul Apollo, i-a răspuns că nu există nimeni mai înţelept decît acesta. Socrate, nevoind să creadă, a început să cerceteze pe oamenii însemna_ţi, oameni din toate categoriile sociale din Athena, dar nici unul nu i s-a părut înţelept, ci dimpotrivă. Nici despre el nu putea crede însă că este înţelept, întrucît „numai zeul este înţelept" — *sophos* —, iar el nu era un *sophos,* nici mic şi nici marc. Totuşi, zeul nu putea să mintă, în-ce sens putea fi interpretată atunci afirmaţia oraculară a lui Apollo? Iată concluzia lui: nimeni nu era înţelept, nimeni nu ştia nimic, dar pe cînd ceilalţi credeau cu toţii că ştiu, că posedă ştiinţa, că sînt înţelepţi, numai el, Socrate, ştia că nici el nu ştie nimic.[84] „El [zeul] spune că înţelepciunea omenească valorează foarte puţin sau chiar nimic [...]. Cel mai înţelept dintre voi este acela care, ca şi Socrate, şi-a dat seama că nu preţuieşte nimic în ceea ce priveşte iscusinţa de a cunoaşte adevărul." Prin urmare, problema de la care plecase Socrate în *Charmides,* că înţelepciunea constă din „a şti ce ştii" şi de asemenea din „a şti ce nu ştii", este rezolvată: *Cine este înţelept ştie că nu ştie nimic.*

Concluziile lui Socrate se pot preciza acum. înţelept nu este decît zeul, sau cel care poate ajunge la statura unui zeu, a unui „bărbat cu intelectul puternic" — 6 *nsyaq* dvfjp. Primul pas al înţelepciunii este să realizezi efectiv o stare de conştiinţă că nu ştii nimic — ceea ce este de altfel o stare de inserare corectă în realitate, în al doilea rînd, trebuie să posezi „un intelect puternic" pentru a realiza starea de înţelept — de *sophos —,* care este o „cunoaştere de sine însuşi", în sine şi pentru sine, cum ar zice Hegel. Atinsese Socrate starea de *sophos?* Răspunsul îl dă chiar ci, adresindu-se judecătorilor, după ce fusese condamnat la moarte[85]: „Bărbaţi ai Athenei, în schimbul a cîţiva ani din viaţa mea, veţi dobîndi faima şi veţi da prilejul să se spună, de către oricine va voi să ocărască Statul nostru, cum *că aţi omorît un om înţelept, pe Socrate".* înţeleptul athenian afirmă el însuşi că este un *sophos;* aceasta înseamnă însă, deoarece declarase că numai zeul este înţelept, că el se credea [a] fi într-o stare asemenea zeului, iar această stare o obţinuse prin cunoaşterea de sine. Nu putem şti ce metode „interioare" a urmat Socrate, care a fost

[82] Platou, *Apologia,* 21d.
[S4] Platon, *Apologia,* 23a— 23b.
[85] Platon, *Apologia,* 3Sc.

sădhana lui (cărarea lui), cum ar zice indienii.[86] Avem totuşi unele pasaje din dialogurile platonice din care desprindem unele indicaţii. Ne vom referi numai la un singur exemplu, în dialogul *Charmides* [87], el povesteşte că a învăţat anumite incantaţii de la unul din medicii traci ai lui Zalmoxis, „despre care se zice că stăpînesc meşteşugul de a te face nemuritor" (pe lîngă puteri curative). Şi medicul trac i-ar mai fi spus că trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet: „Sufletul trebuie îngrijit prin anumite incantaţii, iar aceste incantaţii nu sînt decît rostirile şi gîndurile frumoase. Din aceste spuse şi gînduri [adică din incantaţii] se naşte în suflete înţelepciunea." Prin urmare, una din căile pe care le cunoştea Socrate pare să fie şi aceea a „incantaţiei", cale cunoscută de altfel în India sub numele de *mantra Yoga* — calea yoghinică a formulelor invocatoare *(mantram).*[6]* Desigur, este greu de făcut preciziuni în această direcţie. Reiese însă din unele din dialogurile platonice şi din unele indicaţii ce ne sînt date de Xenofon, de Diogenes Laertios sau de Aulus Gellius, că Socrate se afla uneori în stare „supernormală" de conştiinţă.[89] Vom sublinia şi faptul că, în timpul procesului, Socrate recunoaşte singur că „el face altfel decît cei mulţi".[£0] Se petrec cu el, spun martorii, nişte lucruri cu adevărat bizare, cărora li s-au dat diverse interpretări.[91] Ne vom referi aici însă numai la dialogul *Symposion* al lui Platon. Iată ce se relatează îţi acest dialog.[92] Socrate, însoţit de Aristodem, se îndrepta spre casa lui Agalon, „cufundat în

[88] în textele platonice nu se găseşte nimic edificator, încă din Antichitate s-a afirmat că Platon ar fi avut o doctrină „acroamatică" sau „esoterică", păstrată numai pentru un cerc restrîns de discipoli, cărora le transmitea oral anumite învăţături. Exegeza lui Schleicr-macher, în secolul trecut, a eliminat ipoteza unei „doctrine acroamatice", neconsemnată în textele platonice. Totuşi, Platon spune în mai multe rînduri de ce nu va încredinţa scrisului rinele din învăţăturile sale, mai ales în dialogul *Phaidros şi Scrisoarea a VH-a,* care conţin pasaje edificatoare în această privinţă. Aristotel confirmă şi el existenţa unei doctrine nescrise în filosofia Ivii Platon. în *Fizica,* IV, *2,* 209b, referindu-se la ideile lui Platon asupra spaţiului, el afirmă că acesta dă alte denumiri în învăţăturile nescrise.

De asemenea, unii comentatori ai lui Aristotel, cum este, de exemplu, Simplicius (comentariu la *Physica,* 32b), pomenesc de o lucrare a lui Aristotel, astăzi pierdută, intitulată Ilspi TClya9oO *(Despre ceea ce este bine),* care ar fi conţinut expunerea unor teorii platonice, dezvoltate de el numai în expunerile orale.

[87] Platon, *Charmides,* 156d,e- 167a, b.

[88] Incantaţiile platoniciene formează un capitol întreg în cartea lui Pierre Boyance, *Le Culte des Muses chez Ies philosophes grecs,* p. 155— 162 (Ed. E. de Boccard, Paris, ed. a Il-a, 1972). Nu numai vorbirea *(logos),* ci şi *mitul* a fost conceput de Platon, arată autorul, ca o acţiune ce trebuie să se exercite asupra ceva. în asemenea „rostiri" şi „mituri", Bo yance vede în concepţia lui Platon „un fel de farmec incantatoriu" — *„un charme incantatoire" (op. cit.,* p. 160). Mitul, spune autorul pe care-1 citäm, poate să aibă (aşa cum a interpretat Schleiermacher) şi o acţiune pedagogică; dar nu atît prin conţinutul lui, ci prin faptul că el acţionează ca un farmec *(charme).*

[89] Diogenes Laertios *(Vieţile şi doctrinele filosofilor,* II, 23) scrie: „A luptat şi la Po- tideea, unde a ajuns pe mare, deoarece legăturile pe uscat fuseseră întrerupte de război; şi se spune *că a stat atunci o noapte întreagă nemişcat in aceeaşi poziţie".* Aulus Gellius precizează că aceste „exerciţii" erau „voluntare" *(„inter labores voluntaries ct exereitia cor- poris")* şi ni s-a transmis, spune el, că „el [Socrate] stătea în picioare, fără repaos, în timpul unei zile şi unei nopţi, de la o aurora la alta, fără a închide ochii, fără a se mişca, în acelaşi loc, faţa şi ochii îndreptate în aceeaşi direcţie, în atitudine ele meditaţie, ca şi cum sufletul se despărţise de corpul său" *(Noctes atticae,* II, 1).

[90] Platon, *Apologia,* 20c.

[91] Henri Joly a văzut în practicile şi în rezultatele obţinute de Socrate . . . procedee „şamanice" iar în Socraie, un „şaman" *(Le Reiiversemeiil p'.atonicien,* p. 67, J. Vrin, Paris, 1974).

93 -Platnr, *Swrnfinsinn* 17-la—175b.

gînduri asupra lui însuşi", din care cauză rămăsese în urmă. Văzînd că tovarăşul lui îl aşteaptă, 1-a rugat să pornească înainte. Cînd Aristodem ajunge la Agaton, el povesteşte ce s-a întîmplat cu Socrate şi trimite un sclav să vadă unde este şi să-1 aducă la ei. Sclavul se întoarce şi spune că Socrate s-a retras in poarta unei case vecine şi, cu toate chemările sale, nu vrea să vină la cină. Agaton porunceşte atunci sclavului să se ducă şi să nu-1 slăbească pînă nu vine. Dar Aristodem îl opreşte: „Doamne fereşte! Lăsaţi-1 în pace. *Aşa este obiceiul lui,* să se retragă într-un colţ, oriunde se nimereşte, stînd pironit locului [...]. Nu-1 tulburaţi." După aceea au început să cineze. Socrate a sosit cam la mijlocul cinei. Agaton îl îndeamnă: „Vino încoace, Socrate, şi stai lîngă mine, pentru ca atingîndu-mă de tine, să mă folosesc şi eu de adînca descoperire care s-a înfăţişat cugetului tău în tinda vecinului. De bună seamă că acum eşti în stăpînirea acestui adevăr, căci altfel nu ai fi plecat de acolo." Din acestea ar rezulta mai multe lucruri: Socrate se „retrăgea" în sine în mod obişnuit, fapt cunoscut în mediul său; această „concentrare" în sine nu poate fi considerată ca un fenomen patologic, fiindcă Socrate era conştient de ce se petrecea cu el, vorbind chiar cu ceilalţi şi îndemnîndu-i să-1 lase singur cu meditaţiile lui; era ştiut, pe de altă parte, că, în astfel de stări de adînca meditaţie, Socrate ajungea la „stăpînirea unor adevăruri" [93]. Socrate nu făcea deci altceva decît, aşa cum ni se spune chiar în *Symposion* [94], „de a-şi concentra intelectul în el însuşi". Nu vom insista mai mult asupra metodelor socratice, despre care se poate specula indefinit. Ceea ce apare indiscutabil este că el poseda o „tehnică" de a se scruta pe sine, şi această cunoaştere îl adusese la o „stare" de concentrare deosebită de a concetăţenilor săi, care o observă ca atare. Xenofon [95] ne spune că ceea ce căuta Socrate în toate cercetările sale era TO ti coti — „ceea ce este", idee care va fi redată mai tîrziu prin „esenţă" (care vine tot de la *esse* = a fi). Procedînd în modul acesta, prin „retragerea" intelectului superior *(nous)* în el însuşi, el îşi descoperea esenţa lui umană, care nu mai era masca individului Socrate, mască pe care o va lăsa în mîinile sicofanţilor şi judecătorilor nedrepţi, ci ceea ce îi recomandase zeul de la Delphi, şi ceea ce căuta el în toate lucrurile, adică pe el însuşi. Dar aceasta este tocmai „cunoaşte-te pe tine însuţi" — yvcoOi 0eavrrov. Această cunoaştere de sine nu era pentru el o speculaţie abstractă, ci o stare, aşa cum reiese din descrierea ce ni s-a transmis. Dar tocmai acest lucru 1-a spus Socrate sub o formă sau alta, de exemplu în *Phaidon:* „filosof este acela care, pe cît mai mult posibil, îşi desprinde sufletul de trup" — 6 (pj^ocrocpog «TtoXurav [. ..] rnv yu^fiv OHIO [. ..] TOU crcbu-aioc.[90] O asemenea „despărţire", o ^ astfel de „intrare în sine însuşi" era o „purificare" — *katharsis* —, aşa cum ni se spune tot în dialogul citat mei sus [97]: „Dar această *purificare* nu-i cumva ce spuneam adineaori: despărţirea cît mai mult a sufletului de trup

[93] O serie de autori au încercat să analizeze „starea de concentrare în sine" a lui ^ocrate, dar, după părerea noastră, s-au lăsat influenţaţi de interpretarea modernă a lor ca fenomene psiho-patologice. Astfel Henri Joly *(op. cit.,* p. 69) crede că poate vorbi în cazul |ui Socrate de o „transă", caracterizată de o „fixitate", „imobilitate", concentraţie mentală, L tilizînd cercetările lui L. Gernet şi J. P. Vernant, care interpretează cuvîntul *prepides* — -diafragmă" ca fiind întrebuinţat în legătură cu jocul respiratoriu, el crede că Socrate utiliza [0] t'-huică respiratorie yoghinică. Ş.a.m.d.

[^] Platon, *Symposion,* 17-ki.

[95] Xenofon, *Memorabilia,* I\, fi, 1.

[96] Platon, *Phaidon,* 64e-65.a.

[57] Platon, *op. cit.,* 67c.

şi deprinderea lui de a se concentra în sine, de a se retrage peste tot din .trup şi de a trăi — pe cit e cu putinţă — şi în ceasul de acum şi mai tîrziu, el singur, cu sine însuşi, dezlegat ca de nişte lanţuri ale trupului?" O astfel de realizare nu este străină de scopurile filosofiei indiene, Socrate este, s-ar zice, un *jîvanmukta* — „un eliberat în viaţa", dar atinge rezultatul acesta pe un drum cu totul specific Greciei antice. Pentru această civilizaţie minunată lumea era un cosmos, o lume organizată conform unei raţiuni universale, o lume de armonie, de ritmuri, de frumos, de bine şi de adevăr. Această lume era admirată de grecul antic, astfel că el nu o părăseşte niciodată. Socrate are măsură în toate, dar nu e un ascet; el se purifică, învingîndu-şi pasiunile, dar nu prin luptă cu ele, ci ridicîndu-se deasupra lor. Socrate este grec în toată atitudinea lui, fiindcă, realizînd efectiv înţelepciunea, el rămîne în cetate şi nu departe de ea.

Să legăm acum aceste concluzii de faptul că Socrate avea un *daimonion.* Sensul pe care îl are încă de la Homer termenul de *daimones* — Saiuovsc; de la ScflTfjpec; edcov *(doteres eaon)* — este acela de „cei care dau bunuri".[98] *(Daimonionul* poate fi însă si rău.*)* Mai există însă şi termenul *eudaimoii* — efcSatuov —, care înseamnă „acela care a fost dăruit cu un *daimonion* bun". După Festugiere, *eudemonici,* care înseamnă literalmente fericire [beatitudine, cum s-a spus mai tîrziu şi cum 1-au tradus latinii], ar însemna în acelaşi timp şi „a avea parte de un bun *daimonion".* Autorul crede că poate traduce *eudemonia* chiar prin „amiciţia zeilor".[99] Revenind acum la realizarea interioară a lui Socrate, se poate deduce, din cele ce s-au spus, că, în' starea de concentrare în care îl vedeau deseori discipolii sau amicii lui, el era, cum singur a spus, „retras peste tot din trup", era, ca să spunem aşa, în „stare de *daimonion".* El ajunsese la această treaptă a existenţei la care vocea „zeului" era vocea lui, care îi comunica adevărurile pe care el le profesa. Poate că „a 'comunica" nici nu este termenul cel mai adecvat în cazul lui Socrate; el realiza „comunicarea", termen care nu poate exprima decît palid şi parţial ceea ce înseamnă „realizarea" adevărului [10]°. Cel puţin, aceasta era încredinţarea lui.

'Qţ peXtLCTTOog auiouţ TOÎK; 7roX,iT(x<; îtoioOvia?
(Platan, *Gorgias,* 513 e)'

Socrate va rămîne în cetate, cu toate lipsurile ei, cu toate deficienţele ei, şi va avea o singură misiune după cum ştim, aceea de a face mai buni pe concetăţenii săi[101]: „Dacă umblu printre voi, spune el, nu fac nimic altceva decît să încerc a vă convinge pe toţi, tineri sau bătrîni, să nu vă îngrijiţi

[98] A. F. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative s ci cm- Plafon,].* Vrin, Paris, ed.
a IV-a, 1975, p. 269.

[99] *Op. cit.,* p. 275.

[100] în lucrarea *Psychcmalyse de la Grece antique,* „Leş Belles Lettres", Paris, 1961, Gilberte Aigrisse face un portret admirabil al lui Socrate (p. 193-215). Realizarea prin cunoaşterea lui TO TÎ âcm, care este „cunoaşte-te pe tine însuţi", este pentru acest au«'r „o concentrare a energiilor psihice". Socrate îi apare ca un „extravertit" care, „iiitrovei-tindu-se în cursul evoluţiei sale", a putut să armonizeze în el cele două atitudini şi să rectipcrex.f valorile senzaţiei şi sentimentului *(op. cit.,* p. 202). Şi iată concluzia: „Unificarea realizat" îu cele clin urmă între extravertire şi introverrire permite lui Socrate atheuianul să evoluez[e] piuă a deveni Socrate universalul" *(op. cit.,'f.* 212).

-

* Să facem pe cetăţeni cît e posibil mai buni (tr. a.),

l^
im -rn-j-^-, ,? >„„»„„„• J Tn^ -
in.-_____^^

dc trupuri mai presus *de* orice; nici să vînaţi cu atîta înverşunare averi, cît să vă osteniţi pentru suflet; pentru felul cum s-ar putea el desăvîrşi; căci nu din averi izvorăşte virtutea, ci clin virtute izvorăsc şi averile şi toate celelalte bunuri omeneşti". Activitatea lui Socrate este deci de natură educativă, ci urmăreşte formarea omului grec în comunitatea în care trăieşte. Formarea omului virtuos, acesta era ţelul lui şi aceasta era ştiinţa pe care el căuta să o impună unei lumi marcate de sofişti şi de oameni venali: ştiinţa virtuţii. Am arătat că Socrate nu se ocupa de problemele ştiinţelor naturii, care atunci erau cunoscute sub numele de *fizică.* El mărturiseşte la procesul său că „nu dispreţuieşte o astfel de ştiinţă, numai că nu are nici o pricepere, nici mare şi nici mică, în problemele acestea" [102]. Xenofon ne dă mai multe explicaţii asupra refuzului lui Socrate de a se ocupa de „chestiuni naturale". După Socrate, spune el, toate lucrurile se pot împărţi în două categorii [103]: cele care se referă la oameni — xd dvGpcbjusva — şi cele care se referă la lucrurile „divine" — td Scuuovux. Cele care se referă la oameni sînt de domeniul virtuţii şi al vieţii în cetate; cele care se referă la lucrurile divine se referă, în primul rmd, la problemele naturale (naşterea lumii, problemele fizice, ba chiar şi consecinţele îndepărtate ale vieţii şi conduitei noastre).[104] Iată care este explicaţia lui Socrate: zeii au dat oamenilor facultatea de a cunoaşte lucrurile omeneşti *(ta anthropeia)* prin puterea minţii, dar şi-au păstrat cunoaşterea celor divine *(ta daimonia)* pentru ei înşişi.[105] Deci omul are posibilitatea de a şti ce este bine şi ce este rău, cum sa se poarte în viaţa din *Polis,* dar cunoaşterea celor „divine" pare un domeniu interzis pentru cel ce se găseşte în stare normală. Acesta este dar motivul pentru care Socrate se va ocupa numai de problemele etice, şi va căuta să îmbunătăţească condiţia morală a tuturor celora cu care vine în contact. Activitatea lui este astfel de ordin practic. [100] El nu se prezenta ca un doctrinar care oferea athenianului dogme sau formule ale unei învăţături profesate de el. Printr-o metodă vie de a strînge pe cel cu care discuta în menghina propriilor lui contradicţii, el îl obliga să-şi mărturisească neştiinţa sau să adopte un punct de vedere total deosebit de cel susţinut la începutul discuţiei. Metoda prin care Socrate obţinea acest rezultat, celebra metodă socratică, cuprindea două etape. Mai întîi adresa o serie de întrebări partenerului de discuţie, pentru ca acesta să-şi precizeze poziţia, şi apoi era strîns în mijlocul contradicţiilor implicate de propriile lui afirmaţii. Partea aceasta era numită *eironeia* — stpcovsta — şi însemna acţiunea de a întreba. La aceasta s-a adăugat o nuanţă specială, prin stilul lui Socrate de a pune întrebări, prefăcîndu-se uneori că este ignorant, nuanţă care, pînă la un punct, corespunde cu ceea ce este „ironia" în timpul nostru. A doua parte a metodei socratice consta din a scoate din tot noianul de întrebări şi răspunsuri, în care-şi înecase adversarul de discuţii, o concluzie finală admisă de toţi. Arta aceasta el o compara cu arta moşitului (aluzie la meseria mamei sale). Moaşă se spune în greceşte (iată — *maia* —, cuvînt care mai înseamnă şi mamă, doică, de unde arta de a moşi, arta de a face să se nască adevărul a fost denu-

[102] *Platan, Apologia,* 19c. Se pare totuşi că el avea, cunoştinţe destul de întinse in
fizică şi în geometrie, dar aici nu nc interesează lucrul acesta.

[103] Xenofon, *Memorabilia, l,* l, 12; l, 16.

[104] Xenofon, *op. cit.,* I, l, 8; l, 11.

[105] *Ibidem,* I, l, 7-8.

loe He.ţcl *(Prelegeri de istnrir. n* f,7„™ftW T tv.-i.l. mm « n-^
- •

inii ă *maieutike* — n,aieuTiKf|.[1U7] l[1]* limbaj logic, aceasta înseamnă că Socrate l silea pe adversari să facă o enumerare a speciilor de lucruri pe care Ic implica problema în discuţie, apoi trecea la generalizarea a ceea ce apărea comun în această enumerare, scoţînd astfel definiţia lucrului cercetat. Procedeul este specific raţionamentului inductiv, şi conducea la găsirea esenţei unui lucru! — ceea ce el nvimea 16 TI son („ceea ce este"). Xenofon[108] ne spune că dialectica lui Socrate consta din distribuţia obiectelor în genuri — KO.Tct ysvr| —, ca prin ajutorul acestei diviziuni să poată stabili exact locul unui l concept determinat în tabloul acesta, şi care era definiţia lui. De aceea, Aris-j totel, pe bună dreptate, spune că „sîntem îndreptăţiţi să atribuim lui Socrate f două descoperiri: procedeul inducţiei şi definiţia generală" [109]. DisoluţiaS ideilor provocată de sofişti este înlăturată de Socrate prin construcţia efectivă! a conceptelor, şi prin fixarea lor prin definiţii ale esenţelor. Aceasta explicai mai bine pentru ce el s-a ocupat numai de chestiuni logice şi etice. Socrate nu| caută ce sînt lucrurile, el se ocupă cu *adevărul lucrurilor,* după cum o spune l în *Phaidon.*[110] Adevărul nu se poate afla direct din lucruri — Ttpdynaia —, cil prin idei — Xoyoi. Pentru el, adevărul este esenţa conceptului, care este prin-f cipiul lucrului, şi pe aceasta o caută Socrate. Xenofon ne spune clar [m]:| „El nu înceta de a căuta, împreună cu discipolii săi, esenţa lucrurilor — TOS ii scm [. . .] şi el reducea orice lucru la principiul său raţional".

Rezultatele la care ajunge Socrate în ceea ce priveşte cunoaşterea sînt| următoarele:

— Ştiinţa este posibilă şi necesară pentru viaţa omului, deoarece ca|
porneşte de la nişte unităţi stabile care sînt conceptele generale;

— această ştiinţă se bazează, în forma ei discursivă, pe definiţii, pe pro-1
cecleul diviziunii şi al sintezei, pe inducţie, pe principiul contradicţiei, într-unjf
cuvînt pe logică, şi astf\el Socrate este primul logician al civilizaţiei europene;^

— căutarea adevărului se îndreaptă spre lumea interioară, de unde dcvizal
„cunoaşte-te pe tine însuţi"; ştiinţa adevărată este ştiinţa omului, fiindcăf
aceasta îi dă binele cel mai mare, atît pentru el cît şi pentru societate;

— din această cunoaştere de sine se naşte ştiinţa virtuţii, adică a con-l
duitci juste; cine nu-şi cunoaşte propria lui existenţă, este un ignorant,sil
de aici decurge ideea că „răul se naşte din ignoranţă" [112]; î

— puterea inteligenţei unui om se arată în capacitatea lui de „a şti |
iar a şti este „autocunoaşterea"; dar aceasta nu se mărgineşte la a rămîne înj
graniţele eu-lui, ci, dacă este reală, această cunoaştere se explicitează în|
activitatea în *polis.*

Vom sublinia că metoda lui despre care am vorbit este o piatră de hotar între două lumi. Pînă la Socrate metodele de a convinge, de a „demonstra ^ adevărul constau din trei procedee: mitul, expunerea explicativă şi comentarii:

solie a lui Socrate era, prin conţinutul ci, „o filosofic practică".

[107] Platou, *Thcaitetos,* 149b şi urm. si 210b; Diogcucs Laertios, *Viciile şi filosofilor,* III, 49.

[108] Xenofon, *Memorabilia,* IV, 5, 12,
[109] Aristotel, *Metafizica,* XIII, 4, 1078b.
[110] Platon, *Phaidon,* 99d — lOOa.
[111] Xenofou, *Memorabilia,* IV, 6, 1.

poeţilor. Socrate este primul care spune că trebuie să te supui regulilor comunicării, care sînt logice. Aceasta a devenit o axiomă pentru orice activitate ştiinţifică, chiar dacă astăzi ea este exprimată într-o altă formă: trebuie să respecţi matematica (fiindcă şi logica a devenit matematică). Socrate a impus şi adversarilor săi obligaţia de a recunoaşte că există legi si norme independente de voinţa sau interesul nostru. El aşază astfel logica la începutul tuturor activităţilor omeneşti, iar aceasta a rămas, pînă astăzi, „introducerea" sau „propedeutica" la orice ştiinţă. Ştiinţa există deci. Socrate o desfăşoară în faţa ascultătorilor lui, ea este ştiinţa universalului, a lui TO TÎ sau, aceea ce este esenţial, idee care va fi preluată de Platon şi Aristotel. Dar dintre toate ştiinţele, cea mai importantă, şi în acelaşi timp cea mai necesară, fiindcă priveşte viaţa individului în *polis,* este ştiinţa virtuţii. Pentru aceasta trebuie ca natura omului să fie bine cunoscută şi explicată celorlalţi prin concepte generale.[113] înţelepciunea — *sophia* — are dbuă feţe: una este cunoaşterea de sine, cealaltă este cunoaşterea legilor convieţuirii în cetate. Una fără alta nu este posibilă, înţelept nu este cel ce s-a descoperit pe sine, dar. rămîne în sine, ci cel care s-a descoperit pe sine ca element al colectivităţii, fiindcă „lucrurile trebuie examinate în comun" — KOivrj povAsocrOai..[114] Socrate nu voieşte să reformeze cetatea, ci pe membrii ei, şi această reformă este de ordin moral. Ştiinţa lui este ştiinţa valorilor morale. Cele două feţe ale cunoaşterii socratice capătă un aspect nou: cunoaşterea verticală, care pătrunde pînă în fundul omului, descoperindu-i esenţa lui reală; cunoaşterea orizontală, care are în vedere umanitatea cetăţii, descoperindu-i esenţa ei, care o face să fie *polis.* A te descoperi pe tine însuţi înseamnă a te descoperi ca un element al ordinii lumii care se reflectă în ordinea din *polis.* Virtutea de care vorbeşte Socrate, şi o propovăduieşte cetăţii, este intrarea în ordine, integrarea existenţială a individului în cosmosul uman al cetăţii, prin care va participa la cosmosul întreg.

Me/ietr) Savcrroo.
(Platou, *Phaidon:,* 81 a)*

Activitatea aceasta neobosită, de a lumina pe athenieni cu lumina virtuţii, pe care Socrate o propovăduia într-un mod oarecum agresiv, ironia caustică cu care trata pe adversarii săi nu puteau să nu producă reacţii, într-ade-văr s-au găsit trei oameni, Anytos, Meletos şi Lykon — despre care Voltaire va spune că istoria le reţine numele numai din cauza gravităţii crimei lor —, care l-au acuzat oficial pe înţeleptul .athenian de următoarele crime[115]: nerecunoaşterea zeilor pe care îi cinsteşte cetatea; introducerea altor divinităţi ; coruperea tineretului. Pedeapsa *cerută,* era *moartea.* Vom sublinia că nici acuzarea şi nici apărarea nu par bine fundamentate din punct de vedere

[113] Xenofon, *Memorabilia,* I, l, 16.
[114] Xeuofon, *op. cit.,* IV, *5,* 12.
* O pregătire pentru moarte (tr. a.).
[115] Platon, *Apologia lui Socrate,* 18a—20a; Xpimf™ *A*r,i™t-* >

juridic. Acuzarea nu se ţine logic, ea este puerilă şi vizibil de rea-credinţă.; apărarea este naivă şi de cele mai multe ori nu e la obiect. Tot timpul ai impresia unei dezbateri artificiale, a unui proces pus la cale, desigur cu implicaţii politice, si a unui acuzat care nu ştie să se apere faţă de nişte acuzaţii care nu pot sta în picioare o singură clipă. Şi atunci ce este atît de măreţ în această dezbatere, care te copleşeşte, deşi deznodămîntul duce la o crimă dezgustătoare ?

Problema aceasta a finalului vieţii lui Socrate, a ultimului act al unei vieţi dăruite cetăţii, este mult mai complexă decît apare la prima vedere. Pentru a fi conturată, trebuie să scrutăm mai de-aproape cele trei scrieri platonice care se referă la judecata, condamnarea si moartea lui Socrate. Judecata şi condamnarea lui sînt o parodie judiciară, aşa cum reiese din *Apologiile* lui Platon şi Xenofon. Ele sînt intitulate greşit *Apologii* (apărări), pentru că Socrate nu se apără, ci acuză. De ce este obligat să accepte Socrate o sentinţă nedreaptă, atît din punct de vedere juridic cît şi moral, ni se explică de către Platon în dialogul *Criton* sau „despre datoriile cetăţeanului", şi tot el ne lămureşte, în dialogul *Phaidon* sau „despre suflet", măreţia si seninătatea divină a lui Socrate in faţa morţii.

Din procesul intentat lui Socrate nu vom reţine aici decît ce ni s-a părut esenţial. ^Mai întîi el este victima unor practici acceptate oficial, cum era delaţiunea sycofanţilor.[116] Apoi vom mai observa că Socrate a fost găsit vinovat cu 281 voturi din totalul judecătorilor care formau juriul.[117] După cum declară însuşi Socrate [118], majoritatea a fost numai de 30 de voturi. Deci în total ar fi fost 532 de judecători.[119] Reiese că cei ce au determinat condamnarea lui Socrate au reprezentat doar 5% din juriu. Este posibil ca o judecată atît de gravă să se sprijine pe un astfel de mecanism aritmetic? Această anomalie este remarcată de însuşi marele condamnat [12°]: „De un lucru însă mă minunez: de numărul voturilor, de o parte şi de alta. Nu aş fi crezut că va fi o majoritate atît de mică, ci una cu mult mai mare. Şi iată că, pe cît se pare, dacă numai 30 de voturi ar fi căzut altfel, eu aş fi acum liber." Socrate, fără să facă asemenea calcule aritmetice, este conştient de insuficienţa justiţiei timpului lui. De aceea el conchide: „Dar si aşa tot mă simt achitat, măcar faţă de Meletos; după cum mi se pare însă, nu numai faţă de el sînt achitat." [m]

Faptul că în acord cu legea şi în numele ei s-a putut comite o asemenea crimă odioasă, prin duşmănia unor oameni josnici, arată care era deficienţa fundamentală a *Legii:* ea ştia să apere dreptatea, dar nu apăra împotriva nedreptăţii. Această deficienţă s-a perpetuat dc-a lungul secolelor şi s-ar putea face o listă de nume celebre, de victime ale unor legi care nu au pus pe acelaşi plan lupta pentru justiţie cu lupta împotriva injustiţiei. Această carenţă a legii, remarcată de noi, adică cele două poziţii diferite ale justiţiei sînt reflec-

[116] în democraţia atheniană sycofanţii erau „denunţătorii"; această denumire li s^ trage de la *sycon* = smochină, fiindcă la început denunţurile se făceau împotriva contr ^ bandiştilor de smochine. Ei primeau o anumită răsplată; dar, dacă denunţurile nu întrunea la judecată măcar o cincime din numărul votanţilor, denunţătorul era pedepsit.

[117] Diogenes Laertios, *op. cit.,* II, 41.

[118] Platon, *Apologia,* 36a.

[119] Unii autori susţin că au fost 502, alţii 556 de juraţi; deci proporţia ar fi fost al

ţiile unui raţionalist al secolului al XX-lea, aparţinînd unei mentalităţi deosebite de aceea a secolului al V-lea î.e.n. Socrate însă nu cugeta la fel. Problema propriei lui condamnări îi apare în cu totul altă lumină. Aşa cum am mai spus, atitudinea lui este de acuzator. El declară că acuzatorii lui sînt mincinoşi şi o dovedeşte în prima sa cuvîntare din *Apologie ;* după aceea afirmă că osîndirea lui nu i-a venit deloc „pe neaşteptate" [122], adică ştia că va fi condamnat ; nu se scuză în nici un fel, şi cînd i se dă cuvîntul pentru a propune el însuşi o pedeapsă efectivă, după Cum era obiceiul, el spune că nu o pedeapsă i se cuvine, ci să fie hrănit în *Pritaneu ;* şi, adaugă el, dacă i s-ar da drumul, nu ar face altceva decît ce a făcut şi mai înainte, „fiindcă altfel ar însemna să nu asculte de zeu".[123] Este măreţ şi distant şi manifestă un dispreţ total faţă de cei care-1 judecau şi faţă de sentinţa pe care au dat-o. Poziţia aceasta pe care o adoptă el 1-a şi pierdut, fiindcă, după părerea unanimă a istoricilor, începînd cu Xenofon, o atitudine mai moderată şi de respect faţă de juriu ar fi putut să-i uşureze situaţia. Dimpotrivă, el îi dojeneşte şi le spune [124]: „Dacă credeţi cumva că ucigînd oameni veţi înlătura pe cei ce vă mustră că nu trăiţi drept, atunci nu judecaţi bine. Nu aceasta este scăparea cea mai bună, nici cea mai cinstită, ci tocmai dimpotrivă: cea mai dreaptă şi mai uşoară mîntuire aţi găsi-o, nu prin înăbuşirea glasului celorlalţi, ci prin pregătirea de sine a fiecăruia, ca să deveniţi cît mai virtuoşi cu putinţă".

Vedem dar că Socrate nu părăseşte nici un moment — chiar şi în timpul cînd era la discreţia judecătorilor — poziţia lui de „învăţător" al cetăţii în ceea ce priveşte virtutea, fiindcă era misiunea lui „primită de la zeu". Dacă poziţia lui demnă şi superioară faţă de ceilalţi poate fi înţeleasă de noi, mărturisirea lui că o face din ordinul zeului nu mai poate avea un sens pentru mentalitatea noastră. Şi totuşi, pentru Socrate, acesta a fost, ca să spunem aşa, factorul determinant pe care şi-a sprijinit atitudinea. Poziţia lui nu este rezultatul unei concluzii teoretice, consecinţă a unui sistem de principii abstracte, ci o atitudine concretă, izvorîtă dintr-un proces interior. El numea această experienţă personală vocea zeului sau a *daimonionului.* Este evident că rămî-nem străini de înţelegerea acestor fapte, cîtă vreme vrem să le explicăm numai prin sistemul de valori ale epocii noastre.

Dar mai este un pasaj în *Apologia* care trebuie să ne dea de gîndit. Iată-1 [12S]: „Pentru omul drept nimic nu este rău, nici în viaţă, nici după ce moare, rosturile lui nu sînt lăsate în părăsire de zei". Cu alte cuvinte, cel care a ajuns să fie „un om drept" este dincolo de rău, răul nu-1 mai poate atinge, nimic nu i se poate întîmpla care să constituie un rău pentru el, el a învins viaţa, fiindcă numai dacă eşti prizonierul vieţii şi al tentaţiilor ci poţi fi lovit de ea. Această atitudine reiese şi mai clar în dialogul *Criton,* unde discipolul lui Socrate cu acest nume vine în închisoare şi-i propune să fugă, întrucît totul a fost pregătit. Dar Socrate *refuză.* Care sînt argumentele lui pentru a accepta executarea unei sentinţe nedrepte şi a rămîne în temniţă în aşteptarea ei? Să vedem pe cele mai importante: la anii lui (în jurul a 70 de ani) nu trebuia să-i pară rău că are să moară [126]; nu-i pasă de ce vor spune cei

[122] Platon, *Apologia,* 36a

[123] Platon, *op. cit.,* 36e, 37e. La sfârşitul celei de a doua cuvîntări, el propune totuşi,
la insistenţa prietenilor, să plătească o mînă de argint fiindcă atît este în stare a plăti.

[124] Platou, *Apologia,* 39d.

[125] *Op. cit.,* 41d.

[12G] Platon, *Criton,* 43b.

mulţi, care, ştiind că sentinţa este nedreaptă, vor socoti că ar trebui să fugă, fiindcă părerea lor nu este competentă; este nedrept să nu te supui legii, cînd o viaţă întreagă ai propovăduit supunerea faţă de lege, „la o nedreptate nu se răspunde cu altă nedreptate" [127]; fuga lui va întări în convingere pe judecători că 1-au condamnat pe drept; viaţa care ar duce-o, dacă ar fugi din Athena pe alte meleaguri, va infirma tot ce a spus el despre dreptate şi virtute.[128]

Motivarea lui Socrate poate fi uşor infirmată, cu argumente logice sau juridice, după sistemul nostru de categorii de astăzi. De altfel, nu la multă vreme după Socrate, după moartea lui Alexandru Macedon, cînd partida anti-macedoneană vine la putere la Athena, Aristotel este şi el în pericol de moarte, acuzat fiind de crimă de impietate. El se refugiază însă la Chalcis în Eubea, motivîndu-şi, după cum se spune, fuga din Athena prin cuvintele: „Athenienii nu trebuie să se facă încă o dată vinovaţi faţă de filosofie". Iată dar un alt răspuns faţă de sistemul judiciar al cetăţii. O atitudine perfect justificată, din punct de vedere omenesc, *dar nu din punctul de vedere al lui Socrate*. înţeleptul athenian era în afară de raza de acţiune a răului. Cum dar ar putea fugi cineva de ceea ce nu are nici un fel de efect asupra lui ? în această concepţie a lui Socrate se află de fapt cheia care dezleagă enigma atitudinii lui, atît în faţa judecătorilor, cît şi în faţa morţii. Ca să poată adopta o asemenea atitudine în faţa a ceea ce noi numim, pe bună dreptate, cea mai mare nenorocire, pierderea vieţii, el trebuie să fi realizat ceva în interiorul lui, care nouă ne scapă. Mergînd pe firul interior al propriei lui existenţe, aşa cum o indică itinerariul concentrat în formula delphică şi socratică „cunoaşte-te pe tine însuţi", înţeleptul realizase ceva care schimbase starea existenţială a lui. El depăşise condiţia umană supusă vicisitudinilor vieţii.

Ce caracterizează atunci activitatea unui asemenea înţelept — numit *sophos ?* Numai *virtutea* — dpsifi —, virtutea în sine. Dar ce este virtutea? Iată ce ne spune Socrate în dialogul *Menon* [129]: „Cei care o posedă au dobîn-dit-o printr-un har divin, fără mijlocirea minţii, cu singura excepţie dacă nu cumva ar exista vreun om de stat în stare să o treacă şi altuia. Dacă ar exista un astfel de om, s-ar putea spune despre el că este, printre cei vii, ceea ce spune Homer că este Tiresias printre morţi, atunci cînd spune că «între cei din Hades, el singur are cugetul întreg, pe cînd ceilalţi nu sînt decît umbre rătăcitoare ». La fel şi aici, un asemenea om ar fi, în privinţa virtuţii, o fiinţă adevărată între umbre." Aşadar, cel care a realizat o ieşire din lumea umbrelor, care a realizat condiţia reală şi efectivă a omului real, este acela care se cunoaşte pe sine însuşi, care s-a realizat existenţial în această „cunoaştere", iar semnul că această cunoaştere este efectivă este virtutea, care îi apărea lui Socrate ca un „dar divin". Numai virtutea îl deosebeşte pe om de umbre, dar ea nu este cauza, ci efectul realizării omului în condiţia lui esenţială. De altfel

[127] Platon, *op. cit.,* 49a, b şi d.

[128] Platon, *op. cit.,* 53e.

[129] Platon, *Menon,* 99d- lOOa. Versul citat din Homer se găseşte în *Odyseea,* ciutul - , vers. 495 (text grec).

virtutea a fost o temă fundamentală şi a celor şapte înţelepţi, şi a filosofilor Greciei antice, şi însuşi Aristotel i-a închinat un imn intitulat *Lui Hermias* [13°].

Dintre filosofii epocii moderne, ni se pare că Spinoza a pătruns sensul exact al virtuţii socratice — şi în general a lumii antice greceşti —, care nu este un „comandament" sau o poruncă ce trebuie învăţată şi urmată, ci o consecinţă a realizării interioare, într-adevăr, el îşi încheie *Ethica* cu teorema cea mai frumoasă a operei lui şi care sună astfel[131]: *„Beatitudo non est vir-tutis praemium, şed ipsa virtus ; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, şed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus"* („Beatitudinea nu este recompensa virtuţii, ci virtutea însăşi; şi nu ne bucurăm de această [virtute] fiindcă ne înfrînăm pasiunile, ci dimpotrivă, din cauză că ne bucurăm de beatitudine putem să ne înfrînăm pasiunile").

Realizarea stării existenţiale de „cunoaştere de sine" înseamnă deci o „mărire" efectivă a dimensiunilor entităţii umane, care este îmbogăţită cu ceea ce apare în cetate a fi „virtutea".[132] Raporturile *sophos-ulni* cu cetatea nu pot avea loc decît printr-un sistem de virtuţi; ele sînt de fapt mecanismul de amortizare a şocului, insuportabil altfel, dintre „eu" şi „non-eu", dintre „interior" şi „exterior", dintre „cunoaşte-te pe tine" şi „cunoaşte pe ceilalţi". Dacă întreg efortul înţeleptului constă din a se recrea pe sine, ca o fiinţă independentă de orice este contingent, de ceea ce formează eul lui aparent, atunci expresia lui Socrate din *Phaidon* devine perfect inteligibilă [133]: „Filosoful îşi desprinde sufletul cît mai mult de tovărăşia cu trupul, spre deosebire de ceilalţi oameni". Şi astfel ajungem la afirmaţia lui Socrate că „adevăraţii filosofi se deprind a muri" [134]. Aceasta înseamnă a muri pentru tentaţiile corpului. Această problemă ne conduce imediat la o temă veche, de origine orfică şi pythagoreică, la raportul dintre *soma* — caua — corp şi *sema* — <rfjua — mormînt, la care Platon face aluzie în mai multe rînduri.[135] Socrate explică el însuşi în *Cratylos* semnificaţia cuvîntului *sema,* spunînd că sufletul este în corpul lui ca într-o „închisoare"; şi deoarece *semeţ* vine de la verbul *semainei* — „semnifică", urmează că sufletul este semnificat, în condiţia existenţei lui somatice, de către trup. Retragerea filosofului în fiinţa lui reală ar fi lăsarea trupului în lumea lui, şi astfpl realizarea înţelepciunii este ceea ce grecii numeau nsA-str) SOVCXTOU — „o pregătire pentru moarte" [138]. Această expresie s-ar traduce exact prin „o eliberare de moarte" sau, mai bine zis, „de viaţă", fiindcă ieşirea efectivă din identificarea fiinţei umane cu existenţa

[130] Acest imn a fost reprodus de Diogenes Laertios în *Vieţile si doctrinele filosofilor*
(^', 7—8), iar în traducerea română a acestei lucrări îl găsim frumos redat astfel:

Mult rîvnită virtute de toate ale lumii noroade!
Ţel prea măreţ ce viaţa ne-o faci măreaţă de-a pururi
Pentru slăvita-ţi făptură, o mîndră fecioară,
Soarta-n Elada a ajuns acum de oricine dorită. Etc., etc.

[131] Spinoza, *Ethica,* Partea a V-a, teorema XLII.

[13^] Unii filosofi ai secolului nostru au văzut că prin „conştiinţa de sine" se realizează o „depăşire" (Aşa, de exemplu, Louis Lavelle, *La Conscience de soi,* Ed. Bernard Grasset, Paris, 1933, p. 19.)

[133] Platou, *Phaidon,* 65a.

[134] *Ibidem,* 67e.

[135] Platon, *Cratylos,* 400c; Platon, *Gorgias, 493a.*

[136] Platon- *-Pl,,ndn„* sn„_»i-

ei corporală însemna „eliberarea".[137] Această „moarte simbolică" făcea parte din ceremoniile iniţiatice, ceremonii la care Socrate — ca om al vremii lui — se referă deseori.[138]

Acum putem înţelege neînţeleasa atitudine a lui Socrate; el nu se apără în faţa judecătorilor, pentru că nu avea nimic de apărat; nu murea pentru că murise pentru tot ce putea să fie „al lui"; el nu fuge de închisoare, fiindcă nu „el" este cel închis; în sfîrşit, grandoarea lui în faţa morţii ne arată că exerciţiul cel mai greu al vieţii, care este „prepararea pentru moarte", era de mult un fapt real pentru el, că el murise simbolic de mult pentru lumea lui. Murise pentru a deveni cu adevărat nemuritor.

Un lucru este sigur: dovada stării de *sophos* a lui Socrate, în sens figurat şi în sens propriu, a fost atitudinea lui de zeu în faţa morţii.

[137] Platon, *op. cit.,* 83a.

IBS Vezi pentru detalii cartea Ini Victor Magnien, *Leş Mysteres d'Eleusis,* ed. a Il-a, Payot, Paris, 1938, p. 200 şi urm.

Terra mirabilis sau întlinirea cu pămîntul natal

Destin şi istorie

Cînd te întîlneşti cu ţara ta? Vreau să spun, cînd eşti conştient că trăieşti intr-un univers propriu, cu axele lui de coordonate, cu valorile lui, pe care le-ai admis fiindcă sînt ale tale, pe care nu le poţi ignora, fiindcă nu te poţi ignora pe tine însuţi?

Construită într-o unitate perfectă, cu un contur închis aproape circular de către Mare, Dunăre şi rîuri, traversată de o coamă de munţi, care parcă ar vrea să fixeze această circularitate, ţara noastră vorbeşte imaginaţiei, aşa cum plăsmuirile norilor pe cer vorbesc poeţilor şi visătorilor.

Cînd m-am întîlnit cu această formă, şi cînd mi-a vorbit atît de mult? Am crezut că întîlnirea a avut loc în copilărie, cînd priveam fără să mă satur cursul Dunării şi jocul valurilor ei. Stăteam ore în şir, rezemat de un cilindru de fontă, din acelea care, nenumărate, sînt înfipte în chei, şi de care se leagă parîmele şlepurilor şi vapoarelor, şi ascultam poveştile bătrînului Danubiu. Bulboanele sau anafoarele lui, sau uneori, pe timp de vijelie, valurile lui puternice, care făceau un zgomot ca şi cum ar fi fost vocea mării, toate îmi cîntau legende şi vedeam aievea luntrii cu geţi şi daci, sau trireme romane, sau chiar caice otomane, care înfruntau pericolele şi adîncimea marelui fluviu.

Aceasta, am crezut, era ţara mea.

Mai tîrziu, cînd am privit de pe Bucegi în largul spaţiului românesc, şi, într-o zi clară, am zărit Dunărea, şi în închipuirea mea neinfrînată îmi imaginam că s-ar putea vedea şi Marea, atunci mi-am spus că ţara românească este măsurată de privirea Omului, atît cît se poate întinde ea, de pe vîrful cel mai înalt al munţilor şi pînă la Dunăre, Tisa şi Marea cea mare.

Aceasta, am crezut, era ţara mea.

Iar cînd am trecut pe lîngă munţii Făgăraşului şi mi s-au arătat formele de basm pe care le plăsmuiau în întîlnirea cu Cerul, atunci sufletul mi s-a umplut de poezie şi mi-am spus: aceasta este ţara mea.

Dar nu era aşa. Sau aceasta nu era totul. Nu, legătura cu ţara mea nu era numai o „dragoste", numai un sentiment, ţara mea nu era numai „ţara de dor", în această legătură intră factori mult mai complecşi, care nu pot fi exprimaţi monocord, ci necesită, ca şi o simfonie, o întreagă orchestră pentru a-i reda toate nuanţele, toate notele.

M-am întîlnit cu ţara mea mai tîrziu, în orele cele mai grele ale vieţii mele, atunci cînd problemele cele mai profunde ale existenţei umane şi ale dispariţiei ei s-au pus cu mai multă acuitate decît oricînd. Atunci am realizat acest adevăr ineluctabil: tot ce mi s-a întîmplat şi tot ce mi se va întîmpla

a avut loc şi va avea loc din cauză că aparţin acestui pămînt si acestui neam. Nu ţara era a mea, ci eu eram al ţării. Eu aparţineam unui destin, unei istorii, care a determinat orbita pe care a evoluat întreaga mea viaţă, în fond, destinul unui neam nu este decît istoria lui implicită şi istoria nu este decît destinul explicit. Aparţinem acestei istorii, fiindcă istoria acestui'pămînt şi a acestui neam ne-a imprimat un destin, în care sîntem, fiecare din noi, un element, anonim sau nu. Istoria neamului românesc determină destinul oricărui român, destin care, ca şi fluviul, îl poartă ca pe un val pe drumul prescris de geografie şi de timp. Aşa a simţit, probabil, şi Eminescu în versurile (din *Scrisoarea a IV-a):*

> Căci a voastre vieţi cu toate sînt ca
> undele ce curg, Vecinie este numai rîul:
> rîul este Demiurg.

Ab urbe deleta

O tragedie sfîrşeşte un destin sau o istorie, dacă înţelegem aceşti termeni în sensul dat mai sus. O tragedie a sfîrşit întotdeauna istoria unui popor, de exemplu, a troienilor; a unui neam, de exemplu, a Atrizilor; a unui om, de exemplu, a lui Oedip. Cu poporul român s-a petrecut un fapt extraordinar: o tragedie a constituit începutul unui nou destin pentru el. Cînd legiunile împăratului Traian zdrobesc armatele lui Decebal, viteazul rege împreună cu căpeteniile lui se sinucid. După toate încheierile tragediilor ne-am fi aşteptat ca acest zguduitor final să fie sfîrşitul unui neam şi al unei istorii. Cu distrugerea Troiei s-au încheiat istoria şi existenţa unui popor, cu distrugerea Carta-ginei s-au terminat şi o istorie, şi un destin, fiindcă nu au mai existat cartaginezi ; cu distrugerea Sarmizegetusei însă s-a făcut numai o cotitură în destinul unui popor, care pune un început nou în istoria lui. Faptul acesta excepţional se datoreşte mai multor factori, dintre care unul este dat sigur de vitalitatea si puterea psihică si biologică a geto-dacilor, şi un altul este omologia a două seminţii.

Românii sînt şi romani: orientările lor cardinale sînt dominate de umbra marelui împărat roman. Calea Lactee se numeşte popular „Calea lui iraian". Valul care străbate teritoriile româneşti poartă numele de „Valul lui Traian". La începutul anului, împăratul, pe un cal cu şaua de aur, iese împreună cu plugarii să semene ogoarele... Dar, în acelaşi timp, figurile cele mai specifice locale sînt dacice, şi uneori ai impresia că au coborît direct de pe columna lui Traian. Mîndria omului de pe meleagurile noastre a fost că se trage de la Râm, dar şi că aparţine acestui tărîm. Astfel, între cuceritori şi cuceriţi, s-a stabilit o osmoză naturală, poate, după cum ne spun unii filologi, şi prin apropierea limbilor (limba geto-dacilor nu ar fi fost străină de limba latină). Aşa j s-a născut un popor cu virtuţi înnoite, care erau comune şi dacilor, şi romanilor. Să amintim că nici pe daci, nici pe romani nu-i înfricoşa moartea. Dar vom spune aici, numai în treacăt, că legăturile dintre aceste două popoare erau profunde, şi ele erau cunoscute unora dintre scriitorii latini (şi greci), după cum vom arăta mai departe. Ele erau de natură tradiţională şi priveau j •nnlii nnei *Weltanschauune* comună dacilor şi romanilor.

Ne găsim dar in faţa unei tragedii care este începutul unei noi istorii, al unui nou destin, al unui neam înnoit, poporul daco-roman. Gestaţia va dura mult, dar ieşirea din destin în istorie, adică în explicitarea lui, va fi prodigioasă, graţie acelei forţe tenace a sufletului geto-dac, care şi-a învins propria lui tragedie, si a forţelor pământului acestuia, care i-au asimilat pe învingători. De fapt, au fost două victorii: a civilizaţiei romanilor şi a vitalităţii biologice si psihice a dacilor şi de aici şi interpenetraţia lor.

Romanii îşi începeau era lor de la „întemeierea cetăţii" — *db urbe con-dila,* adică de la fundarea Romei. Istoria noastră nu are de fapt un început fix, fiindcă noi nu am încetat să continuăm istoria geto-dacilor, tocmai fiindcă am rămas în acelaşi cadru spaţial ca strămoşii noştri, dar poporul român, cu specificitatea lui de astăzi, pe care i-au dat-o cele aproape două milenii de frământare, îşi începe destinul său de la distrugerea Saimizegetusei — *ab urbe deleta.*

Paideuma

Etnograful german Leo Frobenius, după ce a cercetat vreo treizeci de ani viaţa şi obiceiurile triburilor de negri, a scris o lucrare intitulată *Paideuma* [1], în care a expus concluziile pe care le-a tras din numeroasele sale observaţii. Teoria lui, extinsă asupra naturii culturilor si cercurilor de cultură de pe glob, are în centrul ei noţiunea de *paideuma.* Termenul acesta este grecesc şi înseamnă, în general, „ceea ce este cultivat", „ce s-a instruit" (elev sau discipol) etc. Dar mai înseamnă şi „locul unde se învaţă", „locul unde se produce ceva". Această noţiune devine la Frobenius „sufletul local", esenţa psihologică a spaţiului geografic *(Raumseele),* care, alături de natura organică şi anorganică, formează un al treilea factor (psihologic), şi care, împreună cu celelalte, determină un anumit cerc de cultură. Desigur, se pot aduce obiecţii acestui concept, aşa cum a fost formulat de Frobenius, dar observaţiile pe marginea istoriei şi geografiei ne fac să reţinem faptul că populaţiile unui spaţiu bine conturat îşi au caracteristicile lor proprii, un mod specific de a fi şi, în acest sens, *paideuma* lor. Este de ajuns să ne gîndim numai la ce a însemnat cerul Mediteranei pentru dezvoltarea materială şi spirituală a grecilor şi romanilor, sau pentru nordici, cerul încărcat de ceţuri al Mării Nordului, pentru a ne convinge de realitatea influenţelor locale asupra sufletului unui popor, ba chiar şi asupra caracterelor lui antropologice. O anumită hrană, o anumită apă încărcată cu minerale specifice, un cer senin sau un cer mai mult noros, un spaţiu muntos sau de şes, cu o anumită configuraţie, toate acestea contribuie la formarea unui anumit tip de om, cu o viziune specifică a lumii, omul spaţiului local.

Un asemenea punct de vedere stă la baza concepţiei lui Lucian Blaga, care a văzut în spaţiul daco-roman un „spaţiu mioritic", dominat de alternanţa deal-vale; desigur, un asemenea caracter priveşte numai un aspect al

[1] I,eo Frobenius, *Paideuma, L'mrisse ciner Kuliur und Scehnlehve,.* Frankfurt, 1921.

spaţiului românesc, el trebuie combinat cu alte caractere, care dau pămîn-tului românesc o personalitate unică, o *paideuma* — „un suflet local".

Putem aminti şi denumirea de „fortăreaţă carpatică", pe care o dă N. Miulescu [2] spaţiului daco-roman, si care este sugestivă prin aceea că exprimă unitatea globală a ţării noastre şi mai ales „rezistenţa ei" la pătrunderile străine, care, chiar cînd au avut loc, au fost macerate în laboratorul uman al acestui spaţiu, sau cînd i-au contrariat natura, au fost expulzate din lăuntrul lui.

Paideuma, aşa cum înţelegem noi acest concept, nu este numai „sufle- i tul local", ci şi ambianţa unde hălăduieşte acest „suflet". Se pot întîlni sesuri | pretutindeni, se pot vedea munţi pe toate meridianele, poţi să dai peste fluvii ! rîuri si mare oriunde, dar combinaţia, armonizarea munţilor, şesurilor sil apelor în spaţiul nostru este o particularitate care o individualizează ca pe 'of fiinţă, prin trăsăturile ei personale. Aceşti factori psiho-fizici au determinaţi elementele antropologice şi psihice ale geto-dacilor, care au fost atît de puter-i nice, încît ele sînt prezente si astăzi ca nişte vîrfuri rămase la suprafaţă), fără ca noi să mii fim conştienţi ele aclîncimea originii lor.

Forţa acestor elemente s-a tradus în timp prin: unitatea limbii pe tot teritoriul fortăreţei daco-romane, fenomen care rar se întîlneste; romanitatea limbii noastre, legendele şi tradiţiile noastre, care arată un trecut al acestui pămînt, al acestor oameni, care trebuie sondat, dacă vrem să înţelegem ce s-a petrecut si ce se poate petrece în acest ţinut. Nu-i vom spune nici „spaţiul mioritic", nici „fortăreaţa carpatică", nici *paideuma* daco-romană, ci simplu *Terra Mirabilis* — „Ţara minunată".

Apollo Hyperboreanul

Civilizaţia arhaică, începînd din antichitatea pre-istorică, încorporată în legendele greco-romane, se datora în general zeului Apollo. Acesta era •considerat a fi conducătorul Muzelor — *Apollo Musagetes* —, iar Muzele, în număr de nouă, erau, după cum ştim, acelea care patronau toate artele şi toate manifestările spirituale ale omului'. Clio (istoria), Euterpe (muzica), Thalia (comedia), Melpomene (tragedia), Terpsichore (dansul), Erato (elegia), Polymnia (poezia lirică), Urania (astronomia), Calliope (elocinţa si poezia eroică). Toate aceste arte formau „lumina" acelei epoci legendare, iar ApoUo era zeul „luminii", în sens propriu, dar mai ales figurat, înseşi adaosuri e la numele lui Apollo nu sînt decît epitete pentru a arăta acest fapt: Apoljo *Lykios* — Apollo Luminosul (de la rădăcina *lyk* — lumină) sau *Phoibos* ApoUo *(phoibos* — strălucitor,) ; Apollo *Chrysokomes* (cu părul de aur) etc.[3]

•cu termeni care semnmca „luminos", in general, şi cte ce au legat numele iui uc suai^. - ^ scrie el, a numit soarele Apollo, fiindcă el aruncă continuu raze. Chrysippos interpre. ^ numele lui Apollo ca semnificînd „fără pereche" (luînd litera A de la început ca par privativă), cu alte cuvinte el ar fi „singurul foc" care nu are proprietăţi vătămătoar ^ " " ""-"""ivi *sol* fsoarej de la *solus* (singur). Speusipp spune că forţa sa --••• T XVII. 47), Macrobiuş [3] *SC OI3.*

La numele acestui zeu al luminii fizice şi spirituale se adăuga şi acela de Apollo Hyperboreanul, fiindcă, după legendele grecilor, el venea din regiunile „hyperboreice". Unde se aflau aceste ţinuturi nordice (faţă de Grecia) şi cine erau locuitorii lor? Diodor Siculus [4] ne spune că sînt numiţi astfel fiindcă sînt depărtaţi de vîntul Boreas (vîntul de Nord, fiu al unui titan şi al Aurorei). Ţinutul este descris de acest autor ca fiind o *Terra Mirabilis.* într-adevăr, modul de viaţă al hyperboreenilor este înfăţişat, de mulţi scriitori vechi, ca acela al oamenilor care au trăit în epoca de aur. Nu vom mai cita decît pe geograful Mela, care ne spune[5]: *„Terra augusta aprica, per se fertilis. Cultores justissimi, et diutius quam ulii mortalium, ei beatius vivunt. Quippe festo semper otio laeti, non bala mov ere, non jurgia; sacris operaţi, •maxime Apollinis"* („Este un pămînt sacru, luminos, fertil prin el însuşi. Locuitorii sînt foarte drepţi şi trăiesc mai mult şi mai fericiţi decît oricare alţi muritori, într-adevăr, sînt bucuroşi totdeauna de [a avea] o sărbătoare şi linişte, nu fac războaie, [trăiesc] fără certuri, aduc sacrificii în temple, cele mai multe lui Apollo.")[6] Zeul Apollo era deci o zeitate importantă pentru hyperboreeni, căruia, ni se spune, i se închinau temple. Legătura lui Apollo cu ţara acestui popor se arăta şi prin aceea că mama lui, Latona, s-a născut pe meleagurile acestor oameni de dincolo de vînturi.

Din mai multe surse antice aflăm că hyperboreenii întreţinuseră legături strînse cu Grecia, într-adevăr, Pausanias pomeneşte de un imn din provincia Phocis, în care se spune că oracolul de la Delphi, închinat lui Apollo, a fost întemeiat de hyperboreeni[7], printre care se afla şi Olen, poet şi profet al zeului. De asemenea, mai întîlnim, pomeniţi de autori antici, pe hyperboreanul Abaris, care ar fi răspîndit în Grecia cultul lui Apollo. Tot hyperboreenilor le este atribuită şi fundarea templului din insula Delos.

Să ne ocupăm deci mai de aproape de localizarea ţinutului locuit de ei. Să vedem ce afirmă textele.

Pindar[8] ne spune că, plecînd de la Troia, Apollo s-a îndreptat spre Xanthos, spre amazoane, călăreţele cele bune, şi spre Istros (Dunărea) — "Icripov eXauvcov.

Istoricul Strabo[9] scrie că hyperboreenii locuiau deasupra Pontului Euxin (Marea Neagră), deasupra Istros-ului (Dunării) si a Adriei.

în sfîrşit, vom mai cita pe Clemens din Alexandria [10], care îl numeşte pe zeul specific geto-dacic Zalmoxis ca fiind hyperborean.

Rezultă, din toate acestea, credem, că ţara hyperboreenilor era „dincolo" de Istros, era ţara lui Zalmoxis, ţara geto-dacilor de mai tîrziu, ţară în care se trăia ca în vîrsta de aur a omenirii.

[4] Diodor Siculus (din Sicilia, sec. I î.e.n.), istoric roman de origine greacă, a scris *Bi blioteca isterică* în. 40 de cărţi, care era numită astfel deoarece conţinea o istorie universală pîaă în timpul lui Cesar. Nu au mai rămas din această „bibliotecă" decît 15 cărţi, unele fragmentare. Chestiunea hyperboreeuilor este tratată în cartea a Il-a, c. 47.

[5] Pomponius Mela, geograf latin (sec. I e.n.), autor al lucrării *De situ orbis,* în trei cărţi. Descrierea aceasta se găseşte în cartea a IlI-a, 5.

[6] Hesiod, în *Lucrări şi zile,* vers. 110—124, face o descriere asemănătoare a vieţii oamenilor din epocă de aur.

[7] Pausanias, *Descripţia Graeciae,* X, 5, 7.

[8] Pindar, *Olympicele,* VIII, vers. 46.

[9] Strabo, *Geografia,* XI, 6, 2.

Dar să vedem dacă regăsim urmele prezenţei lui Apollo în aceasta, une. Din textele vechi, ştim că în acest ţinut se afla o insulă cu un templu miîic închinat zeului luminos. Pindar ne spune într-una din *Nemeenele* • [u]:

Si că, în Pontul Euxin,
Achille locuieşte o insulă
luminoasă.

Două lucruri reţinem aci: că insula se găseşte în Marea Neagră şi că este luminoasă — <pasvâ,v vacrov. Această insulă este pomenită de diverşi iitori antici, si numită *Insula Albă — Leuke —*, din cauza templului făcut i calcar alb, care se vedea de la depărtări. Din cauza cultului lui Apollo, ruia îi era închinat templul, insula era numită şi „insula divină" [12] — ©eou- a vfjaov. După cum ne informează Pliniu cel Bătrîn, ea mai era cunoscută către cei vechi si ca „Insula fericiţilor" — *Macaron.*[13]

Tradiţia ne spune că templul lui Apollo din insula Leuke a devenit, sfîrşitul războiului Troiei, un locaş de cult pentru Achille, eroul aheilor. nii scriitori antici povestesc chiar că cenuşa lui ar fi fost adusă în această sulă, de către mama sa Thetis, divinitate marină. Pliniu cel Bătrîn, de exem-.u, ne transmite că tumulul lui Achille se află într-o insulă ce-i este consa-~ată, la zece mile de Delta Dunării.[14] O altă informaţie în acest sens o găsim L Pomponius Mela.[15] Pausanias scrie si el despre această insulă: „se află în 'ontul Euxin, lingă gurile Istrului, o insulă consacrată lui Achille" [16].

Insula *Leuke* a fost cercetată de arheologi, şi, în 1823, Kohler a desco-erit templul închinat lui Achille.[17] Templul a fost construit „într-o antichi- l aţe foarte îndepărtată", din blocuri mari de calcar obişnuit de culoare albă, •lăsate unele peste altele, fără mortar. Arhitectura acestui lăcaş era de tip| *iclopean.* Din resturile rămase se vedea că templul fusese împodobit din belşug :u marmură albă. S-au stabilit, astfel, locul exact, construcţia templului sil arhitectura lui, lucrările lui Kohler fiind reluate ulterior şi de alţi arheologi, l Insula *Leuke* ne vorbeşte dar de două epoci: una foarte veche, P[rm]| ;emplul lui Apollo, arătînd că acest zeu era onorat în regiunile tracice, si ioua, care începe de la războiul Troiei, cînd acelaşi templu este dedicat lua Achille.

Să vedem acum cum s-au păstrat toate aceste date la români. Cum er natural, tradiţiile de care am vorbit au trebuit să se modifice si să se adaptez la noile condiţii istorice ale populaţiilor din spaţiul nostru, şi ele au fost for|

[11] Pindar, *Nemeenele,* IV, 6, vers. 48 — 49.

[12] Aşa o numeşte poetul Ouintus din Smirna (sec. IV sau V e.n.). De la acest poet a rămas un poem în H cărţi, care, de fapt, continuă *Iliada,* după moartea lui Hector, şi poartă titlul *Homeri paralipomena (Supliment la Homer).* Expresia citată se găseşte m în cartea a IlI-a, vers. 775.

[13] Pliniu cel Bătrîn, *Historia naturalis,* IV, 27, 1. El scrie: *„Achillea [. . .] eadem Leuce et Macaron appellata"* („Achillea, [insula lui *Achille]* [. . .] este numită *Leuke* [albaj Şi *Macaron* [fericită]"). Aceeaşi informaţie o găsim la IV, 20 şi X, 41, 3.

[14] Pliniu cel Bătrîn, *Historia naturalis,* IV, 27, 1.

[15] Pomponius Mela, *De situ orbis.* Iată ce scrie el: *„Leuce . . . quod ibi Achilles sau* est"* („Leuke . . . unde este îngropat Achille") (Cartea a Il-a, 7). La fel găsim pasaje car afirmă această informaţie în Marcianus Capella, Arrian din Nicomedia etc.

[16] Pausanias, *op.'cit.,* III, 19, 11.

>-- n,, „t la course consacrees â Achille (în *Memoires de l'AcadeW**

•~ -----:„„„, ;n *Dacia P«e"*

mulate, astfel, treptat, în termeni şi expresii noi, în care însă transpar sensurile vechi. Aşa, de exemplu, găsim evocată amintirea lui Apollo, zeu al luminii si al soarelui, cu supranumele de *chrysokomes* — „cel cu părul de aur", într-o serie de balade pe care le reproduce N. Densuşianu [18], din care noi vom cita numai una, culeasă din judeţul Dîmboviţa, în care Soarele spune Lunii:

C-amîndoi ne
potrivim Şi la plete
şi la feţe Şi la *dalba*
tinereţe. *Eu am plete*
strălucite [...].

Vedem că denumirea lui Apollo d'e *chrysokomes* este literal echivalenta cu cea românească.

Templul lui Apollo din Insula *Leuke* este şi el pomenit în nenumărate eolinde şi este curios faptul că tot ce se referă la el este legat de numărul 9. Iată de exemplu cîteva fragmente din astfel de colinde:

i
într-al Mării Negre prund
La dalbele mănăstiri
Ler, Doamne, Ler,
^
Slujescu-mi nouă
preoţi
Şi cu nouă' logofeţi [.. .].[19]

Şi în altă parte:

Iacă Doamne-n prundul mărei, ‴
Hoi Leronda Lerului
Doamne, La mănăstirea
cu nouă altare Mi-ard
nouă luminări [.. .].[20]

Si încă:

Colo-n sus, şi mai în sus,
Doamne, bune Doamne!
Unde sfinţii toţi s-au dus,
E o *dalbă* mănăstire
Şi-i gătită de sfinţire, • ••
Cu pâreţii de tămîiă,
Uşile de alămîie.
Pe la praguri tot de marmuri [.. .].[21]

[18] N. Densuşianu, în *Dacia preistorică,* p. 91 şi urm., dă o serie de colinde si balade românеşti pe aceeaşi temă.

[19] Dem. G. Teodorescu, *Poezii populare române,* p. 43, apud N. Densuşianu, *op. cit.,* p. 104.

[20] N. Densusianu, *op, cit.,* p. 104. (Colindă din Com. Bălţaţi, Jud. Rîmnicul Sărat.) Densuşianu explică- după dicţionarul topografic al lui Frunzescu, că „prund" înseamnă **şi** „insulă".

[21] N. Densuşianu, *op. cit.,* p. 105. Citat din Atanasie M. Marienescu. *Colinde.*

Şi. o altă variantă cu aceeaşi temă: :· *'"••'

. ••:'-'. în *ostrovul* mărei,
"•K Flori *dalbe* de'li de măr!
: !(.r.j...t ui,;,vj, • . . • . . /. ,.-. Scrisu-i tare, lucru-i mare, •>>
Mănăstiri cu nouă
altare, • • Cu fereşti
spre răsărit.[22]

Vedem, numai din aceste cîteva exemple, că tradiţiile româneşti au păstrat *mutatis mutandis* amintirea lui Apollo ca zeul cu „părul de aur" şi a templului său cu „praguri de marmuri", din insula mării. Insula *Leuk'e,* cu templul lui Apollo Hyperboreanul, a rămas dar un fapt pentru poporul din *paideuma* daco-romană, chiar dacă el este menţinut numai pasiv în. conştiinţa populară. Ce a determinat poporul român să mai păstreze aceste tradiţii, care, de altfel, nici nu mai au o semnificaţie propriu-zisă pentru, el? în ordinea de idei în care ne aflăm acum, am putea spune că ele sînt ale Io-1 cului, pe care poporul nostru numai le-a receptat şi le exprimă. Cele „nouă altare", cei „nouă preoţi" care slujesc în aceste altare etc. s-ar putea considera că reprezintă numărul *nouă,* care era legat de Apollo, el fiind *Musagetes,* J conducătorul celor *nouă* Muze.

Am identificat, astfel, ţara minunată a epocii de aur, ţara hyperbo-I reenilor de la nord de Istros. Din această ţară a pornit Apollo, conducând! corul Muzelor, pentru a aduce lumina artelor reprezentate de ele, în Grecia! antică si în alte ţinuturi. Epoca la care ne referim trebuie să fie de o antichi-J ţaţe imemorială, desigur cu mult înainte de războiul Troiei, fiindcă, în vremea acestui război, populaţiile din sudul si din nordul Istros-ului sînt numite, dup? cum ştim, tracice.

Ţara hyperboreenilor, ţara tracilor, ţara geto-dacilor, ţara daco-roma-j nilor poate fi numită: *Terra Mirabilis.*

Coeli

Vom cerceta si alte surse, prin care *Terra Mirabilis* a mai fost identificată ca fiind din vremuri imemoriale pe pămîntul românesc. Este vorba de epoca lui Saturn, denumită, în toate textele antice, „epoca de aur • într-adevăr, Hesiod ne spune că prima rasă de oameni au trăit în epoca denumită astfel şi „aceşti oameni existau în timpul lui Kronos (Saturn/ "• în această privinţă, explicaţii mai detaliate găsim, după cum ştim, în lucrarea lui Macrobius, intitulată *Sărbătorile saturnale.* Saturn ar fi venit pentru * ajuta pe lanus, care domnea atunci în Italia, aducînd pe acele meleaguri ci^ lizaţia materială si spirituală. El s-a întors în ţara de unde venise, dar în am»'[1]

[22] *Ga.2f.ta Transilvaniei,* nr. 282, 1892, cf. N. Densuşianu, *op. cit.,* p, 106.

tirea lui s-au înfiinţat sărbătorile saturnale, „cu multe secole înainte de fundarea Romei" — *„ Tot saeculis Saturnalia - praecedunt romanae urbis aetatem" [2]*.* Şi Ovidiu menţionează în *Metamorfoze* că epoca de aur a omenirii a existat sub domnia lui Saturn[25], aşa cum ne confirmă şi Virgiliu [26], că ciclul de fier s-a terminat şi un nou ciclu reîncepe cu epoca de aur a lui Saturn:

.....redeunt Saturnia regna ;
I am nova, progenies coelo demittitur alto.

(.....revine regnul lui Saturn;
Şi din înaltul cerului coboară o stirpe nouă.)

Pe noi ne interesează însă să identificăm ţinutul unde domnea Saturn. Să cercetăm, în această privinţă, tradiţiile vechi. Acest ţinut se găsea în nordul Danubiului (Istros). Locuitorii acestei regiuni se închinau lui Saturn. Aşa ne informează o serie de autori. Iată ce ne spune istoricul Mnaseas din Patrae [27], din secolul al Ill-lea î.e.n. rMvacreaţ 5e Trapei Feiau; iov Kpovov TifiScriai KOÎ Kcdsî00cu ZânoX^iv („Mnaseas [ne spune] că geţii îl adoră pe Kronos [Saturn], pe care-1 numesc Zamolxis"). De asemenea, Diogenes Laertios scrie: ZâuoX^ic;, q> Fetai 06oixn, Kpovov voni^ovrsţ („Zamolxis care este adorat de geţi, fiind socotit drept Kronos [Saturn]" [28]. în sfîrşit, vom mai spune că Hesychius îl numeşte şi el pe Zalmoxis Saturn — !«>4io£ig 6 Kpovoţ. [20]

Nu numai că ţinuturile geto-dacice onorau pe Saturn în amintirea epocii de aur, dar Saturn apare în unele scrieri cu o specificitate absolut frapantă. Cultul lui Saturn s-a practicat, bineînţeles, după cum se ştie, şi în alte regiuni, dar Trebuie reţinut faptul că unii scriitori 1-au numit *Aidq AdKÎr\ — Deus Daciae* — „Zeul Daciei" [30]. Acest *Deus Daciae* era denumit cu un epitet care apare de-a dreptul extraordinar. El este supranumit *Omul.* Informaţia o găsim la diverşi autori vechi, dintre care citǎm mai jos pe unii dintre ei.

Tertullian [31] ne spune textual: *„Saturnum itaque, quantum liter'ae docent, neque Diodorus graecus, aut Thallus, neque Cassius Severus, aut Cornelius Nepos, neque ullus commentator ejusmodi antiquitatum, aliud quam hominem promulgarunt"* („Astfel, pe Saturn, după cum ne informează scrierile, nici

[24] Macrobius, *Saturnalia,* cartea I, VII, *24.* Ambrosius Theodosius Macrobius (sec. al I\-lea şi al V-lea e.n.), scriitor latin de la care avem lucrările *Somnium Scipionis f Visul <:<» ^ctpio)* şi *Conviviorum Saturnaliorum septem libri (Sărbătorile Saturnaliilor în şapte cărţi).*

[20] Ovidiu, *Metamorfozele,* Cartea I, vers. 89—162.

[26] Virgiliu, *Bucolicele, Egloga* IV.

[27] Photius, patriarh de Constantinople (sec. al IX-lea, e.n.), a scris o serie de lucrări,
"intre care un *Lexic grec* (tipărit pentru prima dată la Leipzig, 1808), unde se găseşte şi
Pasajul de care este vorba. Pentru această indicaţie, si celelalte două care urmează, a se
ve<îea N. Dansusianu, *Dacia preistorică,* p. 212.

[28] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* VIII, *2.* El afirmă că Herodot
spune aşa.

[23] Hesychius (sec. al Ill-lea e.n.), scriitor grec din Alexandria, de la care a rămas o lu-^Rre cunoscută ca *Lexicul lui Hesychius,* în care el explică cuvintele cele mai rare, utilizate **de** scriitori greci. Lucrarea a fost tipărită la Veneţia în 15 H. O ediţie foarte bună este aeeea [a] ui Schmidt, Jena, 1859.

[30] Aşa îl găsim, de exemplu, la geograful şi istoricul grec Strabo (sec. I e.n.) în lucrarea
^e°grafia, Cartea a XH-a, 2, 5 (apăruta în colecţia Didot, Paris, 1853-1858).

[31] Tertullian (c. 160 — c. 245 e.n.). *A-boloeeti™™* in

Diodor Grecul sau Thallus, nici Cassius Severus sau Cornelius Nepos şi de altfel nici vreun alt comentator al Antichităţii nu 1-au făcut cunoscut decît cu numele de om" — *hominem).*

La fel scrie şi Minutius Felix[32]: *„Satumum* [...] *omnes scriptores vetu-siatis Graeci Romanique hominem prodiderunt"* („Pe Saturn [. ..] toţi scriitorii greci şi romani din Antichitate au transmis că este omul").

Hesiod ne spune că Saturn (sau *Homo)* s-a născut din unirea zeiţei Geea (Pămîntul) cu Cerul, fiind un fiu al cerului.[33] Statuia lui la romani îl reprezenta ca pe un bătrîn cu o coasă *(falx).*

Homo este dar un fiu al Cerului şi aşa apare şi în legendele române. Iată de exemplu următoarele versuri populare *M:*

De la tatăl cel de sus în ceriu sus
S-a înălţat în sus
Un nor mare
Din norul mare
S-a făcut un Om mare
Cu o secure mare.

Deşi succint relatate, cele indicate pînă acum ne arată că Saturn era socotit ca *Omul,* ca fiu al Cerului, şi recunoscut ca atare pe întinsul regiunii pe care noi am numit-o *Terra Mirabilis.* Denumirea de *Omul* dată lui Saturn are însă o explicaţie mult mai veche, în diverse limbi indo-europene *om* se spune *Mann* (germană), *mân* (engleză), *uomo* (italiană), *hombre* (spaniolă), etc., care nu sînt decît forme înrudite cu, sau derivate din latinescul *homo* şi *humanus.* Şi mai important este faptul că *homo* din limba latină derivă (ca şi formele nordice ca *Mann* sau *mân)* din numele Sanskrit *Mânu,* personaj legendar care apare în *Vedele* indiene ca părintele omenirii. De numele lui se leagă cunoscuta scriere *Manava Dharma Săstra (Cartea legilor lui Mânu) 35.* Funcţia „Omului" — *Mânu* — este, după tradiţiile indiene, de a conduce omenirea în timpul unei *Manvantara* — al unei perioade de „manifestare", iar fiecare *Manvantara* are astfel un Mânu. Dintre cei şapte Mânu care ar fi existat pînă acum pe pămînt, unul pentru fiecare ciclu de manifestare, primul a fost „tatăl" genului uman. Se întrevede acum pentru ce Saturn era numit „Omul" într-o serie de tradiţii, fie că acestea se reproduc păstrînd culoarea locală, fie că sînt paralele fiindcă pleacă de la un fond comun.

Această idee de „om ceresc", „fiu al cerului" sau pur şi simplu „om , prin care este determinat Saturn, a luat în regiunea noastră un aspect mai pregnant decît în altă parte, fiindcă aceste denumiri sînt înscrise în monumente de piatră, si sînt utilizate şi astăzi. Astfel, în munţii Bucegi avem, după cum se ştie, „vîrful Omului", denumire arhaică. Şi mai interesant este Sfinxul care reprezintă o figură umană, „Omul" din vîrful cu acelaşi nume, vîri care^ văzut dintr-un anumit unghi, apare ca profilul unui cap omenesc. Aceasta-idee este evocată şi de alte denumiri ale munţilor noştri. *Caraiman* vine de

[32] Minutius Felix (sec. al Ill-lea e.n.), *Octavius,* 26.
[33] Hesiod, *Theogonia,* vers. 137.
Valea Dienei-Banat *(Dacia preistorică,* p. *225).*

la -cuvântul *Kerus manus* = „omul ceresc" [36]. La fel, muntele *Câlimanul* are aceeaşi etimologie, trăgîndu-se de la *codi manus* = „omul cerului" (care se citea *Koeli manus).* Părerea unor cercetători este că aceste forme de piatră sînt monumente megalitice, făcute de mina omului. O astfel de opinie e susţinută de peruvianul Daniel Ruzo, care ne-a vizitat ţara şi a examinat Sfinxul de pe vîrful Omul. El şi-a formulat concluziile în scris. Alţi cercetători sînt mai sceptici.[36]" Indiferent însă de faptul că aceste formaţii ciclopice au putut fi sau nu un joc al naturii, plasate în contextul tradiţiilor locale, după cum am arătat, denumirile lor capătă o semnificaţie peste care nu se poate trece. Confirmarea acestor semnificaţii, saturniene o regăsim în diverse texte vechi, care ne vorbesc despre nişte lucruri care nu ar avea nici un sens dacă nu le-am interpreta prin concluziile de mai sus. După cum se ştie, cei vechi îşi înfăţişau universul ca pe o sferă în centrul căreia se afla pămîntul, iar cerul si toate astrele se învîrteau în jurul lui. Această concepţie despre *Kosmos* a căpătat o formă definită la Aristotel, şi a fost apoi explicată matematic, devenind „sistemul ptolemeic".[37] După acest sistem, întreaga sferă cerească se rotea în jurul unei axe ideale care trecea prin centrul pămîntului. Axa era •deci şi a cerului, iar punctele în care ea străpungea *terra* erau numite *cardines mundi — „ţîţînele lumii" —*, ele fiind două, una la nord — *axis boreus* („axa boreală") — si alta la sud — *axis australis* („axa australă"). Unde se aflau aceste *cardines mundi?* Mai întîi, Pliniu cel Bătrîn ne spune că ele sînt în ţara hyperboreenilor [38]: *„Pone eos monies* [...] *gens felix (si eredimus) quos Hyperboreos appellavere [. ..]. Ibi creduntur esse cardines mundi"* („în spatele acelor munţi [. ..] trăieşte un popor fericit (dacă credem), care este numit hyperboreenii. [...] Acolo se crede că sînt ţîţînele lumii" — *cardines mundi").* Iar Ovidiu indică cu mai multă preciziune locul lor [39]:

Vita procul patria peragenda sub axe
Boreo, Qua mavis Euxini terra
sinistra jacet.

(Viaţa mi-o petrec departe de patri'e, sub
axa boreală Pe pămîntul care se află în stingă
Mării Euxine.)

-; Şi în *Ponticele* Ovidiu întăreşte aceste afirmaţii[40]:

Ipse quidem extremi quum sim sub cardine mundi

Inque getas media visus ab urbe venis.

(Dar eu care sînt la extremitatea lumii sub *ţîţîna*

lumii,

Şi te văd venind de la Roma în mijlocul geţilor.)

[36] Cuvîntul *cerus (kerus)* a rămas în locuţiunea *cerus manus,* din cîntecele Salieue,
tradusă de Festus prin *creator bonus.*

[3M] Daniel Ruzo, *La historia fantastica de un descubrimento,* Editorial Diana, Mexico, 1974. V. şi Simion Săveanu, în lucrarea *Aventuri prin tunelul timpului,* Editura Sport-Turisrn, 1977, p. 9-21.

[37] După numele savantului alexandrin Ptolemeu (Claudios Ptolemaios, sec. al II-lea
•e.n.),- care a expus acest sistem în lucrarea sa *Almagest.*

[38] Pliniu cel Bătrîn, *Historia naturalis,* IV, 26, 11.

[39] Ovidiu, *Tristia,* cartea a IV-a, elegia a 8-a, vers. *41 — 42.*

40 rvrîH,-,, *TPMttnlne ,r. -<pn„tn* Cartea a Il-a. *E-bistola* a 10-a. v. 45 — 50.

în sfîrşit, pentru a mai cita numai un singur autor care identifică *axa m undi* şi capetele ei pe pămîntul geţilor, vom reda o epigramă a lui Marţial[41] j

Miles hyperboreos modo, Marcelline, Triones
•. Et getici tuleris sidera pigra poli.

'' Videris immensis quum conclamata querellis
Saxa senis .....

(Marcelline, ostaşule [te îndrepţi] acum spre constelaţiile Urselor
hyperboreene, şi vei suporta cerurile nemişcate [triste] ale polului getic

---

Vei vedea faimoasele stînci ale
bătrînului cu nesfîrşitele tînguiri.

Prin urmare, toate tradiţiile converg, sub diverse forme, către unul şi acelaşi ţinut unde era onorat Saturn, *terra polului getic* — numit, de asemenea, şi *axis boreus, cardines mundi, hyperborei axis.* Fie-ne îngăduit să vedem în aceasta „ţara Omului", ţara legendarului Saturn — Omul care a creat o civilizaţie de aur, cu centrul în spaţiul nostru, iar „cohvmna cerului", *axis mundi* de pe Caraiman, simboliza tocmai acest lucru.

în tradiţiile poporului nostru mai apare însă un fapt frapant şi inexplicabil. Ştim că soarele împreună cu întreg cortegiul său de planete se îndreaptă cu o viteză inimaginabilă spre un punct *apex* din constelaţia *Her cule.* Ei bine, această constelaţie, acest punct final către care se îndreaptă întregul nostru sistem solar, este numită la noi în popor *Omul.* Deci întreg sistemul solar are ca ţintă finală *Omul,* şi întreg spaţiul geto-dacic este centrat în jurul columnei cerului, figurată de *Omul.* Sufletul local al Daciei a plămădit un tip de ,.Om celest", amintit de denumirea „Călimanul" sau „Caraimanul", tipul uman al epocii de aur.

Bogăţia aceasta spirituală, centrată în întregime în jurul „Omului", nu se regăseşte, sub forma aceasta, nicăieri pe glob. Ea a fost întrevăzută de Niculae Densuşianu [42], de Gr. Tocilescu[43] şi de V. Pârvan [44]. Din nefericire, Densusianu avea o fantezie prea liberă, ceea ce a făcut pe istorici să nu-1 ia în consideraţie, Tocilescu nu avea perspectiva spirituală a Antichităţii, iar Pârvan îşi fereca el însuşi imaginaţia pentru a fi cît mai „ştiinţific". .'. Dar problema timpurilor ne-istorice nu este o problemă de istorie.

, ı : . ' .

Lupul apolinic

Ajungem acum la o problemă foarte delicată, referitoare la un aspect care a frapat pe unii cercetători ai oamenilor şi meleagurilor din ţara noastră. Este vorba chiar de denumirea de *Dacia* şi *daci.* De unde vin numele acestea. S-au făcut cîteva încercări, dar ele nu au fost satisfăcătoare.

[41] Marţial, *Epigrame.* Cartea a IX-a, 46.
[42] în *Dacia preistorică,* publicată postum în 1913 de Dr. Istrati. în această opera
se oferă un material brut imens, ele care, în parte, ne-am folosit şi noi cînd a fost cazul.
[43] Gr. Tocilescu, *Dacia înainte de romani,* Bucureşti, 1880.
[44] V. Pârvan, *Getica* (1926) şi *Dacia* (1937).

O interpretare care ar putea găsi un oarecare sprijin în tradiţiile noastre este aceea dată de Niculae Miulescu.[45] Autorul intitulează lucrarea sa cu vocabula sanskrită *Da.ksa,* cu subtitlul *God's Country (Ţara zeilor).* Aceasta ar fi chiar originea nunielui *Da.ksa,* cu semnificaţia dată mai sus. O serie de argumente aduse de Miulescu în sprijinul acestei interpretări, luate din scrierile vechi indiene, din *Upanisade* şi din *Manava Dharma ăăstra,* ar putea să facă compatibilă această interpretare cu cele de mai sus. Dar ea nu ne explică prin ea însăşi prea mult din conţinutul acestei denumiri.

O altă serie de încercări de a găsi semnificaţia numelui etnic al dacilor s-a orientat în direcţia stabilirii exacte a sensului emblemei dacice reprezentată de lup. Lupul, ca simbol şi steag al dacilor, este bine cunoscut, şi a fost considerat ca un simbol totemic al triburilor din spaţiul geto-dacic. Cercetările mai noi au pus în evidenţă faptul că insignele specifice ale triburilor războinice, din diverse regiuni, din Iran, de exemplu, aveau ca stindard un lup. De unde ar urma că şi dacii ar fi fost o „confrerie războinică", idee ce ar fi fost redată prin animalul luat ca emblemă.[40]

Mircea Eliade, care a închinat un studiu special acestei probleme, intitulat *Dacii şi lupii* [4?], reuneşte opiniile dintr-o vastă bibliografie modernă şi contemporană şi se raliază părerii că lupul reprezenta caracterul războinic al triburilor dacice.

Pe noi ne interesează însă un alt aspect al acestei chestiuni, care, odată elucidat, să ne ducă la o legătură cu trecutul uitat, sau păstrat în pasivitatea memoriei poporului român de astăzi. Analiza numelui dacilor, aşa cum o redă Mircea Eliade, după diverşi autori, este din punctul acesta de vedere extrem de interesantă. Iată în ce constă această analiză. Strabo *[8] ne spune că dacii s-au numit mai întîi *daoi.* Acest nume se găseşte într-o relatare pe care o face Hesychius în *Lexicul* său, care ne spune că *daos* era numele frigian al „lupului". M. Eliade adaugă că P. Kretschmer explicase acest cuvînt prin rădăcina *dhău* care însemna „a presa", „a strînge", „a sugruma" [49]. Printre vocabulele derivate din această rădăcină, şi indicate de diverşi autori, M. Eliade notează lydianul *Kandaules,* numele zeului trac *Kandaon,* zeul războiului, iliricul *dhau*-wos-lup, zeul *Daunus* ş.a. Oraşul *Daous-dava,* din Moesia Inferior, însemna literal „oraşul lupilor".'[50]

Mai avem şi alte texte care ne vorbesc de populaţii al căror nume însemna „lup", dar noi vom reţine numai că asemenea denumiri sînt menţionate în diverse regiuni locuite de indo-iranieni, precum şi în Spania, Irlanda şi Anglia. Mircea Eliade crede că „acest fapt nu poate să fie înţeles decît ca o expresie a unei concepţii religioase arhaice". Este sigur că aceste credinţe sînt arhaice şi că vechimea lor se întinde departe, dincolo de orizontul istoric Şi preistoric al omenirii. De aceea calificativul de religios nu-l vom privi cu sensul lui de astăzi, el fiind aplicat, din cauza lipsei unui termen adecvat din limbajul nostru, unor credinţe şi unei *Weltanschauung* care nu aveau nimic de a face cu religiile istorice, într-un alt sens, termenul este folosit şi în teza

[45] N. Miulescu, *Da.ksa, God's Country,* p. 44.
[46] Mircea Eliade, *De Zalmoxis ă Gengis-Khan,* p. 22, Payot, Paris, 1970.
[47] în lucrarea citată mai înainte, p. 13—30.
[48] Strabo, *Geografia,* VII, 3, 12.
[49] P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischcn Sprache,* Gottingen, 1896.
[00] Asupra numelui *dacilor* şi interpretarea lui în legătură cu „lupul'", a se vedea studiul
^ui E. Lozovan, *Du nom ethnique des Daces, Revue internaţionale*

d'onomastit/ite, 13, 1961.

pozitivistă a lui Auguste Comte, că omenirea ar trece prin trei faze explicative ale fenomenelor, concepţie numită şi „legea celor trei stări" (ale inteligenţei) : faza teologică, metafizică şi pozitivă. Aceste trei stări se succed într-o ordine care merge în sensul progresului, de la explicaţiile simpliste ale „primitivului" pînă la constatările pozitive ale omului de ştiinţă. Dar în ideea pe care şi-o făceau cei antici despre „epoca de aur" *(aetas aurea),* omenirea din timpul acela, de dincolo de istorie, alcătuia o rasă aparte de oameni care „trăiau ca zeii" şi erau dotaţi cu facultăţi superioare de ordin moral si intelectual. Starea aceasta nu poate fi denumită printr-una din cele trei stări ale lui Comte, fiindcă ea este absolut necunoscută ştiinţei pozitive. Dacă am face aşa, ani distruge tocmai specificitatea acelei epoci.

Vom mai menţiona încă trei ipoteze care s-au emis, în această problemă a denumirii dacilor ca „lupi".[51]

Prima a considerat ideea că un strămoş mitic s-ar fi manifestat sub forma unui lup şi ar fi fost apoi asimilat, fie ca divinitate, fie ca totem. Dar, după cum subliniază si Mircea Eliade, nu avem nici un fel de atestare în sensul acesta la daci.

O a doua ipoteză ce s-a făcut, interpretează denumirea de „lupi" ca fiind în legătură cu aceea de fugari. La originea unei populaţii ar fi f c st un grup de fugari, fie imigranţi din alte părţi, fie dintre cei fugiţi ca să scape de justiţie, şi care „dădeau tîrcoale în felul lupilor în jurul satelor, trăind din jafuri". La numeroase popoare indo-europene, aceşti fugari erau numiţi „lupi". Mircea Eliade scrie că în legile hitlite se spunea despre un proscris că „devenise lup", iar în legile date de Eduard Confesorul (în jurul anului 1000 e.n.), proscrisul trebuia să poarte o mască cu capul de lup — *Wolfhede.*

O a treia variantă, în legătură cu numele de lup la daci, este aceea bazată pe unele ceremonii rituale, prin care se intenţiona transformarea unui individ în lup, sau unele ceremonii de imitare rituală a comportamentului şi aspectului exterior al lupului, specifice iniţierilor militare.

Mai pot fi, desigur, şi alte interpretări. Pe noi ne interesează însă o ipoteză în legătură cu problema ridicată de prezentul studiu. Odată ce numele dacilor însemna „lupi", este posibil ca el să păstreze ceva din vechile tradiţii imemoriale ne-istorice, un înţeles care ar putea să confirme aceste tradiţii atît de multiple regăsite pe pămîntul Daciei, sau care au ecou în folclorul de azi. Ei bine, un asemenea sens al „lupului" dacic există şi face legătura între trecutul de dincolo de istorie şi epoca istorică a Daciei. Am văzut că zeul luminii, Apollo, era onorat în mod special pe aceste teritorii, fiind numit Apollo Hyperboreanul, iar despre lăcaşul lui din insula Leuke au scris o mulţime de scriitori antici. Şi aici apare un fapt curios. După cum am mai spus, între denumirile care se dădeau zeului Apollo era si aceea de *Apollo Lykios.* Denumirea de *Lykios* se explică atît prin ideea de „lumină" (de la rădăcina ^UK == „a lumina", devenită în latină *lux),* cum am arătat, cît şi prin semnificaţia directă pe care o are cuvîntul *lykos,* care în greceşte este „lup". *Apollo Lykios* poate însemna literalmente Apollo „al lupoaicei", „cel născut din lupoaica . Dar această denumire capătă un sens imediat dacă ne amintim că Apollo, ca şi Artemis (Diana), era născut de Leto (Latona), care fusese transformata in lupoaică, aşa cum povesteşte legenda acestei zeiţe.

Explicaţiile date acestei denumiri au variat şi au fost influenţate de timpul cînd au fost emise. Macrobius [52] ne spune că, după Cleanthe, Apollo era numit *Lykios* (Lykianul), fiindcă, după cum lupii fac să dispară oile, de asemenea razele lui înlătură umiditatea. Autorul latin pe care-1 urmărim ne spune că o altă dovadă se găseşte în oraşul grec din Thebaida, anume *Lyko-polis* (oraşul luminii sau al lupului) care are cultul religios al lui Apollo şi, în acelaşi timp al lupului (XuKOc). Unii cred, continuă Macrobius, că chiar numele lupilor, anume ÎIUKOI *(lykoi),* s-ar trage de la M)Kt| *(lyke),* care înseamnă „zori", deoarece aceste animale îşi aleg acest timp ca fiind cel mai favorabil pentru a răpi micile animale.

în Grecia Zeus însuşi avea şi epitetul de *Lykaeos* şi în onoarea lui ca lup i se închinaseră sărbătorile *Lykaia* [53], care s-au păstrat la Roma sub numele de *Lupercalia* — „sărbătorile lupului" [54]. Aceste sărbători *Lupercalia* erau foarte vechi, ca şi cele numite *Lykaia* din Grecia, iar originea lor la Roma,. pierdută în timp, era legată de numele lui Romulus, fondatorul Romei. După. cum se ştie, fondatorii Romei, Romulus şi Remus, erau fiii lupoaicei (au supt la ţîţele lupoaicei), *filii htpae*[55]. Legenda avea un tîlc mai adînc. Properţiu *(Elegii,* IV, 10,) scrie: *„Et golea hirsuta compta lupina jiiba"* („Şi coiful lui avea ca podoabă coama zbîrlită a unei lupoaice".)

Vedem dar că Apollo Hyperboreanul, simbolul spiritual al lumii mediteraneene arhaice, zeul luminii tuturor artelor, este onorat în *Terra Mirabilis* şi hălăduieşte în acest ţinut, fiind calificat şi prin aspectul de „lup"; dacii sînt ei înşişi „lupi", prin faptul că sînt în spaţiul dominat de lumina spirituală a lui Apollo, iar fondatorii Romei sînt hrăniţi simbolic de o lupoaică. Nu putem să tragem nici o concluzie categorică, în asemenea domeniu; orice astfel de concluzie ar fi lipsită de pondere logică — dar este cu neputinţă să afirmăm că nu există între aceste trei simboluri nici o legătură: între lupul apollinic,. între lupul dacic şi între lupul Romei.

Poate, datorită acestei comunităţi arhaice, care a avut loc dincolo de ceea ce ştim noi sigur sau ipotetic, între romanii cuceritori veniţi în Dacia si între dacii cuceriţi, osmoza a fost uşoară şi naturală, fiindcă de fapt „fiii lupoaicei" s-au întîlnit cu lupul dacic, lupul apollinic din *Terra Mirabilis.*

Zalmoxis — rege şi zeu

O figură, care intră în timpurile istorice şi face legătura lor cu epoca dinaintea istoriei, este Zalmoxis. Cine este acest personaj, pe care cei vechi îl prezintă destul de misterios şi uneori chiar contradictoriu? Mai întîi, nici

[52] Macrobius, *Saturnalia,* Cartea I, XVII, 36-41. [03] Xenophon, *Anabasis,* l, *2,* 10.
[54] Plutarch, *Moralia,* 280c.
[55] Chiar autorii latini nu au considerat fabula lupoaicei, care i-a hrănit pe Romului şi Remus copii, în sensul ei concret, ci au căutat să-i găsească un alt înţeles, în diferite moduri mai mult sau mai puţin acceptabile. Astfel, Tit-Liviu *(Istoria romană, Cartea* I, V, 7) ne spun< că, după unii, păstorul care a găsit pe cei doi copii, anume Faustulus, i-ar fi adus acasă ş i-ar fi dat spre creştere femeii lui, care era supranumită, din cauza

moravurilor ei, *Lupi*
(lupoaica). Acelaşi lucru îl relatează şi alţi istorici romani. Cercetătorii moderni sînt de acorc
în a integra această legendă în cultul lupului, care era în floare la sabini, în Calabria, îi
Bruttium, la grecii din Tarentum etc. Cercetările lui J. Carcopiuo, G. Binder, A. H. Krapp*
f+r- în această Droblemă sînt extrem de importante.

numele lui nu este bine stabilit, fiindcă unii îl scriu Zalmoxis, iar alţii Zamol-xis. Forma Zalmoxis, pe care o găsim la Herodot, la Porphyrius, la Hesychius ş.a., pare aceea corectă, ea corespunzînd, după cum vom vedea, şi sensurilor ce s-au presupus la originea acestui nume.[56]

Cel mai vechi text — din secolul al V-lea î.e.n. —, care se referă la Zalmoxis, se datoreşte lui Herodot.[57] După istoricul grec, Zalmoxis ar fi aparţinut triburilor getice, „cei mai viteji şi cei mai drepţi dintre traci". Ei cred, spune el, că sînt nemuritori, şi cel care dispare de pe pămînt se duce să-1 întîlnească pe Zalmoxis, „un bărbat care este o divinitate naţională a geţilor" —- *Zakţivţiq* ăvSpomoc; SIT' eoii §ain»v Tit Fei:n0i oSioc; STuxcbpioq. în acelaşi timp Herodot ne transmite si informaţia, pe care a aflat-o de la grecii din Helespont şi Marea Neagră, că Zalmoxis ar fi fost un sclav al lui Pythagora, venit din ţinuturile getice, care, devenit liber, ar fi acumulat mari bogăţii şi înţelepciune, şi s-ar fi întors în ţara lui, ducînd cu el învăţăturile cîstigate şi civilizaţia. Mai există un amănunt din viaţa lui Zalmoxis, pe care istoricul grec îl pomeneşte în scrierea lui, şi care prezintă interes. Zalmoxis „a dispărut din mijlocul tracilor şi a coborît într-o locuinţă subterană pe care şi-o săpase singur si a locuit în ea timp de trei ani". Această întîmplare este asemănătoare, după cum vedem, cu retragerea lui Pythagora tot într-o locuinţă subterană, despre care ne vorbeşte Diogenes Laertios [58], preluînd informaţia de la Hermippus.[59]

Dar să vedem acum în ce fel este descris Zalmoxis de alţi scriitori antici.

Contemporan cu Herodot, găsim, pe logograful grec Hellanikos, care vorbeşte despre Zalmoxis, uneori părînd că reproduce textual pe istoricul grec. Vom reţine de la Hellanikos numai afirmaţia în plus că Zalmoxis patrona misterele *(teletai)* la geţii din Tracia.[60] El nu pomeneşte însă de vreo legătură dintre Zalmoxis şi Pythagora.

Vom mai adăuga şi că episodul retragerii într-o locuinţă subterană, menţionat de Herodot, este reluat şi de alţi scriitori greci, cum este Strabo, de exemplu, care povesteşte că, la un moment dat, Zalmoxis s-a retras pe muntele sacru al geţilor numit *Kogaionos* şi a trăit într-o peşteră, cum şi faptul că ar fi călătorit în Egipt.[61]

Dacă afirmaţia că Zalmoxis ar fi fost sclavul lui Pythagora nu are consistenţă, ea fiind respinsă ca un fapt necorespunzător cronologic, de chiar cel care a relatat-o, în schimb această informaţie asupra călătoriilor misteriosului Zalmoxis în Egipt ar putea foarte bine explica similitudinea doctrinară dintre cei doi, adăpaţi la aceeaşi sursă, şi chiar a unor practici de realizare prin meditaţie şi concentrare într-o retragere totală de lume, comune lor. De altfel,

[56] Forma Zamolxis apare la Hellanikos, Platon, Lucian, Mnaseas, Diodor Siculus, Strabo, Diogenes Laertios ş.a.

[57] Herodot, *Istorii, Cartea a IV-a,* 93 — 96.

[58] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* VIII, 41.

[59] Hermippus din Smyrna, filosof grec din şcoala peripatetică (sec. II. î.e.n.), despr care se ştie foarte puţin. I se atribuie o lucrare, des citată de Diogenes Laertios, despr biografiile filosofilor. ,

”

[60] Hellauikos din Mitylene (cea. 495-411 î.e.n.) a scris o serie de lucrări cu [carac] istoric, dintre care ne-au rămas unele fragmente publicate în colecţia *Historicorum graecoru fragmenta,* editată de F. Didot, Paris, 1841, tomul I, 45 şi tomul IV, 629. Informaţia se găseşte în *Fragmentul 173.*

după cum vom vedea, aceste practici, răspîndite mai tîrziu pe o arie mult mai largă, au fost folosite mai ales în lumea Bizanţului şi în ţările române.

Un lucru afirmat de toţi scriitorii vechi este că geţii se credeau nemuritori, aşa cum ne relatează, ca şi Herodot, Lukian din Samosata (sec. al II-lea î.e.n.), precum şi Macrobius ş.a.

Nu vom insista asupra tuturor amănuntelor ce le găsim în scrierile vechi cu privire la divinitatea getică Zalmoxis, şi care au fost discutate şi comentate în diverse interpretări de cercetătorii moderni.[62]

Pe noi nu ne vor interesa, în contextul acestor consideraţii, decît două fapte, care conturează cel mai bine, ni se pare, figura lui Zalmoxis. Mai.întîi, el este denumit zeu, dar în acelaşi timp este o făptură umană, care călătoreşte (Strabo afirmă, după cum am văzut, că a fost şi în Egipt), care se retrage într-o peşteră etc. Un om-zeu, iată ce ni se spune că era Zalmoxis. Dar, în afară de aceasta, ni se mai transmite şi că el era rege. Iată ce spune Platon în dialogul *Charmides*[6B]*: Zâ|io|fyq,* 6 fineTspoq paatXeut, 6sog <BV, A,eysi („Zalmoxis, adaugă [tracul], este regele nostru care este zeu").

Mircea Eliade, în consens cu diverşi autori moderni, afirmă că exista o tradiţie la traci, după care regele era în acelaşi timp şi zeu. Rhesos, regele trac, care vine în ajutorul troienilor, era adorat ca un zeu de către iniţiaţii în misterele sale.[64]

Ce explicaţii putem să găsim pentru toate aceste afirmaţii, pe cît de obscure, pe atît de îndepărtate de mentalitatea noastră? Ţinînd seama de succesiunea spirituală preluată de traci şi geto-daci de la strămunii lor, vom căuta să găsim o explicaţie a legăturii dintre cele două cicluri, cel neistoric şi cel istoric. Această continuitate există, şi avem documente care o confirmă. După cum am mai spus, istoricul Mnaseas din Patrae scrie că geţii îl adorau pe Saturn, pe care-1 numeau Zalmoxis [e5], şi aceeaşi informaţie ne amintim că ne-a fost transmisă de Hesychius si de Diogenes Laertios, care spune[8fi]: „Zamolxis este adorat de geţi, fiind socotit drept Kronos (Saturn)".

Sîntem în măsură acum să scrutăm mai de-aproape figura lui Zalmoxis —rege şi zeu. Pentru aceasta, deoarece autorii vechi îl identifică pe zeul geto-dacilor ca Saturn, să ne întoarcem la această zeitate al cărei cult era în centrul ţinutului *Terra Mirâbilis.* Hesiod, Ovidiu, Macrobius etc. ne-au trans mis, după cum am văzut, că el domnea în „ciclul de aur" şi că fusese asociat la domnie de lanus. Prin urmare, Saturn al perioadei fericite era rege si zeu —pctcnXsix; KCU ©eog. Este, vedem, o similitudine între aceste epitete date lui Saturn şi lui Zalmoxis. Se poate astfel presupune că funcţia lui Saturn din epoca de aur, perioadă de timp neistorică, s-a transpus în epoca istorică, *mutatis mutandis,* în aceea a lui Zalmoxis. Această zeitate geto-dacă apare astfel ca permanentizarea ideală pe meleagurile noastre a stării originare a

[62] Un bun rezumat al afirmaţiilor celor vechi se găseşte în lucrarea lui Gr. Tocilescu, *Dacia înainte de romani,* p. 320—330. O altă expunere a textelor vechi, cu bogate indicaţii

bibliografice ale comentariilor moderne, aflăm în cartea lui Mircea Eliade, *De Zalmoxis ă Gcngis Khan,* p. 31 — 80.

[63] Platon, *Charmides,* 156 ă.

[64] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 63. S-ar părea chiar că versurile 970—973 din tragedia *Rhesos* a lui Euripide s-ar referi la Zalmoxis cu aceste calificative de rege şi zeu.

[65] Apud N. Densuşianu, *Dacia preistorică,* p.

206.

[66] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* VIII, 2; trad, rom Editura Academiei R.P.R., 1963.

omului din epoca de aur. Mai mult, Zalmoxis pare să fie mai puţin o individualitate determinată, cit o funcţie proiectată prin deformare în epoca tracilor :şi geto-dacilor.

N. Densuşianu a insistat asupra unui aspect al acestei identificări a lui Zalmoxis cu Saturn. Iată ce spune el.[67] Saturn era desemnat de Antichitatea romană ca *senex* — bătrîn. Virgiliu, Varro şi Horaţiu spun ca latinii se trag din stirpea lui Saturn — *ex stirpe Saturni.* Pe de-altă parte, Virgiliu îl numeşte j>e Saturn *Saturnus senex* [68] şi spune că statuia lui era aşezată printre alte statui vechi în templu, în acest context, Virgiliu utilizează o expresie care-i va da lui Densuşianu ocazia unei etimologii curioase. Iată versurile din *Eneida* la care se referă el[69]:

> *Ne fugite hospitium, neve ignorate*
> *latinos, Saturni gentem, haud vinclo nec*
> *legibus aequam, Sponte sua veterisque*
> *dei se more tenentem.*
>
> (Nu refuzaţi ospitalitatea [mea], nu ignoraţi
> că latinii, Poporul lui Saturn, fără
> constrîngere şi nu prin legi
> respectă
> echitatea Din propria lor voie, după moravurile
> bătrînului lor Zeu.)

Cuvîntul *moş* (cu ablativul *more]* din aceste versuri, care înseamnă in latineşte „obicei", „moravuri", este interpretat de Densuşianu, cu ajutorul următorului pasaj din Festus, ca apropiat de sensul cuvîntului românesc moş [70]: *„Moş est institutum patrium, id est memoria veterum, pertinens maxime •ad religiones caerimoniasque antiquas"* („[cuvmtul] *moş* aparţine instituţiilor strămoşeşti, adică este din amintirea celor vechi şi aparţine în cea mai mare măsură religiilor si ceremoniilor antice"). Pe de-altă parte, citind pe Lukian din Samosata, acelaşi autor ne spune că acesta îl numeşte pe Zalmoxis Ttccc-prâc; 6s6i; — „zeul strămoşesc". Toate aceste informaţii, precum şi alte documente îl conduc să afirme că Zalmoxis este un cuvînt compus, *Zal-mox-is, Zal* fiind uşor de identificat cu grecescul *Zeus* iar *mo x* ar fi „moş" — bătrînul, *is* nefiind decît un sufix grecesc. După Densuşianu, deci, Zalmoxis înseamnă „Zeul cel bătrîn", adică *Saturnus senex,* şi în acest sens citează o serie de denumiri asemănătoare date de autorii antici acestui zeu. Nu putem aprecia cit este de acceptabilă această etimologie, dar, o dată ce avem informaţii că Zalmoxis era identificat ca *Saturnus senex,* întreaga derivaţie etimologică este un adaos, semnificativ desigur, dacă este acceptată, şi nu modifică nimic dacă este respinsă, într-o „vîrstă" care nu mai era aceea de aur guvernată de Saturn, vorbim de epoca tracilor şi a geto-dacilor, funcţia acestuia de rege şi zeu este preluată de Zalmoxis, iar seminţiile care-1 adorau aveau calităţi formate de •disciplina severă impusă de credinţa lor.

[67] N. Densuşianu, *op. cit.,* p. 211—213.

[68] Virgiliu, *Eneida,* Cartea a VII-a, vers. 180.

[69] Virgiliu, *op. cit.,* Cartea a Vll-a, vers. 202—205.

[70] Sextus Pompeius Festus, scriitor latin (sec. al II-lea sau al Ill-lea e.n.), ne-[a lasat] •un rezumat al lucrării *De verborum significatione* de M. Flaccus Verrius (sec. I î.e.n. — [sec-] I e.n.). A fost tipărit pentru prima dată la Milano de Zarotus. Cea mai bună ediţie este a

Ajungem astfel direct la daci, care păstrează credinţa în nemurirea sufletului, dispreţul de moarte, ba chiar o „poftă de moarte", cum spuneau cei vechi — *appetitus mortis* —, ceea ce le dă un curaj nemaiîntîlnit, deşi cumpătaţi în celelalte lucruri ale vieţii etc. Şi pentru a întreţine la daci moravurile tradiţionale, preotul-profet Decaeneus, din timpul lui Burebista, regele geto-dacilor (70—44 î.e.n.), a luat, în mod oficial, o serie de măsuri în sensul acesta. El fusese asociat la guvernarea regatului, astfel că el continua funcţia lui Zalmoxis — şi a legendarului Saturn — de rege şi, după unii autori, şi de zeu. Iată ce scrie Strabo în acest sens [71]: „Burebista, pentru a ţine poporul său în supunere, a avut la îndemînă pe Decaeneus, bărbat cu puteri magice (âvSpa yor| Ta), care călătorise în Egipt şi învăţase unele semne naturale prin care pretindea că el cunoaşte lucrurile divine; în scurt timp *fu onorat ca Zeu* — xaGicria/ro *Qeoc,* — după cum am spus mai înainte şi despre Zalmoxis, iar ca semn că i s-au supus lui, dacii se învoiră să distrugă viile şi a trăi fără vin". Indicaţia că Burebista 1-a asociat la domnie pe Decaeneus ne este dată şi de Jordanes, istoricul goţilor şi geţilor. După acest istoric, Decaeneus a fost luat părtaş la domnie de Către Burebista în timpul lui Sylla, adică înainte de anul 78 î.e.n. (data morţii acestuia din urmă).[72] Ceea ce scrie Jordanes despre Decaeneus şi opera lui civilizatoare este extraordinar: în afară de redresarea morală viguroasă a geto-dacilor, el i-a învăţat fizica, logica, i-a instruit în doctrinele filosofice şi „a reuşit să-i facă superiori celorlalte popoare", devenind astfel „aproape tot atît de savanţi ca şi .grecii" [73].

Mai adăugăm că Strabo ne mai informează că Decaeneus s-a retras într-o peşteră unde era consultat, din cînd în cînd, de Burebista, exact cum s-a retras Zalmoxis într-o grotă de pe muntele Kogaionos. Cu alte cuvinte, funcţia lui Zalmoxis exista şi în timpul lui Burebista, indiferent dacă personajul care o îndeplinea se numea acum Decaeneus.

Ce s-a întîmplat după căderea lui Decebal şi distrugerea statului dac de către Traian? După cum remarcă Mircea Eliade, „ca pretutindeni în celelalte provincii ale Imperiului roman, realităţile religioase autohtone au supravieţuit alături de împrumuturi neautohtone, mai mult sau mai puţin transformate, nu numai procesului de romanizare, dar de asemenea şi aceluia de creşti-nizare". Şi autorul pe care 1-am citat dă cîteva exemple de astfel de „supravieţuiri", pe care le analizează în vaste capitole.[74]

Din vechile tradiţii păstrate în Dacia, chiar după distrugerea cetăţii, noi vom menţiona numai două, care par a dovedi nu numai faptul că doctrina tradiţională a populaţiilor arhaice s-a păstrat, dar ar putea fi si o probă a continuităţii poporului român pe meleagurile acestea, după distrugerea statului dac.

[71] Strabo, *Geografia, Cartea a Vll-a,* cap. III, 11.

[72] Jordanes sau Jornandes (sec. al VI-lea e.n.), episcop got, care a scris o istorie a goţilor şi geţilor cu titlul *De origine actibusque getarum,* tipărită pentru prima dată la Augsburg în 1515. întreaga lucrare este de fapt un rezumat al scrierii lui Cassiodor (sec. al Y-lea şi al VI-lea e.n.), intitulată *Istoria goţilor* (pierdută).

[73] Jordaues, *op. cit.,* XI, 67 — 71.

[74] Mircea Eliade, *De Zalmoxis ă Gengis-Khan,* p. 73. Iată aceste „supravieţuiri", aşa cum sînt intitulate de autor: *Diavolul şi bunul Dumnezeu (Preistoria cosmologiei populare româneşti) ; Prinţul Dragoş şi vînătoarea rituală; Meşterul Manole şi - Mănăstirea Argeş; Şa manismul la romani: Cultul mătrăgunei în România; Mioriţa.*

Ne amintim că Burebista mergea să-1 consulte pe Decaeneus în peştera! în care el locuia. Acest fapt, ca o tradiţie a locului, îl găsim şi în timpul lui l Ştefan cei Mare, domnul cel viteaz şi credincios, care îl consulta pe Daniil Sihastrul, mergînd la peştera lui... Desigur, s-ar putea culege încă multe asemenea fapte cu ecou în trecutul îndepărtat, ca fundarea de mănăstiri şi „modul" de alegere a locurilor pe care s-au construit, cum este cazul mănăstirii Slatina, zidită de Lăpuşneanu etc.

Vom mai reţine încă, în legătură cu această idee, o figură care a supravieţuit în legendele noastre, fiind menţinută si astăzi ca un personaj folcloric. Este vorba de Moş Crăciun, pe care N. Densuşianu îl identifică cu *Saturnus senex* — bătrînul Saturn (Moş Saturn). Nu vom urmări dezvoltările pe care le face autorul în această problemă [75], şi care, probabil, merg prea departe, şi prin analiza unor detalii mult prea precise, implică riscuri mari, ci ne vom rezuma numai la constatarea că Moş Crăciun este, foarte probabil, o reprezentare folclorică a lui Saturn, într-adevăr, să ne amintim că „epoca de aur" guvernată de Saturn — *aetas aurea* — este cîntată de Hesiod si de Ovidiu, ca o epocă cînd omul trăia într-o linişte desăvârşită, fără griji, „pămîntul îi oferea în dar totul, fără muncă" — *„fier se dabat omnia tellus; contentique cibis nullo cogente creatis"* [7e]. Era, într-adevăr, o *Terra Mirabilis,* şi mă întreb dacă denumirea dată acestor meleaguri de către romani, după distrugerea statului dac şi dispariţia lui Decebal, de *Dacia Felix,* nu se referea si la tradiţiile locului, la era lui Saturn, la epoca fericită a acestor teritorii care reveniseră pentru un timp la „o viaţă abundentă şi fără griji". Oricum ar fi, semnificaţia Moşului care oferă daruri evocă în memorie acea epocă de aur, epoca bătrînului Saturn, cînd totul se oferea ca un dar al naturii.

Pe noi ne interesează însă aici dacă a existat o continuitate doctrinară a învăţăturii care pune în centrul ei omul, în condiţia lui ontologică din ciclul saturnian. Această continuitate poate fi susţinută cu un oarecare temei?

Mai întîi, apropierea pe care au făcut-o grecii între Zalmoxis şi Pytha-gora, aşa cum au subliniat si alţi comentatori, se datoreşte, evident, după cum am arătat, doctrinei comune a celor două personaje mai mult sau mai puţin legendare. Să ne amintim în acest context de afirmaţia lui Pythagora că el este un *philosophos* — „un iubitor de înţelepciune" [77]. De ce? Fiindcă, răspunde Pythagora, numai zeul este *sophos* („înţelept" în sensul antic grecesc al cuvîntului). Această informaţie ne este transmisă de Diogenes Laertios.'^[8] Ne amintim că acesta a fost şi răspunsul lui Socrate dat tribunalului care îl judeca, că numai zeul este *sophos.* Dar Zalmoxis şi Decaeneus, după cum am văsuţ, au fost consideraţi zei, deci lor le era permis să fie socotiţi *sophoi.* Dar să vedem care era doctrina lor. Iată ce ne spune Strabo.[79] „Possidonius ne informează că mysii [tracii] se abţin, din scrupul, de a mînca orice are viaţă, si prin urmare, animale; că ei se hrănesc cu miere, lapte şi brînză, din care cauză sînt socotiţi ca oameni religioşi si li se dă numele de *capnobatae.* El adaugă că printre'traci se află oameni care trăiesc fără femei şi care sînt cunoscuţi sub numele de ctistae — Kiicrcaţ , şi sînt consideraţi ca persoane consa-

[75] N. Densuşiami, *Dacia preistorică,* p. 991—1016.
[76] Ovidiu, *Metamorfozele, Cartea I,* vers. 101—102.
[77] El foloseşte prima oara cuvîntul „filosofic".
" ~" ~ T-----J-:~- ***Viffilx*** *si doctrinele filosofilor,* Cartea I, 12.

erate divinităţii şi lăsaţi să trăiască într-o *linişte* desăvîrşită (solitudine)" —

Reiese din doctrina tracilor şi geto-dacilor, din disciplina şi tehnicile pe care le foloseau, că ei credeau în posibilitatea omului de a mai atinge starea primordială din epoca lui Saturn, stare realizată de Zalmoxis şi Decaeneus, după cum am văzut.[80] Această doctrină tradiţională a „stării saturniene", care exista în timpul lui Burebista, era încă atît de puternică în timpul lui Decebal, încît împăratul Iulian Apostatul citează o caracterizare a acestei situaţii pe care ar fi făcut-o însuşi Traian.[81] Iată ce scrie el: „Voi ştiţi, Jupiter si ceilalţi zei, că primind imperiul acesta lîncezind şi slăbit din toate părţile lui, de tirania care îl macină de multă vrem? înăuntru şi de desele invaziuni, al geţilor din afară, am fost singurul care a îndrăznit să atace aceste popoare care locuiesc dincolo de Dunăre. Am subjugat chiar pe aceşti geţi, cea mai războinică naţiune dintre toate neamurile ce au existat vreodată, *nu numai prin virtuţile corpurilor lor, dar şi prin acele învăţaturi ale lui Zalmoxis (care este la ei în cea mai mare veneraţie) , săpate, adînc în inima lor.* Pentru că, necre-zînd că mor, ci numai îşi schimbă locuinţa, merg la moarte mai veseli decît ar merge în orice altă călătorie." Prin urmare, nu există nici o îndoială asupra continuităţii *Philosophiei Mirabilis* în ţinuturile pe care le-am numit *Terra Mirabilis.*

Dar ce s-a întîmplat după cucerirea Daciei, după distrugerea Sarmize-getusei? Este evident că nimeni nu poate crede că, în mod brusc, învăţături „săpate atît de adînc în inima dacilor" puteau să piară peste noapte şi să lase un vid spiritual în epoca posterioară lui Decebal. Venirea romanilor şi transformarea apoi a credinţelor locale prin creştinism nu au făcut decît să dea un alt veşmînt învăţăturii arhaice despre condiţia primordială a omului şi posibilitatea de a ajunge la ea din nou.[82] în privinţa aceasta, a prezenţei doctrinei arhaice la români şi a modalităţii de a „atinge" starea primordială, în afară de legendele şi basmele românilor, în care regăsim urme, avem şi o doctrină-disciplină, care cu un termen specific este denumită *hesychasma* — de la cuvîntul grecesc fiau^ia *(hesyclna),* care înseamnă „linişte", „repaos", de unde derivă şi termenul „sihastru". Am văzut că termenul *f\ G$%ia-hesychia* a fost folosit si de Strabo (Possidonius), cînd a vorbit de tracii consacraţi divinităţii. Această disciplină, deşi practicată mai tîrziu într-un cadru creştin, •este o tehnică analogă cu aceea a yoghinilor indieni, prin care se pot controla şi disciplina şi respiraţia, şi gîndirea, pentru a realiza „starea principială" în inimă.[83] Din acest motiv, această gimnastică interioară este numită „rugăciunea inimii" sau „rugăciunea minţii". Că doctrina şi tehnica hesychastă aparţin unor tradiţii anterioare creştinismului şi că ele au preluat, în mod natural, un

[80] Pentru dezvoltări asupra „condiţiei originare" a omului, a se vedea lucrarea noastră *Philosophia Mirabilis.*

[81] Flavius Claudius lulianus (Iulian Apostatul), împărat roman (361 — 363), a aban donat creştinismul reintroducînd păgînismul în imperiu (de unde supranumele de Apostatul). Era un om de vastă cultură si a lăsat o serie de lucrări, dintre care *Kaesares* sau *Symposion,* în care se găseşte pasajul citat mai sus (I, 420). Este foarte posibil ca pasajul acesta să fi fost luat de Iulian din lucrarea (pierdută) a împăratului Traian, *De bello dacico.*

[82] însuşi Aristotel vorbeşte despre această „stare divină", care este definită de el ca „gîndirea care gîndeşte gîndirea", stare „pe care o poate atinge şi omul din cînd în cînd". (Aristotel, *Metafizica,* XII, 7, 1072 *b).*

[83] Urmărim în expunerea noastră lucrarea semnată de *Un moine de*

l'Eglise de l'Orient,
intitulată *La Priere de Jesus,* Chevetogne, 1963, ed. a IV-a, mult adăugită.

bagaj terminologic creştin, la fel, de exemplu, cum templul din „Insula Albă" a fost transformat într-o biserică cu nouă altare, reiese şi din faptul că doctrina creştină ortodoxă nu a acceptat în mod oficial învăţătura hesychastă decît foarte greu, spre sfîrşitul Evului Mediu [84], iar cea catolică nu a cunoscut-o niciodată. De altfel, deşi practicile hesychaste se fac pe un fond creştin, ele nu-i corespund ca ţel, fiindcă, în final, se urmăreşte să se obţină o luciditate a minţii concentrată în ea însăşi, pe un ritm automat, fără nici un cuvînt, astfel că rezultatul nu mai este „o rugăciune" propriu-zisă, desfăşurată în timp, ci o stare de conştiinţă liberată de orice condiţionare, tehnică vizibil apar-ţinînd unor alte orientări. După cum arată autorul pe care-1 urmărim, originea acestor practici este mult anterioară creştinismului, dar, necunoscînd istoria spiritualităţii dacice, el nu se referă la ea.[85]

Am văzut mai înainte cum documentele vechi atestă că geto-dacii duceau o viaţă cumpătată si că unii dintre ei, consacraţi divinităţii, se retrăgeau în *linişte — hesychia* (f)crunta). Desigur, această retragere era o aplicare a unor tehnici practicate de Zalmoxis şi Decaeneus, aceştia cum ştim se retră-seseră ei singuri într-o peşteră, fără contact uman, de altfel ca şi Pythagora. Forţa învăţăturilor lui Zalmoxis, despre omul-zeu şi nemurirea lui, era atît de mare, încît practicile corespunzătoare s-au impus şi creştinismului, ele rămînînd însă o formă „esoterică" (cu forme speciale de iniţiere), în orice caz, acest mod de a depăşi gîndirea discursivă şi a ajunge la ceea ce grecii antici numeau *theoria,* cunoaşterea directă, printr-o fuziune a intelectului cu etenţa lucrului cunoscut, sau, cum o spune autorul urmărit, să ajungi la contemplaţia fixă si fără devieri" [8fl], este vizibil exterioară şi anterioară creştinismului.

Problema *hesychasmei* a făcut obiectul unor lungi dezbateri în Evul Mediu bizantin [87] şi s-au elaborat numeroase lucrări asupra acestei doctrine, cum sînt cele scrise de: Nikephoros Gregoras (mort în 1359), *Asupra pazei inimii;* Grigore Sinaitul (mort în 1346), *Despre viaţa contemplativă şi cele două moduri de rugăciune.* Au mai participat activ la discuţii Grigore Palamas (mort în 1360), Varlaam de Calabria (contemporan cu Palamas), Georgios Akindynos (prima jumătate a secolului al XIV-lea), Demetrios Kydones (sec. XIV) ş.a.

La noi, arhivele spiritualităţii noastre se află pînă la un anumit timp numai în tradiţii. Documentar, *hesychasma* se găseşte menţionată pentru prima dată în Ţara Românească de către Nicodim de Tismana (mort la 1406), întemeietorul mănăstirii cu acelaşi nume, iar în Moldova în legătură cu Gr. Ţam-blac (1364—1419), învăţat grec, mitropolit de Kiev, care desfăşoară o vastă activitate bisericească şi se retrage călugăr la Mănăstirea Neamţ. Practicarea *hesychasmei* la această mănăstire continuă pînă mai tîrziu. Astfel, în secolul al XVIII-lea, Paisie, stareţul mănăstirii Neamţ, împreună cu discipolii lui sînt practicanţi zeloşi ai acestei discipline. Unele aluzii ar putea fi interpretate ca referitoare la aceste practici şi în *învăţăturile lui Neagoe Basarab către*

[84] Pentru amănunte asupra luptelor duse asupra hesychasmei, a se vedea lucrarea *începuturi ale logicii româneşti* de Petru Lucaciu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 36 — 66.

85 *Op. cit.,* p. 8.

86 *Op. cit.,* p. 33.

[87] în secolul al XIV-lea, lupta contra şi pentru *hesychasma* este foarte acută şi [se] ţin trei sinoade la Constantinopol pentru a rezolva această problemă; în 1345, *hesychasma* este condamnată; în 1347, ea este recunoscută; în 1351, este din nou recunoscută, dar aceasta

fiul său Theodosie. Literatura hesychastă care a circulat in ţările române, mai ales în formă de manuscrise, este foarte bogată şi ajunge pînă în epoca
— în sens larg — contemporană.[88] Dar ea trebuie descifrată şi interpretată
cu multă atenţie şi mai ales cu o bună cunoaştere a acestor probleme şi a con
textului social şi cultural în care s-au dezvoltat. Unele din textele *hesychaste*
se bazează pe filosofia lui Platon sau Aristotel, dar este vizibil că fondul lor
de idei este mult mai vechi. Este vorba, de fapt, de o doctrină şi o practică
de tip pythagorician — ceea ce rezultă şi din analiza noastră.

Datele menţionate pînă acum ne arată că una din concepţiile cele mai profunde din vechime despre om şi condiţia umană, şi realizarea ei efectivă, a fost cultivată în ţările noastre, iar ansamblul de concepţii care puteau face din om un *basileus* (un om de excepţie), care putea fi considerat şi zeu
— *theos* —, a aparţinut şi aparţine acelei forţe spirituale a pămîntului nostru,
paideuma saturniană, păstrată în diverse legende şi poveşti, sub diverse forme
şi idei. A fost aceasta numai odată? sau ce-a fost va mai fi? O astfel de con
vingere o are poetul latin Ovidiu, cînd scrie[89]:

> *In nova fert animus mutatas dicere formas Corpora. Di, coeptis (nam vos mutatis et illas), Adspirate meis...*
>
> (Sufletul mă îndeamnă să cînt formele schimbate în corpuri noi. Zei, favorizaţi planurile mele, [Căci voi aţi făcut aceste metamorfoze].)

Viitorul si trecutul Sunt a jilei două jeţe

Se excavează tot timpul din trecutul îndepărtat şi din cel mai apropiat valorile civilizaţiilor care s-au dezvoltat în spaţiul geto-dacic, mergîndu-se chiar mai departe, pînă la lumea arhaică a tracilor, care a precedat-o pe aceea a geto-dacilor şi din care aceasta derivă. Ies mereu la lumină alte valori ale tezaurului nostru, întrebarea care se pune însă este: pînă unde valorile redescoperite pot fi izvor pentru paginile culturii vii, pe care o servim noi cei de astăzi? Unde este bariera care desparte trecutul de viitor? Care este criteriul logic, care să ne separe în timp de *Terra Mirabilis,* printr-o linie temporală, ca un fluviu Styx peste care nu poate trece nici Jupiter ? Desigur, dacă ne-am alege noi singuri, prin criterii convenţionale, limitările impuse de prejudecata că numai ce este modern ne aparţine,'şi numai criteriile după care se justifică valorile întregii culturi europene de astăzi pot garanta şi valorile noastre, atunci tot trecutul nostru este mort, iar investigarea lui nu mai este decît o problemă de arheologie. Fascinaţia pe care o exercită realizările moderne

[68] O parte din această literatură se găseşte citată în cartea lui Petre

Lucaciu, *începuturi ale logicii româneşti.* De asemenea, textele hesychaste sînt menţionate în *Istoria literaturii române,* vol. I, Ed. Academiei R.P.R., *1964*.

[89] Ovidiu, *Metamorfozele, Invocaţia.*

asupra noastră, a tuturor contemporanilor din toată lumea, provoacă o stare de spirit stimulatoare, dar care, prin ea însăşi, limitează viziunea noastră. A crede că tot ce s-a creat în timpul nostru se datoreşte exclusiv faptului că am ieşit din „întunericul" trecutului, că am abandonat o mentalitate „primitivă", care ne-a ţinut înlănţuiţi în tradiţiile noastre, ar fi. o prejudecată tot atît de mare ca şi aceea de a renunţa la progres. Ieşirea României din propria ei matcă în universal este un lucru prea bine cunoscut pentru a-1 detalia aici. Să continuăm ceea ce fac alţii este un lucru bun, fără îndoială, dar este prea puţin faţă de posibilităţile poporului nostru şi rezervorul lui spiritual. Ochiul nostru trebuie să se deschidă larg faţă de valorile autohtone, cuprinse în legendele noastre, în pietrele şi în cursul apelor noastre, în munţii noştri, în limba noastră, în sufletul ncstru, în *paideuma* din *Terra Mirabilis.* Să sondăm propriul nostru trecut, fiindcă în el se află toate fcrţele noastre spirituale, şi sa ne integrăm în *paideuma* noastră, şi prin aceasta în propriul nostru pâmînt, din care ne-am născut si în care ne vcmînloarce, şi să ne luăm, ca şi Anteu, noi puteri pentru realizarea propriului nostru viilor. Cunoaşterea *veritabilă* a trecutului este de fapt crearea perspectivei viitorului nostru. Eminescua rostit acest adevăr, cînd a scris *înGlossa:*

Viitorul si trecutul
Sunt a filei două
feţe, Vede-n capăt
începutul Cine ştie
să le-nveţe.

După părerea noastră, fondul de idei, păstrat pasiv de poporul român din timpuri imemoriale, conţine o *Weltanschauung* specifică spaţiului nostru cultural. Aceasta trebuie redescoperită si refoimulată în termenii mentalităţii noastre de astăzi. O asemenea viziune românească, ale cărei rădăcini, ca acelea ale unui arbore imens, se întind în pămîntul şi sufletul spaţiului nostru, dincolo de orice barieră istorică, poate da o sevă cu totul nouă şi surprinzătoare epocii noastre. Cultura modernă ni s-a impus ca o autoritate incontestabilă — şi uneori chiar indiscutabilă —, devenind la un moment dat o autosugestie. Valorile noastre vechi pot foima cadrul unor valori înnoitoare. Trecutul nostru este „Omul" şi ceea ce reprezintă celestul Apollo Musagetul. Este rîndul generaţiilor tinere să citească în trecutul spiritual al geto-dacilor viitorul şi să-1 actualizeze astfel ca să explice amîndouă dimensiunile timpului. Gîndul acesta a fost exprimat de un filosof francez astfel: „Pentru a sonda misterul adîncimilor, trebuie uneori să scrutezi înălţimile; focul din centrul pâmîntului nu se arată decît pe vîrfurile vulcanilor".

Două mii de ani aproape, popurul din spaţiul geto-dacic al „Omului a trebuit să-şi adune energiile. Istoria lui a fost, pînă nu de mult, mai ales de ordin spiritual, *istorie neîntreruptă de nici o vicisitudine temporală.* Forţele care i-au dat această putere de „implicitare" au fost multiple, după cum s-a văzut în restrînsele exemple date. Toate însă la un loc pot fi prezentate printr-o expresie foarte simplă, dar cu multe semnificaţii. Poporul român a fost şi este un popor *„cum mente"* — „cu raţiune".

Nu există nici o îndoială că acest pămînt minunat — această Terra Mirabilis — este o sursă de energii care se pot explicita într-o istorie neaştep" tată.

Tabla de materii

ŞTIINŢĂ ŞI **CUNOAŞTERE**

Prefaţă *1*

Asupra principiului incertitudinii 9
Hazard şi ştiinţă 15
Paradoxele în Evul Mediu 22
Gradele de libertate ale determinismului 55
Definiţie şi existenţă 61
Problema paradoxelor logico-matematice 84
Matematica şi realitatea 96
Teorie şi sistem 105
Structura axiomatică a ştiinţei moderne 135
Ştiinţa logicii 157
Metoda descinderii infinite 168
Wittgenstein şi soluţia paradoxelor 190
Soluţiile contemporane şi scolastice ale antinomiilor logico-matematice . 202
Deducţia necesară şi deducţia contingenţă 217
Antinomia mincinosului 228
Definiţii şi teoreme 237
Limitele sistemelor formale 250
Ipoteza lui Borel 269
Structuri matematice 273

Ssmnificaţia simbolurilor întrebuinţate 27o

ALETHEIA

Un cuvînt înainte 281

I. Cele două necunoscute ale problemei 285
II. *Forma mentis* 294
III. Condiţia umană 303

IV. *Philosophia akerdes*
V. *Orthotes ton onomâton* VI. *M~ythos şi Logos*
VII. Filosofia greceascăVIII. în căutarea definiţiei filosofiei greceşti IX. Principiul cunoaşterii X. *Philia sophias* XI. *Melete thanâtou* XII. *Theofia tou ontos*
XIII. *Theoria ţes aletheias*
XIV. *Anamnesi s*
XV. *Eleutheria*

Un cuvînt de încheiere

v: ce' **CARTEA ÎNTÎLNIRILOR ADMIRABILE**

Cuvînt înainte

Don Quijote de la Mancha sau Inversiunea condiţiei umane
Faust sau Rebeliunea inteligenţei
Descartes sau îndoiala nesfîrsită
Ulysse sau Cercul destinului
Orfeu sau Puterile incantaţiei
Dante Alighieri sau Prin dragoste, în lume, dincolo de lume
Socrate sau înţeleptul în cetate
Terra Mirabilis sau întîlnirea cu pămîntul natal

ÎN COLECŢIA „BIBLIOTECA EMINESCU" AU APĂRUT:

VLADIMIR STREINU
Eminescu, Arghezi, 1976

G. ZÂNE *N. Balcescu. Opera, omul, epoca,* 1976

G. CĂLINESCU
Scrinul negru. Dosarul Scrinului negru. Documentaţie materiala cu personaje imaginare, 1977

462

G. M. CANTACUZINO
Izvoare şi popasuri, 1977

ŞERBAN CIOCULESCU
47< *Viaţa lui I. L. Caragiale.*
Caragialiana, 1977

473
493
527
553
=oţ '

TUDOR VJANU
Scrieri despre teatru, 1977

ION HELIADE RĂDULESCU
Gramatica românească, 1980

??a
6/
657 .

PANAITESCU D. PERPESSICIUS
12 prozatori interbelici, 1980
*

G. ZÂNE
Studii, 1980

NICOLAE IORGA
Istoria românilor prin călători, 1981

ŞERBAN CIOCULESCU
Argheziană, 1985

ZOE DUMITRESCU-BUŞULENGA
Eminescu şi romantismul german, 1986